

二十世纪西方哲学译丛

下卷

真理与方法

哲学诠释学的基本特征



WAHRHEIT UND METHODE

[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

洪汉鼎 译



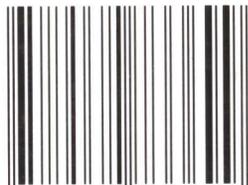
上海译文出版社



世纪集团



ISBN 7-5327-3369-6



9 787532 733699 >

定价： 35.00元
易文网：www.ewen.cc

二十世纪西方哲学译丛

下卷

真理与方法

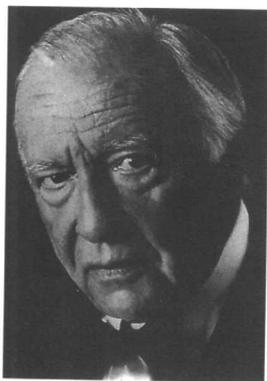
哲学诠释学的基本特征



WAHRHEIT UND METHODE

[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

洪汉鼎 译



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

真理与方法:哲学诠释学的基本特征(下卷)/(德)加达默尔(Gadamer, H. G.)著;洪汉鼎译. —上海:上海译文出版社,2004.7

(二十世纪西方哲学译丛)

书名原文:Wahrheit und Methode

ISBN 7-5327-3369-6

I.真... II.①加...②洪... III.诠释学 IV.B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第016429号

Hans-Georg Gadamer

WAHRHEIT UND METHODE

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986

根据蒂宾根 J. C. B. 莫尔(保罗·西贝克)出版社

1986年版《加达默尔全集》第1和第2卷译出

Copyright © 1986 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Chinese language copyright © 1993 China Times Publishing Company

本书经台北时报文化出版企业股份有限公司授权

图字:09-1999-138号

本书中文简体字专有出版权

归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制

真理与方法

哲学诠释学的基本特征

下 卷

[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

洪汉鼎 译

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

上海福建中路193号

易文网: www.ewen.cc

全国新华书店经销

上海商务联西印刷厂印刷

开本 890×1240 1/32 印张 15.375 插页 4 字数 356,000

2004年7月第1版 2004年7月第1次印刷

印数:0,001—5,100册

ISBN 7-5327-3369-6/B·176

定价: 35.00元

本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题,请向承印厂联系调换

《二十世纪西方哲学译丛》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作。通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于我国理论界、学术界深化对西方文化的借鉴和批判。

目 录

(下 卷)

第三部分 以语言为主线的诠释学本体论转向

- 495 1. 语言作为诠释学经验之媒介
- 503 a) 语言性作为诠释学对象之规定
- 511 b) 语言性作为诠释学过程之规定
- 524 2. “语言”概念在西方思想史上的发展
- 524 a) 语言和逻各斯(Logos)
- 542 b) 语言和语词(Verbum)
- 555 c) 语言和概念构成(Begriffsbildung)
- 569 3. 语言作为诠释学本体论的视域
- 569 a) 语言作为世界经验
- 592 b) 语言中心及其思辨结构
- 614 c) 诠释学的普遍性观点

附 录

- 639 在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试
(1985年)

666	补注 I—VI(1960 年)
681	诠释学与历史主义(1965 年)
726	诠释学(1974 年)
746	第 3 版后记(1972 年)
782	汉斯-格奥尔格·加达默尔自述
821	译注
878	概念、名词索引(汉—德)
904	概念、名词索引(德—汉)
928	人名索引(汉—德)
944	人名索引(德—汉)
961	所引经典文献出处
965	译后记

并不在于使某个理解者置身于他人的思想之中,或直接参与到他人的内心活动之中。正如我们所说的,所谓理解就是在语言上取得相互一致(Sich in der Sprache Verständigen),而不是说使自己置身于他人的思想之中并设身处地地领会他人的体验^[287]。我们曾经强调说,在理解中这样所产生的意义经验总是包含着应用(Applikation)。现在我们注意到,这整个理解过程乃是一种语言过程。理解的真正问题以及那种巧妙地控制理解的尝试——这正是诠释学的主题——在传统上都归属于语法和修辞学领域,这一点决不是没有理由的。语言正是谈话双方进行相互了解并对某事取得一致意见的核心(Mitte)。

388 正是在相互了解受到阻碍或变得困难的情况下,我们才最清楚地意识到一切理解所依据的条件。因此,在两个操不同语言的人之间只有通过翻译和转换才可能进行谈话的这样一种语言过程就特别具有启发性。在这种谈话中,翻译者必须把所要理解的意义置入另一个谈话者所生活的语境中。这当然不是说,翻译者可以任意曲解讲话人所指的意义。相反,这种意义应当被保持下来,但由于这种意义应当在一种新的语言世界中被人理解,所以这种意义必须新的语言世界中以一种新的方式发生作用。因此,一切翻译就已经是解释(Auslegung),我们甚至可以说,翻译始终是解释的过程,是翻译者对先给予他的语词所进行的解释过程。

所以,翻译这一例子使我们意识到语言性(Sprachlichkeit)是相互了解的媒介,而这种媒介只有通过明确的传介才能被巧妙地制造出来。当然,这样巧妙地制造媒介的活动不是谈话的正常情况,所以翻译也不是我们处理一门陌生语言的正常情况。我们宁可说,对翻译的依赖就像谈话的双方被剥夺了自我独立性。凡需要翻译的地方,就必须要考虑讲话者原本语词的精神

和对其复述的精神之间的距离。但这种距离是永远不可能完全克服掉的。因此,在这些情况中相互了解并非真正地发生在谈话的参与者之间,而是产生于翻译者之间,因为翻译者能在一个共同的相互了解的世界中真正地相遇。(最困难的对话显然莫过于两个操不同语言的人之间的对话,因为两个对话者虽说理解对方的语言,但却不会说对方的语言。于是,就好像是由于一种更高的力量所逼使,这两种语言中的一种就试图使自己而不是另一种语言成为理解的媒介。)

凡是产生相互了解的地方,那里就无需翻译,而只是说话。理解一门外语的意思就是说,无需再把它翻译成自己的语言。谁真正掌握了一门语言,那就无需再翻译,甚至可以说,任何翻译都似乎是不可能的。理解一门语言本身根本不是真正的理解,而且也不包括任何解释过程,它只是一种生活过程(Lebens-vollzug)。我们理解一门语言,乃是因为我们生活于这门语言之中——这个命题显然不仅适用于尚在使用着的活语言,而且也适用于已废弃不用的死语言。因此,诠释学问题并不是正确地掌握语言的问题,而是对于在语言媒介中所发生的事情正当地相互了解的问题。一切语言都是可以学会的,以致完满地使用语言就包含着如下意思,即我们无需再把自己的母语译成另外一门语言,或把另外这门语言译成自己的母语,而是用外语进行思维。为了在谈话中达到相互了解,能这样掌握语言恰是一个前提条件。一切谈话都有这样一个不言而喻的前提,即谈话者都操同一种语言。只有当通过相互谈话而在语言上取得一致理解成为可能的时候,理解和相互了解的问题才可能提出来。对翻译者的翻译的依赖乃是一种特殊情况,它使诠释学过程即谈话双重化了:谈话一方面是翻译者同对方的谈话,另一方面是自己同翻译者的谈话。

谈话是相互了解并取得一致意见的过程 (ein Vorgang der Verständigung)。因此,在每一场真正的谈话中,我们都要考虑到对方,让他的观点真正发挥作用,并把自己置身于他的观点中,以致我们虽然不愿把对方理解为这样的个性,但却要把他所说的东西理解为这样的个性。在谈话中需要把握的是对方意见的实际根据,这样我们就能对事情达到相互一致看法。因此,我们并不是把对方的意见置回于他自身之中,而是置于我们自己的意见和猜测之中。如果我们真的把对方视作个性,比如在心理治疗的谈话或对被告的审问等情形中,那么达成相互了解的情况就决不会出现。^①

在谈话中作为相互了解情况特征的一切东西,当其涉及到对本文的理解时就真正地转向了诠释学领域。我们仍然以对陌生语言进行翻译为例。在对某一本文进行翻译的时候,不管翻译者如何力图进入原作者的思想感情或是设身处地把自己想象为原作者,翻译都不可能纯粹是作者原始心理过程的重新唤起,而是对本文的再创造 (Nachbildung),而这种再创造乃受到对本文内容的理解所指导,这一点是完全清楚的。同样不可怀疑的是,翻译所涉及的是解释 (Auslegung),而不只是重现 (Mitvollzug)。对于读者来说,照耀在本文上的乃是从另一种语言而来的新的光。对翻译所提出的“信”(Treue)的要求不可能消除语言所具有的根本区别。尽管我们在翻译中力求“信”,我们还是会面临困难的选择。如果我们在翻译时想从原文中突出一种对我们很重要的性质,那么我们只有让这同一原文中的其他性质

^① 本书上面(第368页)提到的在这种谈话中所提问题的不真实性乃是与这种自我置入(Sich-Versetzen)——这指置入对方而不是指置入对方的客观根据——相适应的。

不显现出来或者完全压制下去才能实现。这种行为恰好就是我们称为解释(Auslegung)的行为。正如所有的解释一样,翻译也是一种突出重点的活动(Überhellung)。谁要翻译,谁就必须进行这种重点突出活动。翻译者显然不可能对他本人还不清楚的东西予以保留。他必须明确表示自己的观点。虽然也有难以确定的模棱两可情况,即在原文中(以及对于“原来的读者”来说)也确实有一些含糊不清之处。然而正是这种诠释学的模棱两可状况才使翻译者经常遇到的困境得以清楚显露。翻译者在这里必须丢弃这种模棱两可状况。他必须清楚地说明他自己对此作何种理解。虽然翻译者总可以不把本文的所有意义因素都表达出来,但这对他来说总意味着一种放弃。所有认真进行的翻译总比原文要更为清楚和更为明白。即使这种翻译是一种惟妙惟肖的仿制,它也总会缺少某些原文中所带有的韵味。只有在极少数绝妙的翻译著作中这种损失才会得到弥补甚或获得新的效果——例如我想到波德莱尔的《恶之花》在施太芬·格奥尔格(Stefan George)的意译中似乎显出一种特有的新活力。

390

所以,翻译者经常痛苦地意识到他同原文之间所具有的必然的距离。他处理本文的情况也需要有那种在谈话中力求达到相互了解的努力。只不过翻译的情况乃是一种特别艰难的取得相互了解的情况,因为在这里我们认识到,要排除那种同自己意见相反的意见的距离归根到底是不可能的。正如在存在有这种不可排除的距离的谈话时可能会在交换意见的过程中达到一种妥协一样,翻译者也会在反复斟酌和磋商中寻找最佳的解决办法,不过这种解决也总只能是一种妥协。在谈话中人们为了达到这个目的而置身于对方的立场,以便理解对方的观点,同样,翻译者也要完全置身于他的作者的立场。然而,谈话中的相互了解并不是通过设身处地而取得的,对于翻译者来说,这种设身

处地也并不就是再创造的成功。这两者的结构显然是很相似的。谈话中的相互了解既包括使谈话伙伴对自己的观点有所准备,同时又要试图让陌生的、相反的观点对自己产生作用。如果在谈话中这种情况对谈话双方都发生,而且参加谈话的每一方都能在坚持自己理由的同时也考虑对方的根据,这样我们就能够在一种不引人注意的、但并非任意的观点交换中(我们称之为意见交换)达到一种共同语言和共同意见。翻译的情况也与谈话完全相同,翻译者必须固守据以翻译的自己母语的权利,但同时也必须让外语对自己发生作用,甚至可以说,必须让原文及其表达方式的那种对立东西对自己发生作用。——不过,对翻译者的工作作如此描述也许太简单。即使是在必须把一门语言翻译成另一门语言的这种特殊情况中,事情还是不能同语言相分离的。只有当翻译者能把本文向他揭示的事情用语言表达出来,他才能惟妙惟肖地摹仿,但这就是说:他必须找到一种语言,但这种语言并不仅仅是翻译者自己的语言,而且也是适合于原文的语言。^①因此翻译者的情况和解释者的情况从根本上说乃是相同的情况。

391

翻译者必须克服语言之间的鸿沟,这一例证使得在解释者和本文之间起作用的并与谈话中的相互了解相一致的相互关系显得特别明显。因为所有翻译者都是解释者。外语的翻译情况只是表示一种更为严重的诠释学困难,既面对陌生性又要克服这种陌生性。所谓陌生性其实在相同的、明确规定的意义上就是传统诠释学必须处理的“对象”。翻译者的再创造任务同一切

^① 这里就产生了“异化”(Verfremdung)问题,沙德瓦尔特(Schadewaldt)在其《奥德赛》译本的后记中(古典作家丛书,1958年,第324页)已对此作了相当重要的论述。

本文所提出的一般诠释学任务并不是在质上有什么区别,而只是在程度上有所不同。

当然这并不是说,面对本文的诠释学境况完全等同于两个谈话者之间的境况。在本文中所涉及的是“继续固定的生命表现”。^①这种“生命表现”应该被理解,这就是说,只有通过两个谈话者之中的一个谈话者即解释者,诠释学谈话中的另一个参加者即本文才能说话。只有通过解释者,本文的文字符号才能转变成意义。也只有通过这样重新转入理解的活动,本文所说的内容才能表达出来。这种情况就像真正的谈话一样,在谈话中共同的东西乃在于把谈话者互相联系起来,这里则是把本文和解释者彼此联系起来。因此,正如口译者在谈话中只有参与到所谈论的事情之中才可能达到理解一样,解释者在面对本文时也有一个不可或缺的前提条件,即他必须参与到本文的意义之中。

因此,说有一种诠释学的谈话,这是完全正确的。但这就会引出以下的结论,即诠释学谈话必须像真正的谈话一样力求获得一种共同的语言,但这种共同语言的获得过程却并不像在谈话中那样只是为了达到相互了解的目的而对某种工具的准备过程,而是与理解和相互了解的过程本身正好相合。而且,在这种“谈话”的参加者之间也像两个人之间一样存在着一种交往(Kommunikation),而这种交往并非仅仅是适应(Anpassung)。本文表述了一件事情,但本文之所以能表述一件事情归根到底是解释者的功劳。本文和解释者双方对此都出了一份力量。

因此,我们不能把本文所具有的意义等同于一种一成不变的固定的观点,这种观点向企图理解的人只提出这样一个问题,

① 德罗伊森:《历史学》,休伯纳编,1937年,第63页。

392 即对方怎么能持有这样一种荒唐的意见。在这个意义上我们可以说,在理解中所涉及的完全不是一种试图重构本文原义的“历史的理解”。我们所指的其实乃是理解本文本身。但这就是说,在重新唤起本文意义的过程中解释者自己的思想总是已经参与了进去。就此而言,解释者自己的视域具有决定性作用,但这种视域却又不像人们所坚持或贯彻的那种自己的观点,它乃是更像一种我们可发挥作用或进行冒险的意见或可能性,并以此帮助我们真正占有本文所说的内容。我们在前面已把这一点描述为视域融合(Horizontverschmelzung)。现在我们在这里认识到一种谈话的进行方式(Vollzugsform des Gesprächs),在这种谈话中得到表述的事情并非仅仅是我的意见或我的作者的意见,而是一件共同的事情。

对于谈话的语言性在所有理解里所具有的这种重要意义的认识,我们应当归功于德国浪漫主义派。德国浪漫主义派曾告诉我们,理解(Verstehen)和解释(Auslegung)归根到底是同一回事。正是通过这种认识,解释这一概念才正像我们所见的那样从它在18世纪所具有的教育性的附属意义上升到一个重要的地位,这个地位我们可以说是语言问题对于哲学探究取得根本意义的关键地位。

自从浪漫主义派产生以来,我们不再这样想理解问题,好像当我们缺乏直接的理解时我们是通过一些进行解释的概念而达到理解的,而这些概念是我们按照需要从它们原来所处的语言贮存室中取出的^[288]。其实,语言就是理解本身得以进行的普遍媒介。理解的进行方式就是解释。这种说法并非意指不存在特别的表述问题。本文的语言和解释者的语言之间的区别,或者说把翻译者同原文相隔开的语言鸿沟,并不是无足轻重的问题。恰好相反,语言表达问题实际上已经是理解本身的问题。一切

理解都是解释(Auslegung),而一切解释都是通过语言的媒介而进行的,这种语言媒介既要使对象表述出来,同时又是解释者自己的语言。

因此,诠释学现象就表现为思维和讲话这一普遍关系的特殊情况,它们之间谜一般的内在性甚至导致语言隐匿在思维之中。解释就像谈话一样是一个封闭在问答辩证法中的圆圈。通过语言媒介而进行的、因而我们在解释本文的情况中可以称之为谈话的乃是一种真正历史的生命关系。理解的语言性是效果历史意识的具象化。

393

语言性和理解之间的本质关系首先是以这种方式来表示的,即流传物的本质就在于通过语言的媒介而存在,因此最好的解释对象就是具有语言性质的东西。

a) 语言性作为诠释学对象之规定

流传物的本质通过语言性而得到标志,这具有其诠释学的后果。理解语言流传物相对于理解其他流传物具有特有的优势。虽然语言流传物在直观的直接性这方面不如造型艺术的文物。但语言流传物缺乏直接性并不是一种缺陷,相反,在这种表面的缺陷中,在一切“本文”的抽象的陌生性中却以特有的方式表现出一切语言都属于理解的先行性质。语言流传物是真正意义上的流传物,这就是说,语言流传物并非仅仅是些留存下来的东西,我们的任务只是把它们仅作为过去的残留物加以研究和解释。凡以语言流传物的方式传到我们手中的东西并不是残留下来的(übriggeblieben),而是被递交给我们的(übergeben),也就是说,它是被诉说给我们(uns gesagt)——不管它是神话、传说、风俗、习俗得以生存的直接重说的形式,还是以文字流传物

的形式,在文字流传物中,其文字符号对一切懂得阅读它们的读者都是同样直接确定的。

流传物的本质以语言性作为标志,这一事实显然在流传物是一种文字流传物的情况中达到其完全的诠释学意义。语言在文字中是与其实现过程相脱离的。以文字形式流传下来的一切东西对于一切时代都是同时代的。在文字流传物中具有一种独特的过去和现代并存的形式,因为现代的意识对于一切文字流传物都有一种自由对待的可能性。进行理解的意识不再依赖那种所谓使过去的消息同现代进行中介的再说,而是在直接转向文字流传物中获得一种移动和扩展自己视域的真正可能性,并以此在一种根本深层的度向上使自己的世界得以充实。对文字流传物的精神占有(Aneignung)甚至超过了那种在陌生语言世界中进行漫游和历险的经验。钻研陌生语言和文学的读者每时每刻都保持着返回自身的自由运动,因此,他们总是这样地同时处于一切地方。

394

文字流传物并不是某个过去世界的残留物,它们总是超越这个世界而进入到它们所陈述的意义领域。正是语词的理想性(Idealität)使一切语言性的东西超越了其他以往残存物所具有的那种有限的和暂时的规定性。因此,流传物的承载者决不是那种作为以往时代证据的手书,而是记忆的持续。正是通过记忆的持续,流传物才成为我们世界的一部分,并使它所传介的内容直接地表达出来。凡我们取得文字流传物的地方,我们所认识的就不仅仅是些个别的事物,而是以其普遍的世界关系展现给我们的以往的人性(ein vergangenes Menschentum)本身。因此,如果我们对于某种文化根本不占有其语言流传物,而只占有无言的文物,那么我们对这种文化的理解就是非常不可靠的和残缺不全的,而我们也不把这种关于过去

的信息称为历史。与此相反,本文却总是让总体得到表述。某些似乎是简直不可理解的无意义的笔划——当被认作为可解释的文字时,就突然从自身出发表现得最可理解,甚至当其上下文联系被理解为完整的联系时,它们还能纠正不完善流传物的偶然性。

因此,文字固定的本文提出了真正的诠释学任务。文字性(Schriftlichkeit)就是自我陌生性(Selbstentfremdung)。所以,对这种自我陌生性的克服,也就是对本文的阅读,乃是理解的最高任务。甚至可以说,只有当我们能够把本文转换成语言的时候,我们才能正确地理解和解释某种碑文的纯符号成分。但这种把本文转换成语言的活动——我们可以回想到——总是同时也产生一种与被意指的东西、即被谈论的事物的关系。理解过程在此是完全活动于那种由语言流传物所传介的意义域之内。因此,对于某块碑文来说,只有当事先存在有(作为正确前提的)辨译的情况下才提出诠释学的任务。而非文字性的文物则只是在扩展的意义上才算提出一种诠释学的任务。因为这些文物并非从其本身就可理解。它们所意味的东西乃是一个对其进行解释的问题,而不是其字面的辨译和理解。

语言在文字性中获得其真正的精神性,因为理解的意识面对文字流传物才达到它的完全自主性。理解的意识在其存在中无须依赖任何东西。因此阅读的意识潜在地占据着理解意识的历史。“语文学”(Philologie)这个概念本来的意思是指对说话的爱好的,然而随着文字文化的产生,这个概念就完全转变成包容一切的阅读艺术,并丧失了这个概念原本所具有的与讲话和论证的关连。阅读的意识必然是历史的意识,是同历史流传物进行自由交往的意识。因此,当我们像黑格尔一样把历史的开端等同于某种求流传的意愿的产生,等同于某种求“思念

持存”的意愿的产生,那是很有道理的。^①文字性决不是对于口头流传物的发展在质上并无改变的纯粹偶然的情况或纯粹的补充。追求延续、追求持存的意愿当然也可以无须文字而存在。但只有文字流传物才能同已经成为生命残余物的纯粹持存相分离,虽然现今此在可以从这种残余物出发有所补充地推知以往此在。

碑文这一类流传物并不是从一开始就加入了我们称之为文学的自由流传物形式,因为它依赖于残余物的存在,不管它们是石料的或者是其他材料的残余物。追求持存的意愿要为自己创造固有的延续形式,也就是我们称之为文学的东西,这对于一切通过抄件而到达我们手中的流传物却是完全适合的。文学中所存在的并非仅仅是些纪念碑或符号的东西。所谓文学其实都与一切时代有一种特有的同时性。所谓理解文学首先不是指推知过去的生活,而是指当代对所讲述的内容的参与(*gegenwärtige Teilhabe an Gesagtem*)。因此,这里根本不涉及两个人之间的关系,例如读者和作者之间的关系(作者也许是读者完全不认识的),而是涉及到对本文向我们所作的传达的参与。凡在我们理解的地方,那里文学作品中所讲内容的意义就完全不依赖于我们是否能从流传物中对作者构成一种形象,或者对流传物作某种源泉的历史阐明是否就是我们的愿望。

在此我们回想起一件事实,即诠释学本来的任务或首要的任务就是理解本文。正是施莱尔马赫才降低了文字的固定性对于诠释学问题所具有的本质重要性,因为他在口头讲述中——这是他真正所完成的工作——发现了存在着理解问题。我们在

① 黑格尔:《历史中的理性》(拉松版),第145页。

前面已经讲过,^①施莱尔马赫带进诠释学中的心理学转向如何关闭了诠释学现象原本有的历史度向。实际上,文字性对于诠释学现象之所以具有中心的意义,只是因为文字中同书写者或作者的分离有如同某个收信人或读者的姓名的分离一样,乃使自己达到了一种自身的此在。因此以文字形式固定下来的东西就在一切人眼前提升到一种意义域之中,而每一个能阅读它的人都同时参与到这个意义域之中。

与言语性相比,文字性显然是第二性的现象。文字的符号语言总要归结到真正的讲话语言。但是,语言能够被书写这一点对于语言的本质却决非第二性的。语言之所以能被书写,其根据就在于讲话本身加入了讲话中所传达的纯粹的意义理想性,而在文字中被讲出的这种意义却是纯粹自为的、完全脱离了一切表达和传告的情感因素。我们将不把某一本文理解为生命的表达,而是对它所说的内容进行理解。文字性乃是语言的抽象理想性。因此,文字记录的意义从根本上说是可辨认的和可复述的。在复述中所同一的只是在文字记录中真正记下的东西。这就同时清楚地表明,这里所说的复述并不是严格意义上的复述。复述所指的并不是归结到最早讲出或写下某种东西的原始意蕴。阅读的理解并不是重复某些以往的东西,而是参与了一种当前的意义。

文字性所具有的方法上的优点在于,在文字这里诠释学问题脱离了一切心理学因素而纯粹地显露出来。在我们眼里和对于我们的目的来说,表现为方法优点的东西当然同时也是一种特殊弱点的表现,这种弱点更多表现了文字的特征而不是讲话的特征。如果我们认识了一切文字的弱点,那么理解的任务就

① 参阅本书第 189 页以下,第 302 页以下。

会特别清楚地被提出来。对此我们只要再一次回想到柏拉图这位先驱。柏拉图认为文字固有的弱点在于,如果书写的文字有意或无意地陷入了误解,那就无人能够帮助它。^①

397

柏拉图在文字的无助性中显然发现了一种比讲话所具有的还更严重的弱点(to asthenes tōn Logōn),当他要求辩证法以帮助讲话的弱点时,他却声称文字是毫无希望的,这当然是一种讽刺性的夸张,借助这种夸张柏拉图掩盖了他自己的文字作品和他自己的艺术。实际上书写与讲话所遇到的麻烦是相同的。正如在说话中存在着现象的艺术和真正思维的艺术——诡辩术和辩证法——的相互对应,同样也存在相对应的两种书写艺术,其中一种书写艺术为诡辩术服务,另一种为辩证法思维服务。确实存在着一种能够帮助思维的书写艺术,归属于这种艺术之下的就是理解的艺术,它也给书写下的东西提供同样的帮助。

正如我们已经说过,一切文字性的东西都是一种异化了的讲话,因此它们需要把符号转换成讲话和意义。正因为通过文字性就使意义遭受到一种自我异化,因此把文字符号转换成讲话和意义就提出了真正的诠释学任务。所说内容的意义应当纯粹根据依文字符号而流传的字词(Wortlaut)重新表达出来。与所说出的话语相反,对文字的解释没有任何其他的辅助手段。因此,这里在某种特殊的意义上取决于书写的“艺术”。^②被说出的话语以令人吃惊的程度从自身出发解释自身,既可以通过说话方式、声音、速度等等,同时也可以通过说话时的环境。^③

① 柏拉图:第七封书信,第341C、344C页和《斐德罗篇》第275页。

② “讲话”和“书写”、朗读风格和文字固定物所需的高一级风格要求之间的巨大区别就基于这一事实。

③ 基彭贝格(Kippenberg)曾讲过,里尔克^[289]有一天朗读一首杜依诺斯哀歌,听众根本未觉察该诗的难度。

然而,同样也存在所谓能从自身出发阅读自身的文字写下的东西。两个伟大的德国哲学著作家席勒和费希特所进行的关于哲学中的精神和字母的重要争论就是从这个事实出发的。^①在我看来,很值得我们注意的是,由于这两人所使用的美学标准不同,这场争论是不可能得到平息的。这里所涉及的问题从根本上说并不是所谓优美风格的美学问题,而是一个诠释学问题。如何激起读者的思想并使其取得创造性活动的写作“艺术”很少同传统的修辞学或美学的艺术手段有关。毋宁说,它完全关系到人们如何被引到共同思考文中所想的内容。写作的“艺术”在这里根本不能作如此理解和注意。写作的艺术如同讲话的艺术一样本身并不是目的,因此也不是诠释学努力的根本对象。理解完全是被事情拖入它的轨道的。因此,对于理解的任务来说,含糊地思考以及“糟糕”地写作并不是足以使诠释学艺术得以显示其全部荣耀的卓越例子,而是相反,它们乃是诠释学成功的根本前提、即所指意义的单义性发生动摇的模棱两可情况。

398

一切文字性的东西都要求能从自身出发被唤入讲说的语言中,这种意义自主的要求得到极大的强调,甚至一种真正的朗读,例如诗人朗读自己写的诗,如果听众的注意力从作为理解者的我们所真正对准的焦点偏离开,也会显出某种疑惑。对本文的解释正因为要依赖于该本文真正意义的传达,所以对本文的这种解释已经受制于一种实际的模式。这就是柏拉图的辩证法所提出的要求,它试图使逻各斯作为这个目的而发挥作用并超越实际谈话的参加者。的确,文字的特殊弱点,亦即文字相对于生动的谈话更加需要帮助这种弱点也有其另外的一面,即它使

^① 参见费希特书信,该信收入费希特《论哲学中的精神和字母》(《费希特书信集》,第2卷,第5章)。

理解的辩证任务加倍清楚地显露出来。因此,在文字中就像谈话时一样,理解必须寻求增强被说出的话的意义。在本文中所说的内容必须同加于它身上的一切关联相分离,并且必须在对它才惟一有效的完全的理想性中被把握。正因为文字的固定化使陈述的意义同陈述的人完全相分离,所以它就使得进行理解的读者重新成为它的真理要求的辩护人。读者也就在它的一切有效性中得知向他诉说和他所理解的东西。读者所理解的已经不仅仅是一种陌生的意见——它总已经是可能的真理。这就是通过把所说的东西同说话者相分离、把文字所赋予的持存同时间延续相分离所产生的结果。如果像本书前面所曾指出过的那样,^①不习惯于阅读的人根本不曾怀疑过写下的东西可能是错的,因为他们来说一切文字的东西就像一件文本一样本身就是可信的,那么这是有其更深的诠释学根据的。

一切文字的东西实际上是更主要的诠释学对象。我们在外语以及翻译问题等例子中所说明的一切也在阅读的自主性上得以证实:理解并不是心理的转化。理解的意义视域既不能完全由作者本来头脑中的想法所限制,也不能由本文原来写给其看的读者的视域所限制。

我们不该在本文中置入作者和原来的读者未曾想到的内容,这种说法最初听起来好像是一种受到普遍承认的合理的诠释学规则。其实这条规则只有在很极端的情况下才能被应用。因为本文不能被理解成作者主观性的生动表现。某一本文的意义不能从作者的主观性出发找到它的范围。而且,不仅把某一本文的意义限制在作者“真实的”思想上是大有问题的,就是我们为了试图客观地规定某一本文的意义而把它理解成同时代人

^① 参见本书第 277 页。

之间的谈话并把它关联到它原来的读者——这是施莱尔马赫的基本假定——我们还是不能跳出一种偶然界限。同时代的读者 (Adresse) 这个概念只能要求某种有限的批判效果。因为究竟什么叫同时代？前天的听众和后天的听众都总是属于我们把他们当作同时代人向之说话的人。我们该如何确定出后天的界限，从而把某个后天的读者划在界限之外？什么叫同时代人？鉴于昨天和后天之间的这种多方面的混淆，某一本文的真理要求又是什么？所谓原来的读者这个概念完全是未经澄清的抽象。

我们关于文字流传物本质的观点还包含着彻底反对原来读者这一概念在诠释学里的合法性。我们已经看到，文学如何通过求传交的意愿所规定。进行抄写和传交的人想的总是他的同时代人。因此，参考原来的读者看起来就像参考作者的意义一样只是表现了一种很粗糙的历史-诠释学规则，这种规则不能真正划定本文的意义域。通过文字固定下来的东西已经同它的起源和原作者的关联相脱离，并向新的关系积极地开放。像作者的意见或原来读者的理解这样的规范概念实际上只代表一种空位 (eine leere Stelle)，而这空位需不断地由具体理解场合所填补。

b) 语言性作为诠释学过程之规定

我们由此进入语言性和理解之关系得以表现的第二层领域。不仅是流传物这种优越的理解对象是具有语言性的——就是理解本身也同语言性有着根本的联系。我们据以出发的命题是，理解就已经是解释 (Auslegung)，因为理解构造了本文的意见得以起作用的诠释学视域。但为能使某一本文的意见以其实际内容表达出来，我们就必须把这种意见翻译成我们的语言，但这

也就是说,我们把它置于同我们得以进行语言活动的整个可能意见的关系中。我们已经从适合于诠释学现象的问题这一绝好的角度研究了可能性意见整体的逻辑结构。如果说我们现在研究的是一切理解的语言性,那么我们只是从另外角度重新表达了我们在问答辩证法中业已指明的内容。

这样,我们就进入了历史科学占统治地位的观点所普遍忽视的领域。因为历史学家一般在选择他用来描述其研究对象的历史特点的概念时都未曾对这些概念的来源及其正确性作明确的反思。他只遵循自己的实际利益而没有考虑过,他在由自己选择的概念中所发现的描述能力对他自己的见解可能是极其糟糕的,因为这些概念把历史上陌生的东西混同于熟悉的东西,并在作最不带偏见的解释时已经把对象的异在纳入自己的前概念之中。因此尽管历史学家遵循一切科学的方法论,他还是和一切其他人的态度一样,他们作为时代的产儿无疑是受到自己时代前概念和前见的控制。^①

只要历史学家不承认他的这种天真性,他无疑就不可能达到事物所要求的反思水平。如果他开始意识到这种疑难因而提出要求,要人们在历史的理解中排除自己的概念而只在被理解时代的概念中进行思维,那么他的天真就真的不可救药了。^②这种要求听起来像是历史意识一贯的要求,实际上对每一个有思考能力的读者来说只是一种天真的幻想。这种要求的天真性并不在于说历史意识的这种要求和决心是不可能实现的,因为解

① 参见本书第 367 页,特别参见《弗里德里希·施莱格爾箴言集》。

② 参见我关于 H·罗斯(Rose)的著作《作为西方思维形式的古典主义》(格诺蒙,1940年)第 433 页以下的评论见我的著作集,第 5 卷,第 353—356 页。我后来发现,我在 1931 年的《柏拉图的辩证伦理学》的方法论导论中已含蓄地进行了相同的批判[见我的著作集,第 5 卷,第 6—14 页]。

释者不可能完全达到把自己排除掉的这一理想。而这将总是还意味着,这种理想只是我们必须尽可能地接近的合理的理想。历史意识想从某个时代本身的概念出发理解这个时代的这一合法要求所真正意味的却完全是另外的意思。所谓排除当代概念的要求所指的并不是天真地使自己置身于过去。不如说这种要求本质上是个相对的要求,只有当其涉及到自己的概念时才有意义。如果历史意识为了要达到理解而想排除掉使理解惟一可能实现的东西,那它就搞错了。所谓历史地思维实际上就是说,如果我们试图用过去的概念进行思维,我们就必须进行那种在过去的概念身上所发生过的转化。历史地思维总是已经包含着过去的概念和我们自己的思想之间的一种中介。企图在解释时避免运用自己的概念,这不仅是不可可能的,而且显然也是一种妄想。所谓解释(Auslegung)正在于:让自己的前概念发生作用,从而使本文的意思真正为我们表述出来。

我们在分析诠释学过程时已经把解释视域的获得认作一种视域融合。这一点现在也被解释的语言性这一点加以证明。本文应该通过解释而得到表述。如果本文或书籍不以其他人也可理解的语言说话,那么它们就不可能说话。因此,如果解释真正地想把本文加以表述,它就必须寻找正确的语言。所以我们之所以决不可能有一种所谓正确的“自在的”解释,就是因为一切解释都只同本文本身有关。流传物的历史生命力就在于它一直依赖于新的同化(Aneignung)和解释(Auslegung)。正确的“自在的”解释也许是一种毫无思想的理想,它认错了流传物的本质。一切解释都必须受制于它所从属的诠释学境况。

同境况相联系决不是说,一切解释都必然会提出的正确性要求将一定消溶于主观性和偶然性之中。我们并没有倒退到浪漫主义的认识观后面去,虽然诠释学问题正是通过浪漫主义

的认识观才清除了一切偶然的动机。对我们来说,解释同样也不是一种教育行为,而是理解本身的实现,理解不仅仅对于我们正为之解释的对方来说,同样也对于解释者本人来说,只有在解释的语言表达性中才能实现。由于一切解释都具有语言性,因此在一切解释中也显然包括同他者的可能关系。如果在说话中不同时包括说话者和听说话的人,这就不可能有任何说话。这也同样适用于诠释学过程。但这种关系却并非以有意识地顺应某种教育境况的方式规定解释性的理解过程,相反,这种过程只不过是意义本身的具体化。我想到我们曾经怎样让完全从诠释学中被排除掉的应用因素重新发挥作用的。我们已经看到:所谓理解某一本文总是指,把这一本文运用到我们身上。我们知道,尽管某一本文总是肯定可以作另外的理解,但它仍是在以前表现为其他面目的同一件本文。于是一切解释的真理要求根本不是相对的这一点就显得很清楚了。因为一切解释本质上都同语言性相适应。理解通过解释而获得的语言表达性并没有在被理解的和被解释的对象之外再造出第二种意义。进行解释的概念在理解中根本不是主题性的,而是命定要消逝在由它们解释地表达出来的内容之后。听起来这种说法有点矛盾,即一种解释只有在它能以这种方式让自身消逝才是一种正确的解释。然而它同时又必须以注定要消逝的形式表现出来。理解的可能性就依赖于这种进行中介的解释的可能性。

这也适用于直接产生理解的情况以及不存在明显解释的情况。因为即使在这些理解的情况中也有一点,即解释必须是可能的。但这意味着,解释是潜在地包含于理解过程中。解释只是使理解得到明显的证明。解释并不是借以引出理解的一种手段,相反,解释倒是进入被理解的内容之中。我们可以回忆,这

并非仅仅指本文的含义(Sinnmeinung)可以统一地被思考,而是指本文所陈述的事情也将由此得到表述。解释似乎是把事情搁在语词的天平上。——这种论断的普遍性如今经历了一些能间接证明这种普遍性的有特色的变化。凡是我們須理解和解释语言性本文的地方,以语言为媒介的解释就清楚地表明理解到底是怎么一回事:理解就是这样一种对所谈的东西进行同化的过程(eine solche Aneignung des Gesagten),以使它成为自身的東西。语言的解释就是一般解释的形式。因此,即使要解释的东西不具有语言的性质,并非本文,而是一件绘画品或音乐作品,那里也还是存在着解释。我们只要不被那些虽说不是语言性的、但实际上却以语言性为前提的解释形式搞混淆就行了。例如我们可以通过对比的手段来说明一些问题,比如我们可以把两幅画并列在一起,或依次朗读两首诗,从而使其中的一幅画或一首诗对另一幅画或另一首诗进行解释。在这种情况下,指示性的展示似乎是排除语言解释的。但这实际上意味着这种展示乃是语言性解释的另一种形式。在被指示的东西中存在着解释的相反现象(Widerschein),它把指示用作某种直观的缩写。正如翻译概括了解释的结果,对本文正确的朗读必然已经决定了解释问题(因为我们只能朗诵我们已经理解了的東西)一样,指示在同样意义上也是一种解释。理解和解释以一种不可分开的方式彼此交织在一起。

403

与一切解释(Auslegung)都进入理解这一点相联系的是,解释(Interpretation)概念不仅被应用于科学的解释,同时也被应用于艺术的再现(Reproduktion),例如音乐或戏剧的演出。我们在上面已经指出,这种再现并不是在原作之外的第二种独立作品,而是让艺术品真正达到它的表现。使音乐本文或某个剧本得以存在的符号文字也只有在这种再现中才能得以兑现。朗读也是

这一类的过程,亦即在一种新的直接性中唤起本文和转换本文。^①

但由此可以推知,这一点也肯定适用于一切默读的理解。从根本上看阅读就总是已包含着解释。因此我们就不该说,阅读的理解是一种内心的演出,在这种演出中艺术品就如在众目睽睽的演出中一样地具有独立的存在——虽然留驻于心理内部的秘密性之中。我们倒是应该反过来说,在外部的时间和空间中进行的演出同艺术品相比实际上根本不具有独立的存在,而只有在派生的审美区分中才能获得这种存在。从诠释学观点来看,音乐或诗歌通过演出而得到的解释与通过阅读对本文的理解并没有什么区别:理解总是包含着解释。语文学家所做的工作同样在于使本文变得可以阅读和理解,也就是说,确保我们正确阅读和理解本文。因此,在一件作品通过再现而得到的解释与语文学家所作的解释之间并无原则差别。进行再现的艺术家尽管可以把语文学家以语词所作的解释的正当性感受为无足轻重的,并作为非艺术性的解释加以否认——但他决不可能想去否认再现性的解释从根本上说具有这种正当性。进行再现的艺术家必然也希望自己的观点是正确的、令人信服的,他也不会否认自己与眼前的本文之间的联系。但这种本文也就是给科学的解释者提出任务的本文。因此,进行再现的艺术家决不可能从根本上反对以下的说法,即他自己的、以再现性的解释表现出来的对作品的理解可以被重新理解,亦即可以通过解释而得到证明,而且这种解释将以语言的形式进行。这种解释也不是意义

404

① [关于“阅读”和“再现”的区别请参阅我的著作集第2卷“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”,第3—23页,以及那卷中刊登的论文“本文和解释”,第330页以下。]

的新创造。与此相应的是,它作为一种解释又将重新消逝并在理解的直接性中保持它的真理性。

对解释和理解之间内在关联性的认识也将导致去摧毁以天才说美学为标志的艺术家和认识者所曾进行并正在进行的那种错误的对待直接性的浪漫主义观点。解释不可能替代被解释的作品。例如它不可能通过自己陈述的诗意力量而吸引别人对自己的注意。我们宁可说解释具有一种根本的偶然性。这一点不仅适用于作解释的语词,同样也适用于再现性的解释。解释的语词总具有某些偶然因素,因为它受诠释学的问题所推动,这不仅是由于在启蒙时代人们曾经把解释限制在教育的目的上,而且也因为理解总是一种真正的事件。^①同样,作为再现性的解释从某种根本意义上说来也是偶然的,这就是说,并非唯有当人们为了教导的目的而过分夸张地进行表演、示范、翻译或朗读时它才显出偶然性。因为在这种情况下,再现在特殊的、指示的意义上就是解释,也就是说它在自身中包括了一种故意的夸张和重点的突出,而这一点实际上与其他一切再现性的解释并未构成根本性的不同,而只形成程度的差别。尽管诗歌或音乐作品是通过演出才获得戏剧性的表现,但每次演出都有其重点。因此,这种故意的强调与为了教育目的而进行的强调之间区别并不大。一切演出都是解释。在一切解释中都有重点的突出。

只是因为演出并没有持续性的存在,并将消逝在它再现出的作品之中,故这个事实就显得不很明显。不过,如果我们从绘画艺术中举出一些相似的例子,例如由一个伟大的艺术家临摹某个古典大师的绘画,我们就会在其中发现同样突出重点的解释。同样我们也可以在重放老电影时判断出这种特有的效果,

^① 参见本书第312页以下[以及我的著作集,第2卷,第4部分的论文]。

或者在一部对某人说来记忆犹新的电影直接重放时产生这种特有的效果：电影的一切情节都显得特别清楚。——这就很好地证明，我们在每一次再现时都谈论着作为这种再现之基础的某种观点，而这种观点肯定能够表明其正确。这种观点从总体上说是由上千种都愿成为正确的小决定组成的。论证性的证明和解释无须成为艺术家自己的事情；此外，语言解释的明显性基本上只具有大致的正确性，并将在本质上不及“艺术家的”再现所能达到的完整表现——不过一切理解同解释的内在联系以及语词解释的基本可能性在这里都未触及。

我们声称语言性所具有的根本优越性必须正确地加以理解。语言显然很少能够表达我们的感觉。面对着艺术品动人心魄的存在，用语言去把握它向我们诉说的内容这个任务显得好像是从毫无希望的远方所进行的一项无止境的工作。这样就能激起一种对语言的批判，即我们的理解欲望和理解能力总是不断地越出业已达到的任何陈述。但仅仅这一点却无法改变语言性所具有的根本优越性。我们的认识能力看起来比语言赋予我们的表达能力更具有个体性。面对语言据以强迫理解纳入束缚我们的确实图式这种社会所造成的统一倾向（*Einebnungstendenz*），我们的求知意志试图批判地摆脱这种图式化和前把握性（*Vorgreiflichkeit*）。但我们对于语言所要求的批判性考虑却与语言表达的习惯根本没有关系，而是同反映在语言中的意见的习惯有关。因此它根本不反对理解与语言性之间的本质联系。实际上它倾向于证明这种本质联系本身。因为一切这样的批判，即为了理解而超越我们陈述的图式都在语言形式中再一次找到它的表现。就此而言，语言胜过了所有对它管辖权的反对。语言的普遍性与理性的普遍性同步。诠释学意识在这里只涉及那种构成语言和理性一般关系的東西。如果一切理解都与其可能

的解释处于一种必然的等值关系,如果理解根本就没有界限,那么理解在解释中所经验到的语言性把握也必然会在自身中具有一种克服一切限制的无限性。语言就是理性本身的语言。

这种说法肯定会使人感到犹豫。因为这就使得语言同理性、但也就是说同它所命名的事物之间的关系如此密切,从而使以下事实变得扑朔迷离,即为何还会存在许多不同的语言,而且这些语言都似乎同样与理性和事物有着密切的关系。谁在语言中生活,谁就被他使用的语词与他意指的事物之间不可超越的适应性所充满。看起来陌生语言的其他语词决不可能同样恰当地命名同一个事物。合适的语词似乎总只能是自己的语词和唯一的语词,这样所意指的事实才可能是同样的事实。翻译的烦恼归根到底就在于,原文的语词和所指的内容似乎不可分离,因此为要使某一本文可以被理解,我们就必须经常对它作详尽的解释性的改变,而不是对它翻译。我们的历史意识越是敏感,就越能感觉到外语的不可翻译性。但这样一来所谓语词和事物间的内在一致性就成了一种诠释学丑闻。因为,假如我们以这样的方式被关闭在我们所说的语言中,那怎么可能去理解一件陌生的流传物呢?

406

我们有必要识破这种论证过程的假象。实际上我们历史意识的敏感性所证明的恰好相反。理解和解释的努力总是有意义的。在这种努力中显示了理性借以超越一切现存语言之限制的高超的普遍性。诠释学经验是调整的经验,思维的理性正是通过这种调整经验而摆脱语言的樊篱,尽管理性本身乃是语言性地构造出来的。

从这种观点看,则语言问题立刻就不具有语言哲学(Sprachphilosophie)所追问的那种意义。当然,语言科学所感兴趣的语言的多样性也给我们提出了一个问题。但这个问题仅仅是问,

尽管每一种语言都与其他语言有着千差万别,它为何还能够讲述它想讲述的一切东西。语言科学所教导我们的就是说,一切语言都以它自己的方式做到这一点。从我们这方面所提的问题则是,在说话方式的这种多样性中是如何会到处具有思维和说话之间的这种一致性,以致一切文字流传物都可以从根本上得到理解。因此,我们感兴趣的与语言科学试图研究的恰好相反。

语言和思维的内在一致性同样是语言科学据以出发的前提。只有通过这个前提,语言科学才能成为一门科学。因为只有存在这种一致性,研究者借以使语言成为对象的那种抽象对于他们来说才有意义。正是通过同传统的神学偏见和理性主义偏见决裂,赫尔德和洪堡才能把语言看作世界观。由于他们承认思维和语言之间的一致性,他们才提出比较这种一致性的各种形式的任务。我们现在也从同样的观点出发,但我们走的却是相反的道路。我们试图不顾说话方式所具有的千差万别而坚持思维和语言之间不可消解的统一性,这种统一性在诠释学现象中则表现为理解和解释的统一性。

因此,我们在这里所追问的问题就是一切理解的概念性(Begrifflichkeit)。这个问题只有从表面看来才是个不关紧要的次要问题。我们已经看到,概念性的解释就是诠释学经验本身的进行方式。因此,这里所提的问题也是很困难的。解释者并不知道他把自己和自己的概念都带入了解释之中。解释者的思想完全成为语言表述的一个部分,因此他根本不会把语言表述作为一个对象。这样我们就可以理解,诠释学过程的这一个方面何以一直未曾被人注意。而且更有甚者,不恰当的语言理论还混淆了实际真相。显而易见,把语词和概念看作现存准备好的工具这种工具主义的符号理论误解了诠释学现象。如果我们固守语词和话语中所发生的、尤其是精神科学同流传物进行的

谈话中所发生的情况,则我们就必须承认,在这些过程中不断地进行着概念的构成。这并不是说,解释者使用了新的或不习惯的语词。但运用习惯的语词却不产生于逻辑归属活动,而个别性就是通过这种逻辑归属而归到概念的一般性之中的。我们可以回想到,理解总是包括一种运用因素,因此理解总是不断地继续进行概念的构成。如果我们想把与理解相连的语言性从所谓语言哲学的偏见中解放出来,我们就必须考虑到这一点。解释者运用语词和概念与工匠不同,工匠是在使用时拿起工具,用完就扔在一边。我们却必须认识到一切理解都同概念性具有内在的关联,并将拒斥一切不承认语词和事物之间内在一致性的理论。

而且情况可能还更为困难。我们所问的是,现代语言科学和语言哲学据以出发的语言概念究竟是否符合实际情况。最近,从语言科学方面所作的研究正确地指出,现代语言概念以一种语言意识为前提,而这种语言意识本身乃是一种历史的结果,它并不适用于历史开端时的语言概念,尤其不适用于希腊的语言概念。^①从古希腊时期对语言的完全无意识开始一直走到了近代把语言贬低为一种工具,这种同时包括了语言行为变化的意识产生过程才第一次有可能达到对“语言”本身进行独立的考察,也就是说,按照语言的形式,脱离一切内容,对语言进行独立的考察。

408

我们可以怀疑,语言行为和语言理论之间的关系是否这样就得到了正确的刻画——但无可怀疑的是,语言科学和语言哲学的工作前提是,只有语言形式才是它们惟一的论题。这里所

^① J·洛曼(Lohmann):《读书——语言哲学、语言历史和概念探究的研究》,第3卷,以及其他地方。

说的形式这个概念是否恰当?语言难道真的如卡西尔所说只是一种象征形式?如果说语言性包含了被卡西尔称为象征形式的一切东西,即神话、艺术、法律等等,这是否就算正确地评价了语言的特点呢?①

我们在分析诠释学现象的过程中遇到了语言性的普遍作用。诠释学现象通过揭露其语言性而获得绝对普遍的意义。理解和阐释都以特定的方式被归置到语言流传物之中。但与此同时它们又超越了这种关系,这不仅是因为一切人类文化的创造物,也包括非语言性的创造物,都可以用这种方式得到理解;更根本的是,一切合理智的东西一般都必然可以理解和阐释。这一点不仅适用于理解,同样也适用于语言。这两者不能仅仅被当作人们可以经验地研究的一种因素。这两者决不是纯粹的对象,相反,它们包括了一切可以成为对象的东西。②

如果我们认识了语言性和理解之间的根本联系,那我们就不能把那种从语言无意识经由语言意识再到低估语言价值的发展③认为是对历史过程的明显正确的描述。据我看来,这种图式不仅如它表明的那样,并不适合于语言理论的历史,它更不适合于活生生实现的语言生命本身。存在于讲话之中的活生生的语言,这种包括一切理解、甚至包括了本文解释者的理解的语言完全参与到思维或解释的过程之中,以致如果我们撇开语言传给我们的内容,而只想把语言作为形式来思考,那么我们手中

409

① 参见恩斯特·卡西尔:《象征概念的本质和作用》,1956年(首先包括在瓦尔堡图书馆出版的论文)。R·荷尼希斯瓦尔德(Hönigswald)的《哲学和语言》,1937年,附有对他的批判。

② 荷尼希斯瓦尔德这样说:语言并非仅仅是事实,它同时也是原则(《哲学和语言》,第448页)。

③ J·洛曼在《读书——语言哲学、语言历史和概念探究的研究》中这样描写这种发展。

可思考的东西就所剩无几了。语言无意识并未中止成为说话真正的存在方式。因此让我们把注意力转向希腊人,当语词和事物之间统治一切的统一性在他们眼中显得问题百出、疑虑重重时,他们对于我们称为语言的东西还没有找出一个词汇。我们还将把注意力转向中世纪的基督教思想,它从教义神学的兴趣出发重新思考了这种语词和事物统一的神秘性。

2. “语言”概念在西方思想史上的发展

a) 语言和逻各斯(Logos)^[290]

语词和事物之间的内在统一性对于一切远古的时代是这样的理所当然,以致某个真正的名称即使不被认为是这个名称的承载者的代表的话,它也至少被认为是这个名称的承载者的一个部分。对此富有特征的是,希腊文中指“语词”(Wort)的这个词 Onoma 同时也包含有“名称”(Name)的意思,尤其包含有“名字”(Eigename)即称呼(Rufname)的意思。语词首先被人们从名称的角度来理解。但名称乃由于某人这样称呼或他的名字就这样称呼,所以才成其为名称。名称附属于它的承载者。名称的正确性就是通过某人这样被称呼而得到证明。因此名称似乎属于存在本身。

希腊哲学正是开始于这样的认识,即语词仅仅是名称,也就是说,语词并不代表真正的存在。哲学问题正是通过名称而突破了原本的无争论的因袭观点。对语词的相信和怀疑就是希腊启蒙思想据以观察语词和事物之间关系的两种问题情况。通过这两种情况,名称从范例作用(Vorbild)走向了反面(Gegenbild,即从表现事物变成了替代事物)。^[291]名称是由人所给出,并且人

可以对之进行改变,这引起了对语词的真理性的怀疑。我们究竟能否谈论名称的正确性?难道我们肯定不能谈论语词的正确性?也就是说,我们肯定不能要求语词和事物的统一性?难道赫拉克利特这位所有古代思想家中最深邃的思想家不曾发现语词游戏的深刻含义?这就是柏拉图的《克拉底鲁篇》(Kratylos)得以产生的背景,柏拉图这篇著作是古希腊人关于语言问题的基本著作,它包含了该问题的全部范围,因此,我们仅仅不完整地认识的后期希腊人关于该问题的讨论几乎没有增加什么本质上不同的东西。^①

410

在柏拉图的《克拉底鲁篇》中所讨论的两种理论试图用不同的方式规定语词和事物的关系。传统的理论认为,通过协定和实践所取得的单义性的语言用法就是语词意义的惟一源泉。与之相反的理论则主张语词和事物之间具有一种自然的相符关系,而正确性(orthotēs)这个概念所指的就是这种相符关系。显然,这两种观点都比较极端,因此,在实际情况中,这两种观点根本不必互相排斥。不管怎样,说话的一个人是并不知道作为这种观点前提的语词的“正确性”这个问题的。

被我们称为“一般语言用法”的语言的存在方式给这两种理论都划定了界限,约定主义的界限在于:如果语言要想存在,我们就不能任意地改变语词的含义。“特定语言”的问题指出了这种重新命名所需的条件。《克拉底鲁篇》中的赫墨根尼自己举了一个例子:重新命名一个奴仆。^②奴仆生活世界的内在依赖性、

① 赫尔曼·施泰因塔尔(Hermann Steinthal)对这个问题的表述很有价值。见《特别顾及逻辑学的希腊和罗马语言科学史》,1864年。[目前最有代表性的著作是K·盖塞尔(Kaiser)的著作《柏拉图的〈克拉底鲁篇〉里的名称和事物》,海德堡,1974年,同时见《海德堡科学院论文集》,哲学历史学卷,1974年,第3期。]

② 见《克拉底鲁篇》,384d。

奴仆个人同他的职能的联系使得这种重新命名成为可能,而这种命名由于人对自己自为存在的要求、由于人要保全自己荣誉的要求本来是不可能做到的。孩子和情人同样也有“他们的”语言,通过这种语言,他们在只属于他们的世界中达到相互理解,但这也并不是由于任意的约定,而是由于一种语言习惯的形成。惟有世界的共同性——即使只是一个假扮的世界——才是“语言”的前提。

411 但是,相似性理论(Ähnlichkeitstheorie)的界限同样也是很明显的:我们不可能看着所指的事物而想着对语言进行批判,说语词并没有正确地反映事物。语言根本不像是一种我们可以操起使用的单纯工具,我们制造它是为了用它进行传达或作出区分。^①对语词的这两种解释都从语词的此在和使用上手(Zuhandensein)出发,并让事物作为事先意识到的自为存在。因此这两种解释从一开始就起步太晚。所以我们有必要追问,当柏拉图指出了这两种极端的论点内在的无根据性时,他是否想对这两种论点的共同前提提出疑问。在我看来,柏拉图的意图是很清楚的——由于人们一直把《克拉底鲁篇》误认为系统地讨论语言哲学的问题,因而这一点未能得到足够的强调:柏拉图想用当时关于语言理论的讨论指出,在语言中、在语言对正确性的要求中(orthotēs tōn onomatōn),是不可能达到实际真理的(alētheia tōn ontōn),因此我们必须不借助于语词(aneu tōn onomatōn)而纯粹从事物自身出发(auta ex heautōn)认识存在物(das seiende)。^②这样,问题就可以彻底地深化到一种新的层次。柏拉图所欲达到的辩证法显然要求思维单独依据于自身,并开启思维的真正对象,亦

① 见《克拉底鲁篇》,388c。

② 同上书,438d—439b。

即“理念”，从而克服语词的力量(*dynamis tōn onomatōn*)和语词在诡辩术中恶魔般的技术作用。语词的领域(*onomata*)被辩证法所超过，这当然不是说，真的有一种与语词没有关系的认识，而只是说，并不是语词开辟了通向真理的道路，恰好相反，语词的“恰当性”(*Angemessenheit*)只有从事物的知识出发才能得到判断。

我们将承认这一点，但同时又将感到有些不足：柏拉图显然在语词和事物的真正关系面前退缩了。柏拉图在这里解释了人们何以能知道某物是太大的问题，而在他真正讲到这种关系的地方，在他描述辩证法真正本性的地方，如在第7封书信的附录里^①，语言性只被说成是一种具有可疑的含糊性的外在因素。正如事物的感性现象一样，语言乃属于突出自身的表面之物(*proteionomena*)，真正的辩证法家必须对它弃置不顾。理念的纯粹思维，即所谓的 *Dianoia*，作为灵魂同自己的对话因而是沉默的(*aneu phōnēs*)。逻各斯^②就是从这种思维出发通过嘴而发出的声音之流(*rheuma dia tou stomatos meta phthongou*)。声音的可感性(*Versinnlichung*)并不要求自己的真理性，这是很显然的。毫无疑问，柏拉图并未考虑到，他视为灵魂自我对话的思维过程自身就包括一种语言的束缚性，而且当我们在第7封信中读到关于语言的束缚性时，它是同认知辩证法相联系的，亦即同认识的整个运动都指向一(*auto*)这种方式相联系的。如果说在第7封信中语言的束缚性得到了彻底的承认，那么它并不是真正在它的意义中出现。这种语言束缚性仅只是认识的一个因素，这种因素完全是从认识所指向的事物本身出发而显露在它的辩证的暂时性中的。因此，我们必须得出以下的结论，即柏拉图所谓的发现

① 见第7封信，第342页以下。

② 《智者篇》，263e, 264a。

理念过程比起诡辩派理论家的工作还更为彻底地掩盖了语言的真正本质,因为诡辩派理论家是在语言的使用和误用中发展他们自己的技巧(technē)的。

不管怎样,即使在柏拉图鉴于他的辩证法而最初超出《克拉底鲁篇》的讨论范围的地方,我们也未读到任何其他的同语言的关系,我们所读到的只是在这个范围内已经讨论过的关系:即语言是工具,是对来自于原型、事物本身这一类东西的描摹、制作和判断。因此,虽说柏拉图并未赋予语词的领域(onomata)以独立的认识功能,但他由于要求越出这个领域,他便进入了一种问题视域,而名称的“正确性”的探究就是在这—视域中得以提出的。柏拉图(例如在第7封信中)虽然也许对于名称的某种自然正确性并不想知道些什么,但他却在那里坚持把相等关系(homoiōn)作为尺度:摹本(Abbild)和原型(Urbild)对他来说甚至成为形而上学的模式,他用这种模式思考一切有关认识论范围内的事物。不管是工匠的艺术还是神圣的创世者的艺术,不管是演说家的艺术还是哲学辩证法家的艺术,都在用各自的工具描摹理念的真实存在。不过,距离(apēchei)总是存在的——尽管真正的辩证法家要为自己克服这种距离。真正的谈话要素总是语词(onoma和rhēma)——相同的语词,真理把自己隐身于这种语词之中,直至使自己变得不可辨认和完全的虚无。^①

如果我们从这种背景来考察《克拉底鲁篇》试图解决的关于“名称的正确性”的争执,那么在那里所讨论的理论就会突然具有一种超越柏拉图和他自己观点的兴趣。因为柏拉图笔下的苏格拉底证明无效的那两种理论并未在其完全的真理性中得到衡

① [关于摹仿请参阅本书前面第118页以下,以及亚里士多德在其《形而上学》A6,987b10—13中所证明的从“摹仿”(Mimesis)到“分有”(Methexis)的重要转变。]

量。约定论把语词的“正确性”归结为一种所谓的给定(Namengeben),把它等同于用一个名称来给事物命名。对这种理论说来,名称中显然不存在有对实际知识的要求——苏格拉底是这样论述这种较为冷静观点的辩护者的:他从真的逻各斯和假的逻各斯的区别出发,把逻各斯的成分,即语词也区分为真的和假的,并把命名(Nennen)作为说话的一个部分同在讲话中所发生的对存在(ousia)的发现相联系。^①这种论断同约定论的论点极为矛盾,因此很容易由此出发相反地演绎出一种对于真名称和正确给定名称具有标准性的“自然本性”。苏格拉底自己也承认,对名称的“正确性”作这样的理解,将会导致词源学的陶醉和最荒谬的结果。——不过,在他处理相反论点时(按照这种观点,语词具有自然属性)情况也是如此。如果我们期望这相反的理论将通过揭露它错误地从讲话的真理推断出语词的真理(对此我们在《智者篇》中可以读到实际的改正)而遭到反驳,那么我们将会感到失望。这种解释完全停留在“自然属性”理论的基本前提之内,亦即它依赖于相似性原则,而这种相似性原则只有通过逐步的限制才会清除:如果说名称的“正确性”真的只能以正确的、也就是说同事物相符合的名称找出过程为依据,那么就会像所有这种符合性一样,也会存在正确性的程度和层次。因此,如果一种只有较少正确性的名称仍然能描摹事物的概貌(typos),那么这个名称作为使用就已经足够了。^②但我们必须更为宽宏大量一些:如果某个词所发的声音同事物绝无丝毫相似之处,那么显然只有出自于习惯和约定才能被理解。——这样,相似性理论的整个原则就发生了动摇,并被比如表示数字的词

413

① 见《克拉底鲁篇》,385b,387c。

② 同上书,432a 以下。

这种例子所驳倒。在表示数字的词中根本不存在相似性,因为数字并不属于可见和可动的世界,因此,只有约定原则才对它适用。

这种对于自然属性理论(Physei-Theorie)的放弃显得很有和解性,也就是说,凡相似性原则(Ähnlichkeitsprinzip)不能适用的地方,约定原则(Konventionsprinzip)就必须作为补充而出现。柏拉图似乎认为,虽说相似性原则在应用时只是一种运用很自由的原则,但它却是一种理性的原则。在实际的语言运用中表现出来并单独构成语词正确性的约定和惯例虽然可能使用相似性原则,但它却未束缚于这一原则。^①这是一种很适中的观点,但它却包含着这样一个基本前提,即语词并不具有实际的认识意义——这种结论超越了整个语词的领域以及关于语词的正确性的问题而指向了事物的知识。显然,这才是柏拉图惟一所关心的东西。

414

然而,苏格拉底反对克拉底鲁的论证由于坚持找出名称(Namenfindung)和设立名称(Namenssetzung)的格式,从而压制了一系列不可能实现的观点。所谓语词是一种人们为了有教导性地并有区别地同事物打交道而设立的工具,也即一种或多或少地同其存在相符合、相适应的存在物,这种说法已经把探究语词本质的问题以一种很成问题的方式规定下来。这里所谈到的同事物打交道是把所意指的事物显现出来。语词只有把事物表达出来,也就是说只有当语词是一种表现(mimēsis)的时候,语词才是正确的。因此,语词所处理的决不是一种直接描摹意义上的摹仿式的表现,以致把声音或形象摹仿出来,相反,语词是存在(ousia),这种存在就是值得被称为存在(einai)的东西,它显然应

^① 见《克拉底鲁篇》,434e。

由语词把它显现出来。但我们要问的是,我们为此而在谈话中所使用的概念,即 *mimēma*(描摹),亦即被理解为 *mimēma*(描摹)的 *dēlōma*(开启)这个概念是否正确^[292]。

命名一个对象的语词之所以能按对象所是而命名,这是因为语词本身具有一种可以借以命名所意指东西的意义,但是这并非必然包含一种描摹关系。在 *mimēma*(描摹)的本质中肯定具有这一性质,即除了它表现自身之外,在它之中还表达了某种其他的东西。所以,纯粹的摹仿、“相像”(sein wie)总是已经包含了对摹仿和样本之间的存在距离进行反思的可能开端。但是,语词对事物的命名所用的方式比起相似性距离,即或多或少正确的描摹要更为内在、更具有精神性。当克拉底鲁对此表示反对时,他是非常正确的。当克拉底鲁说,只要一个词是词,它就必定是“正确的”词,正确的“合适的”词,他这种说法同样非常正确。如果情况不是这样,也就是说,如果词根本没有意义,那么词就只是一块单纯会发声音的矿石。^①在这种情况下,再谈论什么错误显然是毫无意义的。

当然,我们也很可能没有用正确的名称称呼某人,因为我们弄错了人,同样,我们也可能对某事未能使用“正确的词”,因为我们认错了这件事。但这并不是说语词错了,而是语词的使用不当。语词只是从表面看来才适合于它所描摹的事物。其实语词适合于另外的东西,而且只有这样它才是正确的。同样,如果有谁学习一门外语,并为了学习外语而去记词汇,亦即去记他所不认识的词的意思,那么这就假定了,语词自有其真正的意思,这种意思是百科全书从语言用法中获知并告知的。我们可能会搞错这种意思,但这不过说明:错误地使用了“正确的”语词。这

① 见《克拉底鲁篇》,429bc,430a。

样,谈论语词的绝对完满性就有了意义,因为在语词的感性现象和意义之间根本不存在感性的关系,根本不存在距离。因此,克拉底鲁似乎根本没有理由使自己置于摹写论(Abbildschema)的桎梏之中。虽然对于摹本来说可以不必成为原型的纯翻版而同原型相当,亦即作为某种另外不同的东西,并通过它并不完全的相似而指示出它所表现的另外东西。但对于语词和它的意义之间的关系来说显然却不是这么回事。因此,当苏格拉底认为语词同绘画(zōa)不一样,语词不仅具有正确性,而且具有真实性(alēthē)时,这就像在完全黑暗的真理领域中的一道闪电。^①语词的“真理性”当然并不在于它的正确性,并不在于它正确地适用于事物。相反,语词的这种真理性存在于语词的完满的精神性之中,亦即存在于词义在声音里的显现之中。在这个意义上,我们可以说一切语词都是“真的”,也就是说,它的存在就在于它的意义,而描摹则只是或多或少地相像,并因而——就事物的外观作衡量——只是或多或少地正确。

正如在柏拉图那里的通常情况一样,苏格拉底对他所反驳的东西茫然无知也具有实际的根据。克拉底鲁自己并不清楚语词的意思同其所命名的事物并非只是同一,而且他更不清楚的是——这正是柏拉图笔下的苏格拉底沉默的优越性的原因——逻各斯、演讲和说话以及在它们之中实现的对于事物的显示不同于存在于语词之中意义的表达(Meinen)——以及语言传达正确的和真实的的东西的真正可能性只有在后者这里才算得其所。如果认错了话语所固有的这种真实可能性[即隶属于相反的可能性,即本质的错误、虚假(pseudos)],就会产生出对它诡辩派的误用。如果我们没有把话语的这种真理功能同语词的意义性质

① 见《克拉底鲁篇》,430d⁵。

彻底区别开来,而把逻各斯理解为事物的表现(*dēlōma*),理解为事物的显现,那么就会造成一种语言所特有的混乱可能性。这样人们就能说,在语词中具有事物。于是,固守着语词就会显得像是合法的认识之路。然而,相反的道路也同样适用:凡人们取得知识的地方,话语的真理肯定就像从它的要素中构成一样是从语词的真理中构成的,而且正如我们是以这些语词的“正确性”作为前提,亦即以语词自然地适合于由语词所命名的事物为前提,我们也将能够用它们对于事物所具有的描摹功能而解释这些语词的要素,即字母。这就是苏格拉底迫使他的对话者接受的结论。

416

但在所有这些说法中都忽视了这一事实,即事物的真理存在于话语之中,亦即特别存在于对事物统一的意见的讲说之中,而不存在于个别的语词之中——甚至也不存在于某种语言的整个词库中。正是这种忽视使得苏格拉底有可能对克拉底鲁的反驳进行驳斥,尽管那些反驳对于语词的真理即语词的意义性来说是恰当的。苏格拉底利用语词的用法,亦即利用话语、即具有真假可能性的逻各斯来反对克拉底鲁。名称和语词的真或假,似乎是就它们被真实地或错误地使用来说的,也就是就它们正确地或不正确地配列于事物来说的。但这样一种配列(*Zuordnung*)已经根本不再是语词的配列,而已经是逻各斯(判断关系),并能在这样的逻各斯当中找到与之相适合的表达。例如,称呼某人为“苏格拉底”,这就是说,这个人叫做苏格拉底。

因此,作为逻各斯的配列已经不再仅仅是语词和事物之间的符合——就像它最终与爱利亚派存在学说相符合并作为描摹理论的前提那样。正因为_在逻各斯之中的真理并不是纯听取(*noein*)的真理,不是存在的单纯表现,而是把存在置于某种关系(*Hinsicht*)之中,所以赋予和归于存在某种东西的也不是语词

(onoma),而是作为真理承担者的逻各斯(当然也是非真理承担者的逻各斯)。由此就必然会得出如下结论:与逻各斯把事物归置于其中并据以对事物进行解释的关系结构(Beziehungsgefüge)相比,表述性(Ausgesagtheit)和语言联系性(Sprachgebundenheit)完全是次要的。——我们可以发现,并不是语词,而是数才是认识论(Noetischen)的真正范例,数的命名显然是纯粹的约定,数的“精确性”也只是在于每一个数都由它在数列中的位置而得到规定,因此,数是一种纯粹理智的产物,是一种并非在削弱它的存在效用意义上,而是在它完美的合理性意义上的理智存在物(ens rationis)。这就是与《克拉底鲁篇》有关的真正结果,这种结果具有一种最富有成效的后果,它在事实上影响着后来一切关于语言的思考。

如果说逻各斯的领域表现了处于多种配列关系之中的思想的(Noetischen)领域,那么语词就完全像数一样成为一种恰当定义了并预先被意识到的存在的单纯符号(Zeichen)。这样,问题就根本上倒过来了。如今再也不会从事物出发去探究语词的存在和工具存在(Mittelsein),而是从语词工具出发去探究语词对使用它的人传达了什么,以及它怎样进行这种传达。符号的本质在于:它在其运用功能中才有其存在,正因为此,它的能力就惟一在于进行指示(verweisend zu sein)。因此符号必然会在它的这种功能中被它所遭遇的并作为符号使用的环境衬托得更突出,以便扬弃它自身物的存在,并化成(消失)为它的意义。这就是指示本身的抽象。

因此,符号并不是那种使它自身含义发生作用的东西。符号同样也无须具有与它所指示东西相似的含义,如果符号具有这种相似性,那么它就只能是图表式的符号。但这就说明,一切可见的本身内容都被缩小到能使它的指示功能发挥出来的最小

量。由某个符号物所作的指称越是单义,这种符号就越是纯符号,也就是说,这种符号完全消溶在这种配列关系之中。因此,例如文字符号是同确定的声音相配列,数字符号是同确定的数目相配列,它们是一切符号中最具精神性的符号,因为它们的配列是一种彻底的、使符号完全消溶自身的配列。标记(Merkzeichen)、记号(Abzeichen)、预兆(Vorzeichen)、迹象(Anzeichen)等在被作为符号而使用时,亦即按它们的指示存在被抽象考虑时,都具有精神性。符号的此在在这里仅依赖于某些其他的东西,而这些东西作为符号物一方面既有自为的存在而有它们自己的意义,另一方面也有它作为符号所指称的意义。在这种情况下就会产生以下情形:符号意义只有在同使用符号的主体相关时才适合于符号——“符号本身并没有自己的绝对意义,这就是说,主体在它之中并没有被抛弃”^①:主体总是直接的存在物。符号只有同其他存在物相联系时才有它的存在。例如,即使文字符号在某种装饰情况中也具有装饰价值,并且依据它的直接存在,符号才同时成为指示的符号、观念的符号。在符号的存在与符号的意义之间的区别是绝对的。

在语词规定中起作用的另一对立极端即摹本(Abbild)中,情况就完全不一样。摹本当然也包括它的存在和意义之间的同样矛盾,但它却借助于它本身具有的相似性而扬弃了这种矛盾。摹本并不是从使用符号的主体那儿获得它的指示功能或表达功能,而是从它自身的实际内容中获得这种功能。摹本并不是纯符号。因为在摹本中被描摹的东西也得到表现、并获得持存和当下存在(zum Bleiben gebracht und gegenwärtig)。正是因

^① 黑格尔:《耶拿现实哲学》I,第210页。[现在收入《著作集》第6卷《耶拿体系草稿I》,杜塞尔多夫,1975年,第287页。]

此,摹本可以从相似性标准而得到评价,亦即看它能在多大程度上使并不当下存在的东西(das Nichtgegenwärtige)在当下表现出来。

418

语词是否仅仅只是“纯符号”,或者自身也具有某种“图像”(Bild)这个合理的问题被《克拉底鲁篇》彻底地破坏掉了。因为在《克拉底鲁篇》中已经表明,说语词是一种摹本的说法是荒谬的,因此剩下的惟一可能就只能说语词是一种符号。这种结果产生于《克拉底鲁篇》的消极的讨论——尽管它没有得到特别的强调——并通过知识的指示而占据了理智领域,以致从此之后,在整个关于语言的反思中,图像(eikōn)概念就被符号(sēmeion即 sēmainon)概念所代替。这不仅是一种术语的变化,而且表现了对于语言到底为何物的思维的决定,这种决定是划时代的。^①事物的真实存在应该“无须名称”地加以研究,这说明,在语词的自身存在中并没有通向真理的通道——虽然一切探究、询问、回答、教导和区分都显然不能没有语言的工具。这样就应该说,思维根本地摆脱了语词的固有存在而把语词作为纯粹的符号,通过这种符号而使被指称物、思想和事物显现出来,以致语词和事物的关系就完全处于一种次要的地位。语词只是纯粹的传达工具,它通过声音媒介让所意指的东西显现出来(ekpherein)和报道出来(logos prophonikos)。由此引出的结论就是:理想的符号系统——其惟一的意义就是单义的配列——让语词的力量(dynamis tōn onomatōn)这种存在于具体历史发展着的语言中的偶然变化因素作为对它们有用性的单纯障碍表现出来。正是在这里

^① J·洛曼强调了斯多噶派的语法学和旨在模仿希腊概念语言的拉丁概念语言的建立具有何等的意义,见他编辑出版的《读书——语言哲学、语言历史和概念探究的研究》第2卷(1949—1951年)。

产生了所谓普遍语言(*characteristica universalis*)的理想。^[293]

对语言越出其作为一种符号标志的职能进行排除,亦即语言通过一种人工的、清楚地定义了符号系统进行自我克服,这种18世纪和20世纪的启蒙理想同时也描绘了理想的语言,因为一切可知的、作为绝对可支配的对象的存在都与它相适应。如果说一切这样的数学符号语言离开了一种采用它的约定的语言都是不可设想的,那么这也并不能作为一种彻底的反驳。这种“元语言的”问题也许是不可解决的,因为它包含着一种反复的过程。但这种过程不可能完全实现这一点对于彻底承认它所趋向的理想却不意味着什么否定。

我们也必须承认,一切科学术语的创立,不管它的用途是怎样的狭窄,它总是表现为这种过程的一个阶段。什么叫一个术语?术语就是一种语词,只要它所指的是一个确定的概念,它的意义就受到清晰的限定。术语总是具有某些人工的因素,这或者是因为语词本身就是人工构造的,或者是因为——这是更多的情况——我们往往是把一个已经通用的语词从它的意义关联的领域中提取出来,并使其置于一种确定的概念意义之中。威廉·冯·洪堡曾经正确地指出^①,谈话语言中的语词的生动意义在本质上具有一种灵活性,而与此相反,术语则是一种意义固定的语词,对语词作专业术语的使用则是对语言所行使的一种强制行动。术语的使用同逻辑演算的纯符号语言不同,它总是融入一种语言的说话之中(虽说总是以陌生语词的方式)。根本不存在纯专业术语的谈话,而人工地、与语言精神相违背地造出的技术表述(现代广告世界的艺术表述即为一种代表)也总是要返回到语言的生命中去。对此我可以提出一种间接的证明,即

419

① W·V·洪堡《论人类语言构造的多样性》,§9。

某些时候某种专业术语的区分并不能进行,而且它还经常被语言普通用法所拒斥。这显然表明,术语的使用必须遵从语言的要求。例如,我们可以想一下新康德学派对于“先验的”(transzendental)一词用作为“超验的”(transzendent)的错误做法所作的软弱无力的吹毛求疵,或者想一下在积极的、教条意义上使用的“意识形态”(Ideologie)一词,尽管它带有原本的论争性、工具性的印记却仍然被广泛采用。^[294]因此,作为科学本文的解释者,我们总是必须考虑到一个语词在专业术语方面的使用和自由的使用之间的相互关联^①。古代本文的现代解释者很容易倾向于低估这种要求,因为概念在现代科学用法中比起古代用法更加人工化和固定化,古代根本不知道有外来词,并且很少有人为制造的混合词。^[295]

420 也许只有通过数学符号学(symbolik)才可能彻底超越历史语言的偶然性及其概念的不确定性:按照莱布尼茨的想法,通过某种这样的符号系统的排列和组合,我们就能获得具有数学确定性的新的真理,因为由这样一种符号系统所模拟的秩序(ordō)将在一切语言中都找到一种对应。^②很清楚,这样一种普遍语言的要求,就如莱布尼茨所提出的,作为一种发明的技术(ars inveniendi)正是依据于这种符号学的人造性(künstlichkeit)。这就是使演算成为可能的东西,亦即从组合系统的形式规则中发现关系——而不管经验是否为我们提供事物之间的相应这种组合的关系。因此,由于预先思考了可能性领域,思维着的理性

① 例如,我们可以想一下亚里士多德关于φρόνησις(实践知识)这个词的语言用法,正如我以前试图向W·耶格尔(Jaeger)指明的,该词非专业术语性的存在危及了那种按发展史进行的推论的确实性(参见《亚里士多德的告诫》,载《赫尔墨斯》,1928年,第146页以下)。[现在参阅我的著作集,第5卷,第164—186页。]

② 参阅《莱布尼茨哲学著作集》,爱德曼编,第2卷,第77页。

本身就被置于其绝对的完善性之上。对于人类的理性来说,根本不存在比已知的数字序列(die notitia numerorum)还更高的认识恰当性(Adäquatheit)^①,所有演算都是按照它的模式进行的。然而一般说来,人类的不完善性并不允许有一种先天的恰当的认识,而经验则是不可缺少的。通过这样的符号(Symbole)而进行的认识并不具有清楚明晰性,因为这种符号并不代表直观的给定,相反,只要这种符号处于某种真正知识的地位,这种认识就是“盲目的”,因为真正的认识只有通过指明(anzeigend)才能获得。

因此,莱布尼茨所追求的语言理想就是一种理性的“语言”,一种概念的分析(analysis notionum),它从“第一级”概念出发而发展出整个真概念系统,并成为对一切存在物的摹写,有如上帝的理性所做的。^②作为上帝谋划的世界的创造,亦即上帝在存在的可能性中计算出的最好的一种世界的创造,就将以这种方式由人类的精神来进行核算了。

实际上,我们从这种理想中看得很清楚,语言并非仅仅是指称对象整体世界的符号系统。语词并非仅仅是符号。在某种较难把握的意义上,语词几乎就是一种类似摹本的东西。我们只需要考虑一下纯人工语言的极端相反可能性,以便在这样一种混乱的语言理论中认识一种相对的合理性。语词以一种谜一般的方式同“被描摹的对象”相联结,它附属于被描摹对象

① 莱布尼茨:“论认识、真理和理念”(1684年),同上书,爱德曼编,第79页以下。

② 众所周知,笛卡尔在1629年11月20日写给梅斯纳(Mersenne)的信中(莱布尼茨是知道这封信的)已经根据数字符号图形的范式提出了这样一种理性符号语言的思想,它包括了整个哲学。其实,在庫萨的尼古拉那里,这种思想的前期形式已经出现,当然是在柏拉图主义的限制中出现的,见庫萨的尼古拉的《理解的谎言》,第三卷,第VI章。

的存在。这有一种根本性的意义,这并非仅仅指摹仿关系在语言构造中具有某种参考作用。因为这一点是无容争议的。柏拉图显然已经在这种意义上进行过考虑,当今天的语言研究使象声词在语言史上保持某种功能时,它们也是这样思考的。但人们在进行这样的思考时却在根本上把语言想得同被思考的存在完全分离,作为主观性的一种工具。这就是说,人们遵循一种抽象的思路,在这条思路的尽头则是一种人工语言的理性结构。

据我看来,人们这样做实际上已经同语言的本质背道而驰。^①语言性和关于事物的思想是这样紧密相连,以致如果我们把真理的系统想象成一种存在可能性的先定系统,被操纵符号的主体所运用的符号则归属于这种系统,那么这种想法就是一种抽象。语言性的语词并不是由人操纵的符号,它也不是人们造出并给予他人的符号,语词甚至于也不是存在物,人们可以拿起它并使其载以意义的理念性,^[296]以便由此而使其他存在物显现出来。这种观点从两方面看都是错误的。毋宁说意义的理念性就在语词本身之中。语词已经就是意义。但从另一方面看,这并不是说,语词先于一切存在者的经验而存在,通过它使经验屈服于自己,从而从外部加入到一个已经形成的经验之中。经验并非起先是无词的(wortlos),然后通过命名才成为反思的对象,例如通过把经验归入语词的普遍性的方式而后才成为反思的对象。相反,经验的本性就在于:它自己寻找并找到表达出经验的语词。我们寻找正确的语词,这就是说,寻找真正属于事物的语词,从而使事物在语词之中表述出来。即使我们坚持认为,以上说法并不意味着简单的描摹关系——只

① 见《后分析篇》,第2章,第19节。

要语词不是作为符号而在事后配列于事物,则语词仍然属于事物本身。我们在上面讨论过的亚里士多德关于概念经由归纳而构成的分析对此提出了一种间接的证据。虽然亚里士多德自己并未明确地将概念的构成同语词的构成以及学会语言的问题相联系,但泰米斯修斯(Themistius)在他的解释中却能直接把概念的构成同儿童学习语言的例子相比喻。^①语言就这样深深地植根于逻各斯之中。

如果说希腊哲学不愿承认语词和事物、说话和思想之间的这种关系,其理由也许就在于思想必须抵御说话人生活于其中的语词和事物之间的紧密关系。这种“一切语言中最能说的语言”(尼采)对思想的统治是这样强大,以致哲学最根本的任务就在于努力使自己摆脱语言。因此,希腊哲学家很早就开始在“Onoma”(名称)中同搞错和弄混思维进行斗争,并且坚持经常在语言中实现的理念性。巴门尼德就已开始采取这种观点,他从逻各斯出发考虑事物的真理,到柏拉图转向“讲话”时则使这种观点臻于完成,亚里士多德把存在的形式指向陈述的形式(schēmata tēs katēgorias)也是遵循这种转向。因为对理念(Eidos)的指向在这里被认作逻各斯的规定物,所以语言的本身存在就只能被认作为迷惑(Beirung),而思想的努力就在于排除并控制住这种迷惑。因此,在《克拉底鲁篇》中所进行的对名称正确性的批判已经表现为在这个方向上迈出的第一步,而处于这个方向尽头的则是近代关于语言的工具理论和理性的符号系统的理想。挤在图像和符号之间的语言的存在只能被认作纯符号

422

^① [我并不否认,“语言学的转向”(linguistic turn)——我在20世纪50年代对此尚未认识——已经认识到这一点。参阅我在我的论文“现象学运动”(《短篇著作集》,第3卷,第150—189页,现收入我的著作集,第3卷)中对此的论及。]

存在。

b) 语言和语词(Verbum)^[297]

然而另外却还存在一种并非希腊的思想,这种思想更适合于语言的存在,从而使西方思想不致于完全遗忘掉语言。这就是基督教的道成肉身(Inkarnation)思想。道成肉身显然并不是外人肉体(EinKörperung)。与基督教的道成肉身概念相吻合的,既不是灵魂的观念,也不是上帝的观念,因为这些观念只同这种外人肉体相联系。^[298]

在这种理论中以及在柏拉图-毕达哥拉斯哲学中所思考并与灵魂轮回的宗教观念相适合的关于灵魂和肉体的关系,是把灵魂置于同肉体完全对立的地位。灵魂在一切外人肉体中都保持着它的自为存在,灵魂同肉体的分离则作为一种净化,也就是说重新获得它的真实的、真正的存在。使希腊宗教带上浓厚人间味道的神以人的形象的出现,也与道成肉身毫无关系。在希腊宗教中,神并未变成人,而是以人的形象向人显示自己,因为神总是使自己同时完全保持着超人的神性。与此相反,基督教所教导的上帝人化(die Menschwerdung Gottes)理论中却包括着牺牲,这种牺牲是以作为人类之子的耶稣受难于十字架上而实现的,但这却是一种充满秘密性的另外的关系,它的神学解释表现在三位一体的理论中。

423

基督教思想中这种最为重要的观念之所以对我们尤为重要,是因为在基督教思想中道成肉身同样是与语词的问题紧密相联系的。中世纪基督教思想所面临的最重要任务是对三位一体之秘密进行解释,而这种解释自教父时期以来并最终在经院哲学奥古斯丁主义系统的精心制作中一直依靠人类关于说话

(Sprechen)和思想(Denken)的关系。因此,教义神学首先遵循的是约翰福音的前言。虽然教义神学是在试图利用希腊思想作为工具来解决自己的神学问题,但哲学思想却通过这种工具而获得一种希腊思想所不理会的度向。如果语词变成了肉,而圣灵的现实性只是在这种道成肉身中才得以实现,那么逻各斯就由此从同时也意味着它宇宙潜能的精神性中解放出来。拯救事件的一次性把历史本质引入西方思想,并把语言现象从它在意义理念性的沉溺中解脱出来,从而把它提供给了哲学反思。因为同希腊的逻各斯不同之处在于:语词是纯粹的事件(*verbum proprie dicitur personaliter tantum*,语词真正说来是为人说话而创造的)。①[299]

显然,人的语言在这里只是间接地被提升为思考的对象。神学上的语词问题,des *verbum dei*,亦即圣父和圣子的统一,只有在与人类语词的对照下才能出现。然而对我们说来最为重要的却在于,这种统一的神秘性被反映在语言的现象上。

教父时代关于道成肉身之神秘的神学思考怎样同后期希腊思想相联系的方式,对于其以后所追求的新趋向是富有特征的。所以人们开始试图使用了斯多噶学派关于内部逻各斯和外部逻各斯的对立概念(*Logos endiathetos-prophorikos*),②这种区分原本乃是使斯多噶派的逻各斯世界原则从单纯模仿的外在性中区分出来。③但对于基督教的启示信仰说来则刚好是相反的方向具有积极的意义。内在词同讲话时发出声音的外部词之间的相似性现在就获得一种示范的价值。

① 托马斯:《神学大全》,第1部,问题34及其他地方。

② 我在以下的讨论中将引证《天主教神学辞典》里的“语词”这一富有教益的词条以及莱布雷通(*Lebreton*)的《三位一体教义史》。

③ 见塞克斯都·恩披里可《反数学家》第8卷第275页中关于鸚鵡的论述。

世界的创造曾是通过上帝的语词而实现的。因此,早期教父为了使这种非希腊的创世观念可以想象就早已使用了语言的奇迹。然而在《约翰福音》的前言中,真正的拯救行为,即上帝之子(圣子)的创生这种道成肉身的神秘却首先是用语词来描写的。^[300]《圣经》注释家把语词的发声(*das Lautwerden des Wortes*)同样解释为如同上帝的肉化(*das Fleischwerden Gottes*)一样的奇迹。在语词的发声和上帝的肉化这两者中所涉及的生成(*Werden*)并不是从某种东西中生出其他东西的生成。这里所涉及的既不是某种东西从其他东西中的分离(*kat' apokopēn*),也不是内在词通过它在外在性中的出现而导致的减少,更不是内在词被消耗掉的某种其他东西的生成。^①在最早的对希腊思想的应用中我们就已经可以认出一种新的探究圣父与圣子、精神和语词之间神秘统一的倾向。如果说同语词的发声、外在讲话直接的关联在基督教的教义中——由于对等级从属说(*Subordinationismus*)^[301]的摈弃——最终被摈弃了,那么恰好在这种决定的基础上我们有必要对语言的神秘性及其与思维的关系重新进行哲学的阐明。语言更大的奇迹并不在于语词变成了肉并表现为外部的存在,而是在于,凡是这样出现并取得外部表现的东西就总已经是[意义和声音相统一的]语词。语词与上帝同在,并来源于永恒性,这是教会在抵御从属主义中获胜的理论,它把语言问题完全导回到思想的内在性中。

奥古斯丁——他总是不断地讨论语言问题——已经很明确地贬低了外部词的价值,从而贬低了关于语言多样性这整个问

① *Assumendo non consumendo*(通过吸收,而不是通过消耗),见奥古斯丁《三位一体论》第15章,第11节。

题的价值^①。外部词就如只能内在地复制的外部词一样,都同某种确定的舌头相联系(lingua)。在每一种语言中语词(verbum)都有不同的发音这一事实只说明,语词不能通过人类的舌头表明它的真实的存在。奥古斯丁完全用柏拉图那种贬低感官现象的方式说: non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus(我们不能说出事物本身是什么,而只能说出事物就我们肉体所看和所听是什么)。真正的语词, das verbum cordis(内心中的语词)是完全独立于这种感性现象的。语词既不可外在地表现出来(prolativum),又不可用与声音的相似性去思考(cogitativum in similitudine soni)。因此,这种内在词就是上帝语词的镜子和图像。当奥古斯丁和经院哲学研究语词问题,以便获得概念工具去解释三位一体的秘密时,他们所讨论的惟一只是这种内在词、内心的语词及其与理智(intelligentia)的关系。

这样就使语言本质中的某种非常确定的方面显现出来。三位一体的秘密在语言的奇迹中得到反映,因为真实的语词,即说出事物本身怎样的语词,并没有自为的成分而且并不想成为自为的存在: nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur(语词并没有出自自身的东西,一切东西是由它们所从之产生的那种知识中得到的)。语词是在它的显示(Offenbarmachen)中有其存在。这也恰好适用于三位一体的神秘。这里也同样不牵涉到救世主的那种尘世的现象,而是涉及到他完全的神性,涉及到他同上帝的同一本质性。在这种同一本质性中去思考基督自

425

^① 以下所述首先参见奥古斯丁的《三位一体论》第15章,第10—15节。[最近G·理彭迪(Ripanti)在一篇富有见识的研究著作中指出,在基督教的三位一体学说中已有了某种《圣经》诠释学的基本特征,这种《圣经》诠释学不是神学的方法论学说,而是描述了阅读《圣经》的经验方式。参阅G·理彭迪:《奥古斯丁作为解释的理学家》,布雷西亚,1980年。]

身的个人存在,这就是神学的任务。人类的关系正是为此被召唤出来的,这种关系在精神的语词中,在理智的语词(verbum intellectus)中是可见出的。这里所涉及的并非一种纯粹的图像,因为人类关于思想和说话的关系尽管有其不完善之处却适合三位一体的神性关系。精神的内在词与思想完全是同本质的,就如圣子与圣父是同本质的一样。

也许有人会问,这样是否是用不可理解性来解释不可理解的东西。如果说有一种语词一直保持着作为思想的内在讲话而从不发声,那么它究竟是怎样的一种语词?真的会有这样的语词吗?难道所有我们的思想不是早已循着某种确定语言的轨道,难道我们不是很清楚地知道,如果我们真的想说某种语言,我们就必须以这种语言进行思考?尽管我们可以想起我们的理性面对我们思维所受的语言束缚性仍为自己保留自由,不管这种自由是通过发明并使用人工的符号语言所获得的,抑或因为理性能够把某种语言译成另外的语言,即假定自身有能力超越语言束缚性而达到所指的意义,但是每一种这样的超越本身却都是语言性的超越,正如我们已经见到的那样。“理性的语言”并不是自为的语言。当我们面对我们语言束缚的不可扬弃性时谈论一种“内在的语词”,一种好像以纯理性语言所述说的语词时,这到底有什么意义?如果并没有任何实际有声音的语词,甚至也没有对这样一种语词的想象,而是只有由这种语词用符号所标明的东西,亦即所意指和思想的东西本身,那么理性的语词(如果我们在这里以理性来代替理智)如何证明自己为一个真正的“语词”呢?

由于内在词的理论本是通过其类推而对三位一体进行神学阐明的,所以这些神学问题对我们不可能有进一步的帮助。相反,我们必须探究的事实是,这种“内在词”究竟该是怎样的东

西。它不可能就是希腊的逻各斯,不可能是灵魂同自己进行的谈话。“逻各斯”既可以由“理性”(ratio)、又可以由“语词”(verbum)替换这一单纯事实倒是证明:当经院哲学在对希腊的形而上学进行加工时,语言现象比起在希腊人那儿时更为有力地起着作用。

使经院哲学的思想对我们的探究有所帮助的特别困难在于,(正如我们在教父们部分地依靠后期古代思想、部分地改造后期古代思想的工作中所发现的)基督教对语词的理解随着后期经院哲学吸收亚里士多德哲学而重又接近了古典希腊哲学的逻各斯概念。所以托马斯就曾经系统地用亚里士多德的思想传达了从《约翰福音》的前言中发展出来的基督教理论。^①值得注意的是,托马斯根本没有谈到语言多样性的问题,这个问题却是奥古斯丁一直讨论的问题,虽说他为了“内在词”的缘故而排除了这个问题。对于托马斯说来,“内在词”的理论正是他研究形式(forma)和语词(verbum)之关系的不言而喻的前提。

然而,即使在托马斯那里,逻各斯和语词也并非完全相符。虽然语词并不是陈述的行为,并非那种把自己的思想不可收回地交付给另一个他者的行为,但语词的存在特性却仍然是一种行为。内在的语词总是同它可能的表述相联系。它被理智把握的那种事实内容同时也为着可发出声音(Verlautbarung)而被安置。(similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum,在理智中所把握和安置的事物或者由于自身或者由于他物而在现象上具有一种相似性)。因此,

^① 参阅《〈约翰福音〉注释》第一章“关于神性词和人间词的区别”,以及由托马斯原文汇编的相当晦涩但内容丰富的小册子《论理性词的本性》,这两篇著作是我们以下论述的主要依据。

内在词显然并不是同某种确定的语言相关,它甚至根本不具有从记忆中产生的语词的浮现特性(charakter eines Vorschwebens),相反,它是一直想到底的实际情况(forma excogitata)。只要它所涉及的是一种想到底的思维(ein Zuendenken),那我们就可以在内在词之中承认一种过程的因素,它是通过外在方式(per modum egredientis)而进行。虽然内在词并不是表述出来的语词,而是思想,但它是在这种自我讲话(Sich-Sagen)中所达到的思想的完善。内在词由于表述了思想同时也可以说描摹了我们推论性的理智的有限性。因为我们的理智不能仅以一种思维的眼光把握它所知道的东西,所以它必须从自己产生出它所思考的东西,并且像一种内心的自我谈话那样把它置于自己面前。在这种意义上可以说一切思维都是一种自我说话(Sichsagen)。

427 希腊的逻各斯哲学也显然知道这一切。柏拉图把思维描写成灵魂同自己的内部谈话^①,而他对哲学家要求的辩证法努力的无限性就是对我们有限理智的推论性(Diskursivität)的表述。不管柏拉图怎样要求“纯思维”,在根本上他仍然经常承认 onoma(语词)和逻各斯作为思维事物的媒介是不可或缺的。如果说内在词的理论所指的只是人类思维和谈话的推论性,那么“语词”又怎么能对三位一体理论所说的神化人过程构成一种类似呢?难道不正是直觉和推论这种对立一直在起着作用?而在直觉的“过程”和推论的过程中何处又有共同性呢?

显然,对于神化人的关系说来,时间性是不适合的。然而作为人类思维推论之特征的相继性(Nacheinander)从根本说来也不是一种时间关系。当人的思维从一件事转到另一件事时,亦即先想某件事然后再想另一件事时,它并不是从一件事被带到另

① 柏拉图:《智者篇》,263e。^[302]

一件事。人的思维并不是按照先想某件事、然后再想另一件事这种前后相继的顺序进行的——这种相继性只意味着思想本身总是由此而经常地发生变化。如果我们说人的思维既想这件事又想另一件事,那么这意思是说,思维知道该如何对待这两件事,这就意味着人的思维懂得如何把一件事和另一件事联系起来。因此,这里根本不存在时间关系,它所涉及的只是一种精神的过程,一种 *emanatio intellectualis*(理智的流射)。^[303]

托马斯试图用这种新柏拉图主义的概念像描写三位一体的过程那样来描写内在词的过程性质。这样就出现了某些在柏拉图的逻各斯哲学中并未包含的东西。新柏拉图主义中的流射(*Emanation*)概念包含的意思很多,它并非仅指作为运动过程的流溢这种物理现象。它是最早出现的源泉(*Quelle*)的图像。^①在流射过程中,流射出其他东西的太一本身并未因此而受到损失或减少。这也适用于圣父产生出圣子,圣父并未因此而消耗掉自身的任何东西,而是把某些东西补充到自身中来。这对于在思维的过程中,亦即在自我讲话过程中实现的精神的出现(*das geistige Hervorgehen*)同样适用。这样一种出现同时也是一种完全的自我保存(*Insichbleiben*)。如果语词和理智之间的神性关系可以作如是描述,即语词并非部分地、而是整个地(*totaliter*)从理智中获得它的起源,那么对我们来说,则一个语词是整个地从另一个语词产生出来的,但这也就是说,语词的起源在于精神之中,就如推论的结果是从前提产生出来一样(*ut conclusio ex principiis*)。因此,思维的过程及其产生并非一种改变的过程(*mo-*

^① 参见克里斯多夫·瓦格纳(*Christoph Wagner*)未发表的海德堡博士论文《多种比喻及一种柏罗丁式的形而上学模式,对柏罗丁具有本体论意义之比喻的探究》(1957年)。^[304]关于“源泉”概念参见补注五(我的著作集第2卷第383页以下)。

428 tus),也不是从潜能向现实的转化,而是一种 *ut actus ex actu*(从现实到现实)的产生:语词并非在认识完成之后才产生,用经院哲学的术语说,语词并非是在理智通过类(*species*,即理念)而纳入形式(*Information*)之后才被构成,相反,语词就是认识过程本身。因此,语词也就与这种理智的构成(*formatio*)是同时的。

这样我们就可以理解语词的产生何以被理解为三位一体的真实摹本了。这里虽然在生产者之旁并不存在一个接受者,但却是真正的产生(*generatio*)、真正的诞生。正是语词的产生所具有的这种理智特性对于它的神学示范功能具有决定性的作用。在神化人的过程以及思想的过程之间确实存在着某些共同之处。

然而,对我们说来更为重要的并非神性词和人间词之间的相似性,而是它们之间的区别。从神学方面看,这是非常清楚的。借助于与内在词的相似而阐明的三位一体的神秘从人类思维角度看最终必定仍然是不可理解的。如果说在神性词中说出了整个神性的精神(圣灵),那么在这种词中的过程因素就意味着某些对我们来说根本不具有类似性的东西。如果神性精神(圣灵)通过认识自身的方式同时也认识了一切存在物,那么上帝的语词也就是在直观中(*intuitus*)观看并创造一切的精神的语词。发生过程(*Hervorgang*)消失在神的全知性的现实中。即使是创造也并非是真正的过程,而仅仅是在时间的框架中展示世界整体的秩序结构^①。如果我们想要更详细地了解语词的过程因素——它对于我们探究语言性和理解之间的关系十分重

^① 不可忽视的是,教父哲学和经院哲学关于本源的解释在某种意义上只是重复那种在柏拉图门徒中所进行的关于正确把握《蒂迈欧篇》的讨论。[参阅我的研究论文“柏拉图的《蒂迈欧篇》中的理念和实在”(《海德堡科学院会议文件》,哲学历史卷,论文集2,海德堡,1974年;现收入我的著作集第6卷,第242—270页。)]

要——那么我们就该停留在与神学问题的相似处之上，相反我们必须驻足于人类精神的不完美性及其与神性精神的区别之上。在这方面我们也可以遵循托马斯的观点，因为他提出了人类精神和神性精神之间的三点区别。

1. 首先，人类的语词在被实现之前只是潜在的。人类的语词可以塑造成形，但它尚未成形。思想的过程只是当我们从记忆中想起某些东西时才开始进行。这已经是一种流射(Emanation)，因为记忆并未因此而受到损害或丧失什么东西。然而，我们所想到的东西却并不是完成了的或想到底了的东西。也许真正的思维运动只是到此刻才算开始。在这种思维运动中精神忙碌地从此到彼、来回翻动、思考这一和那一问题，并以研究(inquisitio)和思索(cogitatio)的方式寻找它思想的完整表述。因此，完成了的语词只有在思维中才能构成，在这种意义上可以说语词就像一种工具，然而，当语词作为思想的至善至美存在于那里的时候，它就生产不出任何东西。宁可说事物已经存在于语词之中。因此，语词并不是真正的工具。托马斯对此发现了一个很好的例子。语词就像一面镜子，在这面镜子中可以看到事物。但这面镜子的特殊性却在于，它从不会越出事物的图像。在镜子中映出的只是这映在其中的事物，因此整个镜子只不过映出它的图像(similitudo)。这个例子的深刻之处在于，语词在这里只是作为事物完善的反映，也就是被理解为事物的表达并超越了思维的道路，虽然语词的存在乃只是由于思维。但在神性精神中却不存在这种情况。

2. 与神性词相区别，人类的语词就其本质说是不完善的。没有一种人类的语词能够以完善的方式表达我们的精神。但正如上面关于镜子的例子所说明的，这并不真正是这种语词的不完善性。语词可以完全地转述精神所意指的内容。毋宁说这是

人类精神的不完善性,因为人类精神从不具有完全的自我在场(Selbstgegenwart),而是分散在这种或那种意见之中。从人类精神的这种本质上的不完善性出发可以得出如下结论,即人类的语词并不像神性的语词那样是惟一的,而必然是许多词。因此,语词的多样性并不意味着个别的语词因为不能完满地表达出精神所意指的东西就具有一种我们可以去除掉的缺陷。相反,正是因为我们的理智是不完善的,亦即它并不能完满地居于它所知道的东西之中,所以它才需要语词的多样性。我们的理智并不真正知道它所知道的是什么。

3. 这样就联系到第三个区别。如果说上帝在语词中是以纯粹的现实性完善地讲述出他的本性和实质,那么我们所思考的一切思想,以及使这些思想得以实现的一切语词都只是精神的偶然事件。虽说人类思想的语词是指向事物的,但它却不能把事物作为一个整体包含在自身之中。于是,思维就不断开辟通向新概念的道路,并且本质上是完全不可能完成的。思维的不可完成性也有其相反的一面,即它积极地构成了精神的无限性,从而使精神不断地在新的精神过程中超越自己,并在其中找到通向愈来愈新的设想的自由。

430

现在让我们概括一下我们从语词的神学中所获得的思想,首先,我们应该坚持一种观点,这种观点在以往的分析中几乎未曾显露,在经院哲学的思想中也几乎未得到表现,但它对我们所研究的诠释学现象却尤其具有特别的重要性。思想与那种同道成肉身的三位一体神秘相适应的自我说话的内在统一包含着如下结论:精神的内在词并不是由某种反思活动构成的。谁思维某物,亦即对自己讲某物,这里某物就是指他所思维的东西,即事物。因此,如果他构成了语词,则他并非返身指向他自己的思想。我们宁可说语词就是他精神工作的产物。只要他把思想思

索彻底,他就在自身中继续构成了语词。语词同一般产品的区别就在于它完全停留在精神性之内。这样就产生了一种假象,似乎这里涉及的是同自身的关系,而自我说话则似乎是一种反思。实际情况并非如此,而且正是在这种思维的结构中证明,为什么思维能够反思地指向自身并使自己成为对象。正是这种构成思维和说话之间内在统一的语词的内在性,才是导致“语词”的直接的、非反思的特性容易被人误解的原因。我们在思维的时候并不是从某件事进到另一件事,从思维进到自我说话。语词并非存在于一个与思维无关的精神领域(in aliquo sui nudo)。这样就引起一种假象,即语词的构成来自于精神的某种自身指向自身的活动(einem Sich-auf-sich-selbst-Richten des Geistes)。实际上在语词的构成中根本没有反思活动。因为语词所表达的根本就不是精神,而是所意指的事物。语词构成的出发点是那种充满精神的事实内容(die species)。寻找其表达的思维并非同精神相关,而是同事实有关。因此,语词并不是精神的表达,而是涉及到 similitudo rei(事物的相似)。被思考的事实(die species)和语词是紧密联系的。它们之间的联系极为紧密,以致语词并不是在精神中作为第二位的東西列在事实情况的旁边,相反,语词是认识得以完成的场所,亦即使事物得以完全思考的场所。托马斯指出,语词就像光一样,而颜色正是在光里才能被人看见。

然而,这种经院哲学的思想告诉我们的还有第二点。神性词的统一性和人类词的多样性之间这种区别并没有把实际情况完全说清楚。倒不如说统一性和多样性具有一种根本的辩证关系。这种关系的辩证法支配着语词的整个本质。即使神性词也并不是完全摆脱多样性概念。虽然神性词确实只是一种惟一的词,它只是以拯救者的形态才来到世界上,但只要它仍然是一种

事件——正如我们看到,尽管对等级从属观点(Subordination)有各种拒斥,但情况还是如此——这样就会在神性词的统一性和它在教会中的表现之间产生出一种本质联系。作为基督教福音内容的拯救宣告(Verkündigung)本身就是在圣礼和布道中的一种固有的行动,并且只是述说基督的拯救活动中所发生的事。但不管怎样它还是一种惟一的语词,布道时总是不断重复地宣告这种语词。显然,作为福音,则它的特性中已经指示出它宣告的多样性。语词的意义同宣告活动不可分离。毋宁说这种活动的特性就属于意义本身。这就像在诅咒的时候诅咒既不能同诅咒的人分离,又不能同被诅咒的人分离。在诅咒中能被理解的东西并不是所说话语的抽象的逻辑意义,而是在诅咒中所发生的联系。^①这对于由教会所宣告的语词的统一性和多样性也同样适用。基督被钉死在十字架并且重新又复活,这是在一切实布道中所宣告的拯救的内容。复活的基督和布道所讲的基督是同一个人。尤其是近代新教神学详细论述了信仰的末世论特性,这种特性就以这种辩证关系作为其基础。

相反在人类的语词中,语词的多样性和语词的统一性的辩证关系则以新的光亮表现出来。人类的语词具有说话的特性,亦即通过语词的多样性的组合而把一种意见的统一体表达出来,这一点柏拉图已经认识到,并以辩证的方法展开了这种逻辑各斯的结构。然后亚里士多德又指出了构成命题、判断或命题组合以及推论的逻辑结构。但这样并未把实际情况揭示殆尽。以语词的多样性解释自身的语词的统一性使某些在逻辑学的本质结构中并未展开的东西展现出来,并使语言的事件性质

^① 在汉斯·李普斯(Hans Lipps)的《诠释学逻辑研究》(1938年)以及奥斯丁的《如何用词做事》(牛津,1962年)中可以找到极好的说明。

(Geschehenscharakter der Sprache), 亦即概念的构成过程产生作用。当经院哲学思想家发展语词理论时, 他们并没有停留在把概念的构成只看成对存在秩序的描摹上。

c) 语言和概念构成(Begriffsbildung)

432

与语言齐头并进的概念的自然构成并非总是跟从存在的秩序, 相反, 它总是根据偶然性和关系而发生, 这种观点在柏拉图的概念分析和亚里士多德的定义中都起着作用, 这是任何明眼人都能发现的。然而由实体概念和偶性概念所规定的逻辑本质秩序的优先性却使语言概念的自然构成仅仅表现为我们有限精神的一种不完美性。人们认为, 因为我们只认识偶然性, 所以我们在概念的构成中只能遵循偶然性。但即使这一点是正确的, 从这种不完美性中也可以推出一种特有的优越性——似乎托马斯已经正确地认识到了这一点——亦即进行无限的概念构成的自由以及不断地深入到所意指内容中去的自由。^① 由于思维过程被看成用语词进行解释的过程, 这就使语言的逻辑成就显现出来, 这种成就从事实秩序的关系出发就像面对一种无限的精神一样, 是不可能完全把握的。亚里士多德和跟随他的托马斯所教导的那种观点, 即把语言中出现的自然的概念构成置于逻辑的本质结构之中, 只具有相对的真理性。当希腊逻辑思想被基督教神学所渗透时, 某些新的因素产生了: 语言中心(Die Mitte der Sprache), 正是通过这种语言中心, 道成肉身活动的调解性(Mittlertum)才达到它完全的真理性。基督学变成一种新的人类

^① 我认为 G·拉柏奥(Rabeau)的托马斯解释《语词的类别》(巴黎, 1938年)正确地强调了这一点。

学的开路者,这种人类学以一种新的方式用神的无限性调解人类精神的有限性。我们称之为诠释学经验的东西正是在这里找到它真正的根据。

所以我们就必须把我们的注意力转向语言中所发生的自然的
概念构成。尽管说话包含着把所意指的东西置于已有的词义的
普遍性中去的意思,但却不能把说话认作是这样一种把特殊
事物置于普遍概念中去的归类活动的组合,这一点是显而易见的。
说话的人——也就是说,使用普遍的词义的人——是如此地
指向对事物进行直观的特殊因素,以致他所说的一切都有了
了他正在考虑的环境的特殊本质。^①

433

这反过来又意味着,通过语词构成而被意指的一般概念自身也通过每次的对事物的直观而得到充实,从而最终也产生出一种更适合于直观事物特殊性的新的、更专门的语词构成。因此,说话尽管是以使用具有普遍意义的前定词为前提的,但它同时又确实是一种经常的概念构成过程,语言的意义生命就通过这种过程而使自身继续发展。

然而归纳和抽象的逻辑图式对此却起着错误引导的作用,因为在语言的意识中并不存在对不同物之间的共同性的明确反思,而对语词在其普遍意义中的使用却并不把通过这种意义所命名和指称的东西理解成某种归入普遍性的事情。类的普遍性和分类的概念构成对于语言意识完全是风马牛不相及。即使我们撇开同类概念无关的一切形式普遍性:如果某人把某种表述从一种事物转用到另一种事物上去,虽说他注意的是某些共同性的东西,但这肯定不是一种类的普遍性。不如说他遵循着自

^① 特奥多·利特(Theodor Litt)正确地强调了这一点,见《精神科学认识构造中的普遍性》(萨克森科学院报告,93卷,第1期,1941年)。

已扩展着的经验,这种经验发觉相似性——不管它是事物显现的相似性,抑或它的重大意义对我们具有的相似性。这里就存在着语言意识的天才性,即它知道如何表达这种相似性。我们把这称作它彻底的比喻性(Metaphorik),关键的东西在于要认识到,如果把某个语词转义的用法认为是非本质的使用,那么这就是某种与语言相逆的逻辑理论的偏见。^①

不言而喻,经验的特殊性是在这样的转义中找到它的表达,它根本不是某种通过抽象而进行的概念构成的结果。但同样不言而喻的是,通过这种方式同样也能达到对共同性的认识。所以思维就能够趋向语言为其准备的贮存,以达到自己的阐明。^②柏拉图曾经用他“逃入逻各斯”的说法做到了这一点。^③然而,即使是分类逻辑(klassifikatorische Logik)也同语言为它做好的逻辑准备(Vorausleistung)相联系。

只要看一下概念构成的前史,尤其是看一下柏拉图学派的概念构成理论就能证明这一点。我们甚至看到,柏拉图那种超越名称的要求是以理念宇宙原则上独立于语言为前提的。然而,只要这种对名称的超越是鉴于理念而产生并被规定为辩证法,亦即作为一种对所观世界之统一的洞见,作为一种从不同的现象中找出共同性的观看,那么它所遵循的仍然是语言自身构成的自然方向。对名称的超越仅仅说明,事物的真理并非存在于名称之中。

434

^① L·克拉格斯(Klages)首先看到这一点。参见K·勒维特的《常人角色中的个人》(1928年)第33页以下。[以及我的评论,见《逻各斯》18(1929年)第436—440页;以及我的著作集,第4卷。]

^② 这种情况是不自觉地产生的,它还证明了海德格尔所指出的 $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ = 说话和 $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ = 共同读之间的意义相似[首先在他为H·扬村(Jantzen)写的纪念文章“赫拉克利特的逻各斯学说”中]。

^③ 柏拉图:《斐多篇》,99e。

这并不是说,对于思维说来似乎可以无须使用名称和逻各斯。相反,柏拉图经常承认需要这种思维的中介,只要它们也必须被看作可以不断改进的。作为事物之真正存在的理念不能以任何其他方式被认识,而只能通过这些中介被认识。但是否存在有一种本身作为这种确定和个别东西的理念的知识呢?事物的本质不正如语言是一种整体一样也以同样的方式作为一种整体?正如个别语词只有在话语的统一性中才有它的意义和相对的单义性一样,事物的真正知识也只有在理念之相关结构的整体中才能达到。这就是柏拉图《巴门尼德篇》的课题。但由此就产生出以下问题:人们为了仅仅定义一个单一的理念,亦即为了能把它同其他事物相区别,难道不是必须要了解整体吗?

如果我们像柏拉图一样把理念的宇宙当作存在的真正结构,那我们就很难避开这种结果。事实上,柏拉图学院的接替者,柏拉图主义者斯鲍锡普(Speusipp)^[305]曾经讲过,他确实得出了这种结论。^①我们从他那里知道,他特别关注于找出共同性(homoia),他把类似性(Analogie),亦即按比例的相关性作为研究方法,从而远远超越了在类逻辑意义上的普遍化。发现共同性以及从多中看出一这种辩证的能力在这里非常接近于语言的自由普遍性和语言的语词构成原则。斯鲍锡普到处寻找的类似的共同性——种类的相应性,如与鸟类所相应的是翅膀,与鱼类相应的则是鱼鳍——是为概念的定义服务的,因为这种相应性同时也表现为语言中语词的最重要的构成原则之一。从一个领域到另一个领域的转换不仅具有一种逻辑功能,而且还同语言彻底的比喻相吻合。已知比喻的样式只是这种普遍的、同时又是

① 参见 J·斯坦策尔(Stenzels)在《古典文化实用百科全书》中关于斯鲍锡普所写的重要词条。

语言和逻辑的构成原则的修辞学形式。因此亚里士多德才可以说“好的转换就意味着认识共同性”。^①一般来说,亚里士多德的《论辩篇》(Topik)为概念和语言之间联系的不可消除性提供了大量的证明。对共同的类进行定义设定,很明显是从对共同性的观察而引导出来的。^②因而类逻辑的开端处就有语言事先所做的工作。

同这种情况相符的是,亚里士多德到处都对那种如何在关于事物的谈话中使事物秩序显现出来的方式赋予最重要的意义。(《范畴篇》——而不仅是那些亚里士多德所明确说的东西——乃是陈述的形式。)由语言引导的概念构成不仅被哲学思维所利用,而且在某些方向上得到继续发展。我们在上面已经提到,亚里士多德关于概念构成的理论,即 Epagoge(归纳)理论,可以通过儿童学习说话来加以解释。^③实际上,对于亚里士多德来说,尽管他自己的“逻辑学”的修养起着决定性的作用,尽管他也努力有意识地使用定义逻辑,尤其是在自然的分类描述中对本质的秩序进行描摹,并力求摆脱语言的偶然性,但他还是完全受到说话和思维之间统一性的束缚。

因此,在亚里士多德一般讲到语言的少数地方都没有使语言的意义域从由语言所命名的事实世界中孤立出来。当亚里士多德说到声音和文字符号只有成为“象征”(symbolon)然后才能进行“指称”时,这意思正是说,声音和文字符号并非自然东西,而是按照某种协定(kata synthekēn)。但这里并不是一种符号的工具理论。毋宁说,使得语言声音或文字符号能意指什么东西

① 《诗学》22, 1459a8。

② 《论辩篇》A18, 108b7—31 详尽地论述了 τοῦ ὁμοίου θεωρηῖα (共同的类理论)。

③ 见本书前面第 421 页。

的这种协定(Übereinkunft),并不是关于某种相互理解手段的约定——这样一种约定总是已经以语言作为前提——这种协定是人类共同体及其关于什么是善和正当的一致意见以之为基础的协议(Übereingekommensein)。①在声音和符号的语言应用中所作的协议只是对那种何为善和正当的东西所作的基本协定的表述。尽管希腊人喜欢把善和正当以及他们称为 Nomoi(规范)的东西理解为神性人的决定和成就。但对于亚里士多德说来,这种 Nomos(规范)的起源更多地是刻画了它的效果而不是它真正的产生。这并不是说,亚里士多德根本不重视宗教的传统,相反,宗教传统以及每一种关于起源的探讨对于亚里士多德乃是通向存在知识和效用知识的道路。因此,亚里士多德对于语言所说的协定刻画了语言存在方式的特征,而不是讲它的起源。

我们回忆一下关于 Epagoge(归纳)的分析也可以证明这一点。②正如我们所知,亚里士多德在那里以最机智的方式阐明了一般概念的构成究竟是如何实现的。我们现在知道,亚里士多德已经考虑到语言概念的自然构成总是一直在进行的情况。按照亚里士多德的观点,语言的概念构成具有一种完全非教条性的自由,因为从所遇到的经验中所看到的共同性并成为一般性的东西具有纯粹前准备工作(Vorleistung)的特征,这种前准备工作虽说处于科学的开端,但却并非科学。这就是亚里士多德所强调的。如果科学把有说服力的证明作为理想,那它就必然要超越这种程序方法。因此,亚里士多德既批判了斯鲍锡普关于共同性的理论,又从他的证明理想角度出发批判了柏拉图二分的辩证法。

① 因此我们必须借助于《政治学》来看《解释篇》περὶ ἑρμηνείας中专门术语性的表述(《政治学》A2)。

② 《后分析篇》, B19。参见本书第 356 页以下。

但是这种用逻辑的证明理想进行衡量的结果是,亚里士多德的批判使语言的逻辑成就丧失了科学合法性。语言的逻辑成就只有从修辞学的角度才能获得承认并在修辞学中才被理解为比喻的艺术手段。正是对概念进行上下归属的逻辑理想,现在成了君临于生动的语言比喻之上的东西,而一切自然的概念构成则都是以语言的比喻为基础的。因为只有一种以逻辑学为指向的语法才能将语词的自身意义同它的转换意义相区别。以前构成语言生命之根据并构成它逻辑创造性的东西,亦即天才而富有创造性地找出那种使事物得以整理的共同性的活动,现在却作为比喻而被排挤到一边,并工具化为修辞学的形态。围绕希腊青年的教育而进行的哲学和修辞学之间的斗争(这种斗争以阿提克^[306]哲学的取胜而告终)也具有这方面的因素,即关于语言的思维变成了一种语法学和修辞学的事情,而这两门学问早就认可科学的概念构成的理想。这样就开始把语言的意义域同以语言形态而出现的事物相分离。斯多噶派的逻辑学最早谈到那种非物质的意义。关于事物的谈话正是借助于这种意义才得以进行(to Lektōn)^[307]。最值得注意的是,这种意义同 topos 亦即空间被置于同一层次^①。正如空的空间只有用思维撇开在其中并列安置的事物才能成为思维的对象一样^②,这种“意义”也只有当我们用思维撇开借助于词义而命名的事物才能被认为是一种自为的“意义”,并为这种意义形成一个概念。所以意义就像一个空间,事物可以并列安置在其中。

437

只有当说话和思维之间的内在统一性这种自然的关系受到

① 《早期斯多噶派著作残篇》,阿尼姆(Amin)编,第2卷,第87页。

② 参见被亚里士多德鄙弃的 διάστημα(并列存在)理论(《物理学》A4, 211b14 以下)。

干扰时,这种思想才可能显示出来。我们可以在这里像洛曼(Lohmann)曾经指出的那样^①,提及斯多噶派思想和拉丁语的话法——句法构成之间的相应性。两种语言开始普遍使用希腊语的 Oikumene(共同性)对关于语言的思维起着一种促进的作用,这一点是无可争议的。也许其产生的根源更为久远,并且正是科学本身的产生才造成了这个过程。这样,这个过程的开端就被追溯到希腊科学的早期。对于这一点,可以由音乐、数学和物理学中的科学概念的构成得到证明,因为在这些学科中都须标出一个理性的对象领域,要构造这种对象领域就必须有相应的关系,而我们却根本不可能把这种关系称作语言。从根本上可以说,凡在语词取得一种纯符号功能的地方,则说话和思维之间的本来联系(我们的兴趣也正在此)就会转变成一种工具式的关系。这种关于语词和符号之间改变了的关系正是科学的概念构成的全部基础,而且它对我们来说已经是这样不言而喻,以致我们甚至需要一种巧妙的回想才能记起,在科学的单一指称的理想旁边尚有语言本身的生命未加改变地继续存在着。

438 如果我们注意一下哲学史,那自然不会缺少这种回忆。我们曾经指出,在中世纪的思想中,语言问题的神学重要性如何总是又回溯到思维和说话的统一性的问题,并由此使一种在古典希腊哲学中尚未想到的因素起作用。语词是一种过程,意义的统一性就在这种过程中达到完全的表达——正如在关于语词的

① J·洛曼报道了他最近有趣的观察结果,按照他的看法,“理想的”声音形象和数的世界的发现都有其固有的构词方式,并由此而第一次引起了语言意识。参见J·洛曼的著作,《音乐科学文献》第XIV卷,1957年,第147—155页;第XVI卷,1959年,第148—173、261—291页,《读书——语言哲学,语言历史和概念探究的研究》第4卷,第2集;以及“论希腊文化的范例性质”(见《加达默尔纪念文集》,1960年)。[现在斯图加特1970年出版了一卷《音乐和逻各斯》,但是这卷本想收集约翰纳斯·洛曼最重要论文的著作却只有很少一部分令人满意。]

思考中所考虑的——这种观点相对于柏拉图关于一与多的辩证法指明了某些新的因素。因为对于柏拉图来说,逻各斯本身只是在这种辩证法的内部进行运动,它只不过是理念所遭受到的辩证法。这里并不存在真正的解释(Auslegung)问题,因为作为解释工具的语词和话语总是被思维着的精神所超越。与此相区别,我们在三位一体的思辨中发现,神化人的过程包含了新柏拉图主义关于展开(Entfaltung)、亦即关于如何从一中产生(Hervorgang)的探究,从而第一次表明了语词的过程特性。然而,只是当经院哲学在调解基督教思想和亚里士多德哲学时用一种新的因素作了补充,而这种因素使神性精神和人性精神的区别转变成具有积极意义的区别,并对新的时代具有重要的意义,只是到了那时,语言问题才完全表露出来。这种因素就是创世的共同性。我认为,库萨的尼古拉^[308]这位近来常被人们讨论的哲学家的地位自有其根本的突出之处。^①

两种创世方式之间的类似性自然有其界限。这种界限同上面提到的神性词和人性词之间的区别相对应。虽说神性词创造了世界,但并非以一种具有时间顺序的创造思想和创造日来创造世界的。与此相反,人类的精神却只有在时间的相继性中才能把握它的思想整体。——当然这并非纯粹的时间关系,正如我们在圣托马斯那儿所看到的。库萨的尼古拉特别强调了这一点。人类精神的这种关系就像数列一样。因此人类精神的创造

^① 参见 K·H·福尔克曼-施鲁克(Volkman-Schluck),他试图首先从“图像”(Bild)的思想去规定库萨的尼古拉在思想史上的地位:见他的《库萨的尼古拉》,1957年;尤其见第146页以下。[另外请参阅 J·柯赫(Koch)的《库萨的尼古拉的揣想技巧》(《北莱茵-威斯特伐伦州研究协会会刊》,第16期)以及我自己的论文“库萨的尼古拉与当代哲学”(《短篇著作集》,第3卷,第80—88页,现收入我的著作集第4卷)和“库萨的尼古拉在认识问题史中的地位”(《库萨的尼古拉学会会刊》11(1975年),第275—280页,现收入我的著作集第4卷。)]

根本不是一种时间性的事件,而是一种理性的运动。库萨的尼古拉在语词的属(Gattungen)和种(Arten)如何从感觉中形成并在个别概念和语词中展开的活动中发现同一种理性的活动。所以这两种语词(即属和种)同样也是理性存在物(entia rationis)。不管这种关于展开的说法听起来如何带有柏拉图—新柏拉图主义的味道,实际上库萨的尼古拉在关键之处克服了新柏拉图主义解释理论的流射说框架。他用基督教的语词理论来反对这种新柏拉图主义的观点。^①对他说来,语词只不过是精神的存在,而并不是精神被缩小或削弱了的显现。对这一点的认识构成了基督教哲学家优越于柏拉图主义者的高明之处。与此相适应,人类精神得以展开的多样性也决不是对真实统一性的背离,决不是丧失了自己的家。相反,尽管人类精神的有限性总是同绝对存在的无限统一性相关,但却必然会找到它积极的合法性。这种观点被包含在 complicatio(综合、概括)这个概念之中,从这个角度出发则语言现象也获得了一种新的因素。这就是既进行概括(Zusammenfassen)又进行展开(Entfalten)的人类精神。在谈话的多样性中进行的展开并非只是一种概念的展开,这种展开而是一直延伸到语言性之中。这就是可能命名的多样性——根据语言的不同性——这种多样性增强了概念的差异性。

随着古典本质逻辑的唯名论的消除,语言问题也进入了一个新的阶段。于是人们能够用各种方式(虽然不是以任意的方式)说出事物的一致性和区别处,这一点突然取得了积极的含义。如果属和种的关系不仅可以从事物的本性——即按照自我

^① Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum... De docta ignorantia II, 9. [“哲学家并不十分了解神性的最绝对的语词……假如(神性的)语词本身存在于语词之中的话,那么形式只存在于现实之中”,见《论学者的无知》,第2卷,第9章。]

建造的富有生命的自然中的“真实的”种——得到证明，——而且同样也可以另外的方式而同人及其命名的主权相关，那么历史地生长起来的语言，其意义史及其语法和句法就能作为一种经验逻辑的、亦即一种自然的、历史的经验（这种经验本身又包含超自然的东西）的变化形式而发生作用。事物本身本来是清楚明白的。^①每一种语言以自己特有的方式对语词和事物所进行的划分（Aufgliederung）到处都表现了一种最初的自然的概念构成，这种自然的概念构成同科学的概念构成系统相距甚远。它完全遵循事物的人为方面，遵循人的需求和利益的系统。如果语言共同体只掌握所有事物的相同的、本质的方面，那么对于一种语言共同体来说是某种事物本质的东西就能用另外的、甚至完全是另外种类的事物把它归属到一种统一的命名之中。命名（impositio nominis）同科学的本质概念及其属和种的归类系统根本不相吻合。相反，同这种科学的属和种的归类系统相比，常常是偶然性引导着某个语词的一般意义。

440

于是我们就可以考虑到科学对语言的某种影响。例如我们今天已不再说鲸鱼（Walfisch），而只说鲸（Wal），因为我们都已知道，鲸是一种哺乳动物。另一方面，大量民间关于确定事物的称呼部分地通过现代交往生活、部分地通过科学-技术的标准化而渐渐地趋向一律，正如我们实际所使用的语言词汇根本不是增多，而是逐渐减少。也许会有某种非洲语言具有 200 种关于骆驼的不同表述，这些表述都是根据骆驼同沙漠居民的生活关联而作出的。根据“骆驼”在所有这些表述中所保留的占支配地位的意义来看，骆驼就好像是另一种存在物。^②我们可以说，在这

① 参见本书前面第 431 页。

② 参见卡西尔《象征形式的哲学》，第 1 卷，1923 年，第 258 页。

种情况中,属概念和语言的称呼之间的距离是很显著的。然而我们也可以说,追求概念的普遍性和追求实用的意义这两种倾向之间的平衡,是任一种有生命力的语言都不可能完全达到的目标。因此,如果我们用真实的本质秩序衡量自然概念构成的联系(Kontingenz),并把它理解为纯粹的偶然,那么这就包含某种人为的并且违背语言本质的东西。实际上这种联系是通过必要而又合法的变化范围而产生的,正是在这种变化范围中,人类精神才能表述出事物的本质秩序。

441 尽管人类语言的混淆自有其《圣经》上的意义,但拉丁语的中世纪却并未真正追随语言问题的这个方面,这一事实也许首先应该从拉丁语在学者之间具有不言而喻的统治地位而得到解释,同时也可从希腊逻辑理论的继续影响得到解释。只是到了俗人的作用变得重要起来而民族语言进入了学者的教育之中的文艺复兴时期,则这种民族语言与内部词即同“自然”词汇的关系才得到富有成果的反思。但我们必须注意,不要在进行这种反思时把现代语言哲学的立场及其工具式的语言概念作为前提。语言问题之所以到了文艺复兴时期才出现,其意义乃在于那时希腊-基督教的遗产仍然以不言而喻的方式起着作用。这在库萨的尼古拉身上表现得最为明显。作为精神统一的展开而用语词表达的概念同样也同一种自然词(vocabulum naturale)保持着关系[这种自然词反映在概念之中(relucent)]而不管个别的命名可能是任意的^①(impositio nominis fit ad beneplacitum)。我们也许可以问,这是一种怎样的关联和怎样的一种自然词。然而,

^① 我们在下文中所援引的最重要证据是库萨的尼古拉的《理解的谎言》第3卷,第2章:“Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem...”(“正如一个自然词一样,并且一个其他词是按照自然词而超出精确性的……”)。

就一切语言都是某种精神统一的展开而言,一种语言中的个别词同所有其他语言中的个别词都具有某种最终的一致性,这种观点在方法论上具有正确的意义。

库萨的尼古拉用自然词所指的也并非一种始于人类语言混乱之前的原始语言的语词。这样一种原始状态理论意义上的亚当的语言对于库萨的尼古拉是很陌生的。相反,他是从一切人类认识之彻底的不精确性出发的。众所周知,他的认识论乃是柏拉图主义的动机和唯名论的动机相互交杂的结果:一切人类的知识都只是纯粹的揣想和意见(*coniectura, opinio*)。^①这就是他应用于语言上的理论。这样他就可以承认民族语言的差异性及其词汇表面上的任意性,而无须接受一种纯约定的语言理论以及一种工具性的语言概念。正如人类的知识本质上是“不精确的”,亦即可以允许有出入的,同样人类的语言也是不精确的,允许有出入的。凡在一门语言中具有其固有表述(*propria vocabula*)的东西,则在另外的一种语言中也会有一种更粗疏、更冷僻的表述(*magis barbara et remotiora vocabula*)。因此,或多或少地存在着一种固有的表述(*propria vocabula*)。一切实际的命名在某种意义上都可说是任意的,但它们却必然同相应于事实本身(*forma*)的自然表述(*nomen naturale*)相关。一切表述都是恰当的(*congruum*),但并非每一种表述都是精确的(*precisum*)。

这种语言理论的前提是,即使是附有语词的事物(*formae*)也不隶属于人类认识逐渐趋近的前定的原型秩序,相反,这种秩序是通过区别和概括从事物的给定性中构成的。这样,在库萨的尼古拉的思想中就产生了唯名论的转向。如果属和种(*genera et species*)本身就是理智存在物(*entia rationis*),那就很可以理解,尽

① 参见 J·柯赫(Koch):《富有见识的表述》,见本书第 438 页注释。

442 管我们使用了不同语言中的不同的语词,但语词还是能够同它所表述的事物直观取得一致性。正因为所涉及的并不是表述的变化,而是事物直观的变化以及随之而来的概念构成的变化,所以这里涉及到一种本质的不精确性,这种不精确性并不排除在一切表述中都有一种事物本身(*der forma*)的反映。显然,只有当精神被提升为无限的精神时,这种本质的不精确性才能被克服。在无限的精神中只存在一种惟一的事物(*forma*)和一种惟一的语词(*vocabulum*),亦即在一切实物中反映(*reluceat*)出来的不可说出的上帝的语词(*verbum Dei*)。

如果我们把人类的精神看作对神性原型的摹仿,这样我们就可以让人类语言的变化域起作用。正如一开始在柏拉图学院中对类比研究的讨论一样,在中世纪关于共相讨论的末尾也考虑到语词和概念之间真实的相近性。但这里离开现代思想从语言的变化而为世界观引出的相对论的后果还很遥远。库萨的尼古拉在一切区别之中仍然保持着下面这一点的一致性,而基督教的柏拉图主义者就依赖于这一点:正是一切人类语言中的事物联系,而并非人类事物认识的语言束缚性才对他是根本性的。人类事物认识的语言束缚性只是表现了一种光谱的折射,真理就在这种折射中显现。

3. 语言作为诠释学本体论的视域

a) 语言作为世界经验

如果我们特地深入到语言问题史的某些阶段之中,语言是世界经验这一点就会在某些与现代语言哲学和语言科学相距甚远的观点中被认识到。现代关于语言的思维自赫尔德和洪堡以来就受到一种完全不同的兴趣的支配。它希望要研究一下,人类语言的天然性——这是一种很难与唯理论和正统教义截断的观点——是如何在人类语言构造多样性的经验范围内展开的。它在每种语言中都认出一种有机的结构,从而试图在比较的观察中研究人类精神为行使其语言能力而使用的丰富的手段。这种经验比较的研究方法对于库萨的尼古拉是很陌生的。他在以下这点上可以说仍然是个柏拉图主义者,即不精确的区别并不包含固有的真理性,因而,如果说这种区别同“真实”相一致,那它只是为兴趣服务。库萨的尼古拉对生成着的民族语言的民族特性根本没有兴趣,而洪堡则受这种兴趣所推动。

443

如果我们想正确地对待威廉·冯·洪堡这个现代语言哲学的创始人,我们就必须在他那儿提防由他开创的比较语言研究

和民族心理学所造成的过度共鸣。“语词的真理性”问题^①在洪堡那里尚未完全搞颠倒。洪堡并不只是探究人类语言构造的经验多样性,以便在这种可以把握的人类表达领域中深入到不同民族的个体特性中去。^②洪堡对个体性的兴趣正如他同时代人的这种兴趣一样,根本不能被理解为对概念的一般性的背离。对他来说,毋宁说在个体性和一般的自然之间存在着一种不可分离的联系。个体性的感觉总是具有对某种全体性的预感。^③因此,深入到语言现象的个体性中就意味着一种通向认识人类语言整体状况的道路。

洪堡的出发点是,语言是人类“精神力量”(Geisteskraft)的产物。凡有语言的地方,都有人类精神原始的语言力量在起作用,而每一种语言都懂得如何达到人类的这种自然力所追求的普遍目标。但这并不排除而且正是证明语言比较所探究的是语言自身得以区别的完善性尺度。因为“力求使语言完善的理念得以实现的努力”对一切语言都是共同的,而语言研究者的工作就在于探究,各种语言到底以何种手段在何种程度上接近这种理念。因此,对洪堡说来,在语言的完善性中完全存在着区别。但这并不是一种预先存在的尺度,从而他可以把现象的多样性置于这种尺度之下,相反,他是从语言本身的内部本质及其丰富的现象中才获得这种尺度的。

洪堡据以比较各种人类语言的语言构造的规范兴趣并未取消对个体性的承认,也就是说,这种兴趣并未取消对每种语言的相对完善性的承认。众所周知,洪堡曾经说过要把每一种语言

① [参阅我的著作集第8卷中同一题目的论文。]

② 下面请参阅“论人类语言构造的多样性……”(首次于1836年发表)。

③ 同上书, §6。

都理解为一种特有的世界观(Weltansicht),因为他研究了人类语言构成的原始现象据以区别的内在形式。这一观点的基础并非只是那种强调主体在把握世界时的突出作用的唯心主义哲学,而且还有由莱布尼茨首次创立的个体性形而上学。这不仅表现在精神力这个概念有语言现象归属于它,而且还特别表现在,洪堡除了通过声音区别语言之外还要求把精神力作为内在的语言意义而对语言进行区别。他谈到“现象中的内在意义的个体性”,并用它来指“力量的能”(die Energie der Kraft),内在意义就以这种能来对声音行使影响。^①当然,他认为这种能不可能到处都是一样的。正如我们看到,他还把启蒙运动的形而上学原则即个体原则分成对真实性的接近和对完满性的接近。这正是莱布尼茨的单子论宇宙,人类语言构成的多样性就借这种单子论宇宙而得以标明。

这样,洪堡所开创的研究道路就受到形式抽象(die Abstraktion auf die Form)的规定。因此人类语言的意义虽然被洪堡解释成民族精神特性的反映,但语言和思维之联系的普遍性却被限制到一种能力(Können)的形式主义。

洪堡看到了语言问题的根本意义,他说:“语言乃是与一种无限的、真正无穷无尽的领域,与一切可思维事物之总和完全对立的。因此,语言必须对有限的手段进行无限的使用,并且是通过产生思想和语言的力量之同一性而可能做到这一点的。”^②能够对有限的手段进行无限的使用,这就是语言所特有的力量的真正本质。语言的力量能够把握所有它能对之进行作用的东西。这样,语言的力量就超越一切内容的应用。作为一种能力

① 参见库萨的尼古拉的《理解的谎言》, § 22。

② 同上书, § 13。

的形式主义,语言就同一切所说之内容规定性相脱离。洪堡甚为受惠于这种天才的观点,尤其是因为他没有认错,个体的力量相对于语言的力量显得极为微小,因而在个体和语言之间存在着一种变换关系,这种关系赋予人以相对于语言的某种自由。洪堡同样也没有认错,这种自由只是一种有限的自由,因为每一种语言都相对于每次所说的内容而构成一种特有的此在,从而使人们能在语言中特别清楚而生动地感觉到“遥远的过去如何同现在的感觉相联系,因为语言是通过我们前辈的感受而流传下来并保存了他们的情调”。^①洪堡还知道在被作为形式而把握的语言中保持精神的历史生命。以语言力量这个概念为基础而建立语言现象,这赋予内在形式概念以一种特有的合法性,而这种合法性可以由语言生命的历史活动性得以证明。

尽管如此,这种语言概念同时也表现了一种抽象,而这种抽象我们为着我们的目的是必须要考虑的。语言形式和流传的内容在诠释学经验中是不可分离的。假如每一种语言都是一种世界观,那么语言从根本上说首先就不是作为一种确定的语言类型(就如语言学家对语言的看法),相反,语言是由在这种语言中所述说的内容而流传下来的。

通过承认语言和流传物的统一性如何深化了问题或使问题变得更为恰当,也许在下面这个例子中表现得很清楚。威廉·冯·洪堡曾经说过,学会一门外语肯定是在迄今为止的世界观中获得一种新的角度,他继续说道:“只是因为人们总是或多或少地把他自己的世界观,或者说他自己的语言观带入外语之中,所以这种结果很少被人纯粹而完全地感觉到。”^②在这里作为一

① 参见库萨的尼古拉的《理解的谎言》,§9。

② 同上。

种限制和缺点而谈的东西(从带有其自己认识方法的语言研究者的观点看,这是正确的),实际上表现了诠释学经验的实现方式。把一种新的角度引入“迄今为止的世界观之中”,并不是对某门外语的领会,而是对这门外语的使用,不管这种使用是在同外国人的生动交谈之中,抑或在对外国文学的研究之中。尽管我们会很深地置身入陌生的精神方式,但我们决不会因此而忘掉我们自己的世界观,亦即我们自己的语言观。也许我们所面对的其他世界并非仅是一个陌生的世界,而是一个与我们有关联的其他世界。它不仅具有其自在的真理,而且还有其为我们真理。

在外语中所体验到的其他世界甚至并非就是研究、熟识(Sichauskennen)和了解(Bescheidwissen)的对象。谁对某门外语的文学流传物采取消极等待的态度,从而只是用这门外语说话的人,就不会对这种语言具有对象性的关系,其情形就如使用这门外语的旅游者一样。旅游者的行为举止与语文学家完全不同,对于语文学家说来,语言流传物就是语言史和语言比较的材料。我们仅从外语的学习和学校借以把我们引入外语中的文学作品所特有的死灭情况中才能很好地认识到这种材料。如果我们形式地对待语言,我们显然就不能理解流传物。如果这种流传物不是以一种必须用本文的陈述来传达的熟悉性(Bekanntes und Vertrautes)加以表现,那么我们同样不能理解它所说的和必然所说的内容——这是并非不值得注意的问题的另一面。因此,学会一门语言就是扩展我们能够学习的东西。只有在语言研究者的反思层面上,这种联系才会取得这种形式,即学会某门外语的后果“未被纯粹而完全地感受到”。诠释学经验本身则恰好相反:学会一门外语和理解一门外语——这种能力的形式主义——只是指能够使在语言中所说的东西自己对我们说出来。

这种理解的完成总是指所说的东西对我们有一种要求 (Inanspruchnahme), 而如果我们没有把“我们自己的世界观, 亦即自己的语言观”一起带入的话, 则这种要求就不可能达到。洪堡自己对不同民族的文学流传物实际的熟悉性究竟在多大程度上影响了他对语言抽象方向的研究, 这个问题也许是很值得研究一下的。

这个问题对于诠释学问题所具有的真正意义是在另外方面: 在于它证明了语言观就是世界观。洪堡把生动的说话过程、语言的活动能力 (Energie) 认作语言的本质, 从而克服了语法学家的教条主义。从指导他关于语言所有思考的力的概念出发, 洪堡特别地纠正了关于语言起源的问题, 该问题曾经被神学的思考弄得特别困惑。他指出, 这个问题非常错误, 因为它包括了一个无语言的人类世界的结构, 而其向语言性的提升则是在某时某地来到我们这里的。针对这样一种结构, 洪堡正确地强调了语言从一开始就是人类的语言。^① 这种论断不仅改变了语言起源这个问题的意义——它还是一种影响深远的人类学观点的基础。

447 语言并非只是一种生活在世界上的人类所适于使用的装备, 相反, 以语言作为基础, 并在语言中得以表现的是, 人拥有世界。世界就是对于人而存在的世界, 而不是对于其他生物而存在的世界, 尽管它们也存在于世界之中。但世界对于人的这个此在却是通过语言而表述的。这就是洪堡从另外的角度表述的命题的根本核心, 即语言就是世界观。^② 洪堡想以此说明, 相对附属于某个语言共同体的个人, 语言具有一种独立的此在, 如果

① 参见库萨的尼古拉的《理解的谎言》, § 9, 第 60 页。

② 同上书, 第 59 页。

这个个人是在这种语言中成长起来的,则语言就会把他同时引入一种确定的世界关系和世界行为之中。但更为重要的则是这种说法的根据:语言相对于它所表述的世界并没有它独立的此在。不仅世界之所以只是世界,是因为它要用语言表达出来——语言具有其根本此在也只是在于,世界在语言中得到表述。语言的原始人类性同时也意味着人类在世存在的原始语言性。我们将必须探究语言和世界的关联,以便为诠释学经验的语言性获得恰当的视域。^①

拥有世界的意思是:对世界采取态度(sich zur Welt verhalten)。但对世界采取态度却要求我们尽可能地同由世界而来的相遇物(Begegnenden)保持距离,从而使它们能够如其本来面目那样地出现在我们之前。而这种能够也就是拥有世界和拥有语言。这样,世界(Welt)概念就成为环境(Umwelt)的概念反义词,环境是为一切在世界上存在的生物所拥有。^[309]

的确,环境概念首先是为人类环境而使用,而且也只为人类环境而使用。环境就是人们生活于其中的“周围世界”(Milieu),而环境对生活于其中的人的性质和生活方式的影响就构成了环境的意义。人并非独立于世界向他显示的特殊方面。因此,环境概念最初是一个社会概念,这个概念试图揭示个体对于社会世界的依赖性,因此这个概念只同人类相关联。环境概念可以在广义上应用于一切生物,以便概括出这些生物的此在所依赖的条件。但在这种情况下我们也可以清楚地看出,人类同所有其他的生物不同,因为人拥有“世界”,而生物则并不具有同样意义上的同世界的关系,它们似乎是被置于它们的环境之中。因

① [参阅我的著作集第2卷在“补充”这一栏里的论文,见该卷第121—218页。]

此,把环境概念扩展到所有生物身上实际上就改变了这个概念的意义。

448

因此,同一切其他生物相反,人类的世界关系是通过无环境性(Umweltfreiheit)^[310]来表现其特征的。这种无环境性包含了世界的语言构造性(die sprachliche Verfaßtheit der Welt)。这两者是相互隶属的。使自己超越于由世界涌来的熙熙攘攘的相遇物就意味着:拥有语言和世界。最近的哲学人类学在同尼采的争辩中就以这种形式提出了人类的特殊地位,并指出世界的语言构造性根本不是指人的世界举止被闭锁于一种用语言框架编制起来的环境之中。^①相反,只要有语言和人存在,那就不仅有超越(Erhebung)或脱离(Erhobenheit)世界之压力的自由——而且无环境性也同我们赋予事物的名称的自由相联系,正如深刻的宗教注释所说,亚当就是以此为根据而从上帝那儿接受了制定名称的全权。

如果我们认识到这一点的重要意义,那就很可以理解,为什么同人类普遍的语言世界关系相对还存在着各种语言的多样性。由于人的无环境性,因此他的自由的语言能力一般是给定的,从而也就具有了历史多样性的根据,人的说话就以这种多样性而同世界交往。当神话谈到一种原始语言以及一种语言混乱的产生时,这种神话观虽说以富有意义的方式反映了那种语言多样性对理性所表现的真实的谜,但按其实际所理解的则这种神话是把事实头足倒置了,因为它把人类在使用一种原始语言时的原始一致性同一种语言混乱搅在一起。实际情况是,由于人总是能够超越他所处的每一偶然环境,而他的讲话又总是能

^① 马克斯·舍勒(Max Scheler)、赫尔姆特·普利斯纳(Helmut Plessner)、阿诺德·格伦(Arnold Gehlen)。

把世界表达出来,所以人从一开始就具有行使其语言能力的变化性。

超越环境在这里从一开始就具有一种人类的意义,亦即具有一种语言的意义。动物也能够离开它的环境并漫游整个世界,而无须摆脱它的环境束缚。与此相反,对人类说来,超越环境就是越向世界(Erhebung zur Welt),它指的并不是离开环境,而是指用另外的态度对待环境,指一种自由的、保持距离的举止,而这种态度或举止的实现总是一种语言的过程。说有动物的语言只是 per aequivocationem(由于含糊性)。因为语言是一种在其使用中自由而可变的人的能力。语言对人的可变性并不不仅是指还存在着我们可以学习的其他陌生语言。对于人说来,语言本身就是可变的,因为它对于同一件事为人准备了各种表述的可能性。即使是在特殊情况下,例如在聋哑人那里,语言也并非是一种真正的非常明显的手势语,而是通过清楚的手势使用而对同样清楚的默语的一种替代性的模仿。动物之间的相互理解可能性则不知道这种可变性。这种说法的本体论意义在于,虽然动物能够相互理解,但并不能理解构成世界的事实情况。亚里士多德已经非常清楚地看到这一点:动物的叫唤是向同类指示出某种举止,但由逻各斯而进行的语言理解则揭示了存在物本身。^①

449

从语言的世界关系中引出了语言特有的事实性(Sachlichkeit)。语言所表达的是事实情况(Sachverhalte)。一个具有如此这般情况的事实——这种说法就包含着对其独立他在性的承认,这种他在性以说话者同事物的距离作为前提。^[311]以这种距

① 亚里士多德:《政治学》,A2,1253a10以下。[也可参阅我的著作集第2卷,第146页。]

离作为基础,就可以有某些东西作为真正的事实情况而衬托出来并成为某种陈述的内容,这种陈述是其他人也能理解的。在衬托出来的事实情况的结构中显然也总是有否定性的因素一起存在。正是某些因素的显现而不是另一些因素的显现,这才构成一切存在物的规定性。因此,从根本上说也存在否定性的事实情况,这种否定性的事实情况是希腊思想首先想到的。早在对爱利亚学派关于存在(Sein)和非存在(Noein)的配列这个基本命题默默的重复中,希腊思想就遵循了语言的根本事实性,而柏拉图在克服爱利亚学派的存在概念时又把存在中的不存在认作谈论存在物的根本可能性。当然,正如我们所看到,在对理念(Eidos)逻各斯的精心表述中,对语言本身存在的探讨是不能得到正确展开的,因为希腊思想充满了语言的事实性。希腊思想在其语言的形成中遵循自然的世界经验,从而把世界设想为存在。一直被希腊思想认作存在物的东西从构成语言世界视域的包罗万象的总体中作为逻各斯、作为可陈述的事实情况而区别出来。如此被认作存在物的东西其实并不真是陈述的对象,而是“在陈述中得以表达”。从而希腊思想就在人类思维中获得了它的真理性和可显现性。所以希腊的本体论就建筑在语言的事实性之上,因为它从陈述出发思考语言的本质。

450 与此相对当然应该强调,语言只有在谈话中,也就是在相互理解的实行中才有其根本的存在。但这并不能理解成,似乎语言的目标已经由此而确定。相互理解(Verständigung)并不是纯粹的活动,不是实现目的的行动,有如造出某种我可以把自己的意见告知他人的符号。毋宁说,相互理解根本不需要真正词义上的工具。相互理解是一种生活过程(Lebensvorgang),在这种生活过程中生活着一个生命共同体。在这一点上可以说人类通过谈话达到的相互理解与动物相互照料的相互理解并

没有区别。因此,人类的语言就“世界”可以在语言性的相互理解中显现出来而言,必须被认作一种特别的、独特的生活过程。语言性的相互理解把它的论题放到相互理解的人面前,就像党派之间的争论对象被置于它们之间一样。世界是这样一种共同性的东西,它不代表任何一方,只代表大家接受的共同基地,这种共同基地把所有相互说话的人联结在一起。一切人类生活共同体的形式都是语言共同体的形式,甚至可以说:它构成了语言。因为语言按其本质乃是谈话的语言。它只有通过相互理解的过程才能构成自己的现实性。因此,语言决不仅仅是达到相互理解的手段。

因此,由人发明的人工理解系统根本不是语言。因为人工语言,例如秘密语言或数学符号语言都没有语言共同体和生活共同体作为它们的基础,而只是作为相互理解的手段和工具而被引入和使用。这就说明,人工语言总是以生动地进行的相互理解作为前提,而这正是语言性的。显然,某种人工语言据以成立的协议必然附属于另一种语言。与此相反,在一种真正的语言共同体中我们并不是尔后才达到一致,而是如同亚里士多德所指出的,已经存在着一致。^①在共同生活中向我们显现的、包容一切东西的并且我们的相互理解所指向的正是世界,而语言手段并不是语言的自为对象。对一种语言的相互理解并不是真正的相互理解情况,而是约定一种工具、一种符号系统的特殊情况,这种工具或符号系统并不在谈话中具有它的存在,而是作为报道目的的手段。人类世界经验的语言性给予我们关于诠释学经验的分析以一种扩展的视域。在翻译的例子以及超越自己语言界限而可能达到相互理

① 参阅本书第 435 页以下。[以及我的著作集第 2 卷,第 16、74 页。]

451 解的例子中所指出的东西证明：人所生活于其中的真正的语言世界并不是一种阻碍对自在存在认识的栅栏，相反，它基本上包含了能使我们的观点得以扩展和提升的一切。在某个确定的语言和文化传统中成长起来的人看世界显然不同于属于另一种传统的人。因此，在历史过程中相互分离的历史“世界”显然互相不同，而且也与当今的世界不同。不过，在不管怎样的流传物中表现自己的却总是一种人类的世界，亦即一种语言构成的世界。每一个这样的世界由于作为语言构成的世界就从自身出发而对一切可能的观点并从而对其自己世界观的扩展保持开放并相应地向其他世界开放。

这一点却具有根本的意义。因为这就使“自在世界”(Welt an sich)这个概念的使用产生了疑问。衡量自己世界观不断扩展的尺度不是由处于一切语言性之外的“自在世界”所构成。相反，人类世界经验无限的完善性是指，人们不管在何种语言中活动，他们总是只趋向一种不断扩展的方面，趋向一种世界“观”(Ansicht)。这种世界观的相对性并不在于，似乎我们可以用一个“自在世界”与它对置；好像正确的观点能够从一种人类-语言世界之外的可能方位出发遇见这个自在存在的世界。世界没有人也能够存在，也许将存在，这一点绝对没有人怀疑。它的相对性乃在于所有人类-语言地把握的世界观生活于其中的感官意义部分。一切世界观中都提到世界的自在存在。世界就是语言地组织起来的经验与之相关的整体。这样一种世界观的多样性根本不意味“世界”的相对化。相反，世界自身所是的东西根本不可能与它在其中显示自己的观点有区别。

这种关系同感觉事物时的情况相同。从现象学的观点看，“自在之物”只在于它的连续性，由于这种连续性，感觉事物在感觉上的细微差别(die perspektivischen Abschattungen)^[312]才能相互

连结起来,胡塞尔曾经指出过这点^①。谁若是把“自在存在”(Ansichsein)同这些“观点”(Ansichten)对置,那他就必须或者是神学地思考——这时自在存在就不是对他而言,而仅仅是对上帝而言了——;或者是撒旦式地思维,即像那个妄图使整个世界都必须服从他来证明他自己的神性的魔鬼一样——这样,世界的自在存在对于他就是其想象的全能的限制。^②我们可以在像感觉这样的相似的意义上谈论“语言的细微差别”,这种细微差别是世界在各种不同的语言世界中所经验到的。但在两者之间仍然有一种显著的区别,对事物感觉的每一种“细微差别”都和其他感觉绝对不同,并且一起构成作为这种细微差别之连续性的“自在之物”,反之,在语言世界观的细微差别中,每一种都潜在地包含了一切其他的细微差别,也就是说,每一种细微差别都能使自己扩展到其他差别中。它能使世界的“观点”如其在另一种语言中表现的那样从自身而得到理解和把握。

452

因此,我们确信,我们世界经验的语言束缚性(Sprachgebundenheit)并不意味着排外的观点;如果我们通过进入陌生的语言世界而克服了我们迄今为止的世界经验的偏见和界限,这决不是说,我们离开了我们自己的世界并否认了自己的世界。我们就像旅行者一样带着新的经验重又回到自己的家乡。即使是作为一个永不回家的漫游者,我们也不可能完全忘却自己的世界。即使我们作为具有历史意识的学者很清楚人类对世界之思考的历史条件性以及自己的条件性,那我们也并未由此而达到了一

① 《现象学的观念》,第1卷,§41。

② 如果人们援引世界的自在存在来反对唯心主义——不管是先验唯心主义还是“唯心主义的”语言哲学——,那就纯属误解。因为他们认错了唯心主义的方法意义,而其形而上学形态自康德以来就已经一般被克服了。(参见康德《纯粹理性批判》B274页以下“对唯心主义的反驳”。)

种无条件的立场。如果说接受条件性这件事本身是绝对而无条件地真的,从而把它运用于自己身上不能没有矛盾,那这也决不是对接受这种彻底条件性的反驳。条件性意识本身决不会扬弃条件性。这正是反思哲学的一种偏见,它们把根本不在同一逻辑层次上的东西理解成命题的关系。因此,反思哲学的论据在这里是不合适的。因为这里涉及的根本不是无矛盾地保持判断关系,而是涉及到生活关系。只有我们世界经验的语言构造性才能把握多种多样的生活关系。^①

453

因此,尽管哥白尼对于世界的解释早已成为我们知识的一个部分,但我们仍然可以说太阳落山。显然,我们既确认观察的印象(Augenschein),同时又了解这种印象在理智世界中另外的一面,这两者是完全可以互相结合的。难道不正是语言在多层次的生活关系中起着促进和调解的作用?我们关于太阳落山的说法显然不是任意的,而是说出了一种实在的现象。正是现象在向那自身不动的人进行显现。正是太阳把它的光线投射给我们复又离开我们。因此,太阳落山对于我们的直观来说乃是一种实在。[它是“此在的相对性”(daseinsrelativ)]。然而我们又能够通过另一种模式结构而从这种直观证据中思维地摆脱出来,并且正因为我们能够做到这一点,所以我们同样能够讲出哥白尼理论这种理智的观点。但我们不能用这种科学理智的“眼光”去否认或驳斥自然的观察印象。这不仅因为观察印象对我们是一

^① K·-O·阿佩尔(Apel):“一种指向内容的语言科学的哲学真理概念”,见《威斯盖伯纪念文集》,第25页以下。[现在收入阿佩尔的《哲学的转变》,两卷本,法兰克福,1973年,见该书第1卷第106—137页。]阿佩尔正确地指出,人们关于自身的谈话根本不能被理解成是对这样一种存在(Sosein)进行对象性确定的论断,因此,通过指出某种陈述的逻辑自身相关性和它的矛盾性从而驳斥这种陈述乃是毫无意义的。

种真实的现实,因而这种驳斥是无意义的,而且因为科学所告诉我们的真理本身只是相对于某种确定的世界定向(Weltverhalten)而根本不能要求自己成为整体的真理。也许正是语言才真正解释了我们世界定向的整体,而在这种语言整体中,不光科学找到自己的合法性,观察印象也同样保持了自己的合法性。

当然这并不是说,语言是这种精神惰性力的原因,而只是说,我们对世界的直观和对我们本身的直观的直接性(我们就保持在这种直观的直接性中)在语言之中被保存和发生变化,因为我们这些有限的生物总是承上启下、有生有灭。在语言之中,超越一切个体意识的实在才会显现。

因此,在语言现象中不仅恒定物有其住所,而且事物的变化也能找到它的场所。从而我们就可以例如在语词的衰亡中认出道德和价值观的变化。例如,“德行”(Tugend)这个词在我们的语言世界中几乎只具有讽刺的含义。^①如果我们不用德行这个词而代之以其他的词,而这种词在其标志出德行的谨慎考虑中使道德规范以一种同固定的习俗世界背道而驰的方式继续生效,那么这样一种过程就是实际现实的反映。即使诗歌所用的词也经常成为对真实东西的检验,因为诗歌在似乎已显得过时不用的词中唤醒了秘密的生命,并使我们对于自己有所知晓。所有这一切都使语言能够具有开放性,因为语言并不是反思思想的创造物,而是与我们生活于其中的世界举止一起参与活动的。

这样就从总体上证实了我们在上面所提出的观点:世界本身是在语言中得到表现。语言的世界经验是“绝对的”。它超越了一切存在状态的相对性,因为它包容了一切自在存在,而不管

^① 参见马克斯·舍勒“为德行恢复名誉”一文,载《价值的起源》,1919年。

454 自在存在在何种关系(相对性)中出现。我们世界经验的语言性相对于被作为存在物所认识和看待的一切都是先行的。因此,语言和世界的基本关系并不意味着世界变成了语言的对象。一切认识和陈述的对象都总是已被语言的世界视域所包围。这样一种人类世界经验的语言性并不意指世界的对象化。^①

与此相反,科学所认识并据以而保持其自身客观性的对象性却属于由语言的世界关系所把握的相对性。构成“认识”本质的“自在存在”(Ansichsein)概念在对象性中获得一种意志规定(Willensbestimmung)的特性。自在存在的事物独立于我们的愿望和选择。然而因为这种事物是在它的自在存在中被认识的,因此它也因此而受到人的支配,以致人们可以打它的算盘,即可以把它编入人自己的目标之中。

正如我们所见,这种自在存在概念只是在表面上像是希腊的 kath' hautō(从自身)概念的等值物。后者首先指的乃是这样一种本体论的区别,即某种按其实质和本质而存在的存在物在本体论上不同于那种能自身存在并变化的东西。凡属于存在物之持存本质的东西显然在一种突出的意义上是可知的,这就是说,它总是预先已隶属于人类的精神。然而,现代科学意义上所谓“自在”的东西却同这种本质的和非本质的东西之间的本体论区别毫不相干,而是把自己规定为准许我们控制事物的确实知识。确实事实就是像人们必须要考虑的对象和阻力。正如马克思·舍勒特别指出的,自在的事物对于某种特定的认识和意愿方式来说也是相对的。^②

① [在下面三页内正文有些较小的改动。对此部分请参阅“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”,见我的著作集,第2卷,第3页以下。]

② 虽然舍勒把先验唯心主义的意义误解成生产唯心主义(Erzeugungsidealismus)并把“自在之物”当作主观地制造对象的反义词,但他这种观点仍然是正确的。

这并不意味着有一种确定的科学,它以特定的方式指向对存在物的统治并从这种统治意志出发规定相应的自在存在的意义。虽说舍勒正确地强调过,机械学的世界模式以特定的方式同制造事物的能力(Machenkönnen)相关。^①但这显然是一种太片面的模式。“统治知识”(Herrschaftswissen)乃是现代自然科学的综合知识。这一点既适合于刚刚发展起来的关于生命的介于物理学-化学之间的科学研究的自我理解,也适合于重新发展了的进化论。这一点特别明显地表现在那样一些具有与某种新的研究观点相联系的新的研究目标的领域。

所以,例如生物学家冯·于克斯科尔^[313]的环境研究讲到了某种似乎不是物理世界的生命宇宙:在其中有多种多样的植物、动物和人的生命世界进行相互联系的宇宙。

这种生物学的立场要求克服以往动物观察在方法论上的天真的人类中心主义(Anthropozentrik),因为它研究生物生活于其中的环境的具体结构。人类的生活世界也像动物的环境一样以同样的方式从适用于人类感官的标记建造起来。如果“世界”以这种方式被认作生物学的计划方案,那就当然是要以经由物理学而造成的自在存在的世界为前提,因为人们订出了物竞天择的原则,各种生物就按这种原则从“自在存在”的材料中构筑它们的世界。生物学的宇宙就这样从物理学宇宙中通过重新塑造而获得,并间接地以物理学宇宙作为前提。显然,这里涉及的是一种新的立场。这是一种今天一般承认为行为生物学(Verhaltensforschung)的研究方向。这种研究方向当然也包括了人类这个特殊的种类。这种研究方向发展了一门物理学,人们借助于

^① 首先参见舍勒的论文“认识和劳动”,载于《知识形式和社会》,1926年。[现在收入他的《著作集》第8卷。]

这门物理学把人类所发展的时-空观理解成相当复杂的数学结构的一种绝妙的特以人为定向的特殊情况——例如,当我们今天能够把蜜蜂的定向能力归属到它们的紫外线感觉后,我们就了解蜜蜂的世界。

因此,物理学世界似乎既包括了动物世界又包括了人类世界。这样就产生一种假象,好像物理学“世界”就是真实的、自在存在的世界,同时又是生物各以自己的方式共同对待的绝对实在。

难道这种世界真是一个自在存在的世界?它真的超越了一切此在的相对性,而关于它的知识则可以被称作绝对的科学?某种“绝对的对象”这个概念本身岂不已经是一种自相矛盾(ein hölzernes Eisen)?无论生物学的宇宙还是物理学的宇宙实际上都不可能否认它们各自特定存在的相对性。因此,物理学和生物学具有同样的本体论视域,作为科学,它们根本不可能越过这个视域。正如康德所指出的,它们对事物的认识只是意味着这些东西如何在空间和时间中存在,并且只是经验的对象。这恰好规定了在科学中所设定的知识进步的目标。即使是物理学世界也根本不可能想成为存在物的整体。因为即使是把整个世界都等同化的做法,即使一切存在物都成为摹本,甚至使体系的观察者也进入到该体系的等同化之中,这种做法都要以作为考虑者而不是被考虑对象的物理学家的存在为前提。如果说有一种物理学既是进行计算同时又是自身计算的对象,这种说法是自相矛盾的。对于研究一切生物的生活世界以及人类的行为方式的生物学也是如此。生物学所研究的当然也包括研究者的存在——因为他本身也是一种生物和一个人。但决不能由此而认为,生物学只是一种人类的行为方式因而只能作为人类的行为方式被观察。因此生物学乃是认识(或错误)。生物学恰如物理

学一样研究存在的东西,但本身却不是它所研究的对象。

不管是物理学还是生物学所研究的自在存在,都是相对于在它们的研究领域中设置的存在设定。不存在哪怕最微小的理由可以正确要求物理学超出这种存在设定而认识自在存在。无论物理学还是生物学,作为科学它们都预先设定了自己的对象领域,对这种对象领域的认识则意味着对它们的统治。

与此相反,人类的世界关系如其在语言过程中所处的那样在总体上所指的却是一种完全不同的情况。语言地表现并被语言地把握的世界,并不像科学的对象那样在同一意义上是自在的和相对的。它不是自在的,因为它根本不具有对象性的特性。就它作为包罗万象的总体而言,它根本不可能在经验中被给出。就它作为世界而言,它也并不相对于某种特定语言。因为在一种语言世界中生活,就像我们作为语言共同体的成员所做的那样,这并不意味着进入一种环境,就像动物进入它们的生活世界一样。我们不可能用相应的方式从上面观察语言世界。因为根本不存在外在于语言世界经验的立场,似乎可以从此出发把语言本身变成对象。物理学并不能给出这样的立场,因为物理学作为其对象进行研究和考虑的根本不是世界,亦即存在物的总体。同样,研究语言构造的比较语言学也不可能找出一种同语言相脱离的立场,仿佛从这种立场出发就能认识存在物的自在,而语言世界经验的各种形式对于这种立场就可以作为从自在存在物中所得出的概括选择而重新构造的——就如人们研究其构造原则的动物的生活世界一样。其实在每种语言中都同存在物的无限性具有一种直接的联系。拥有语言意味着一种同动物的环境束缚性完全不同的存在方式。由于人类学会了陌生的语言,所以他们并不改变他们的世界关系,有如变成了陆地动物的水中动物那样,相反,由于人类坚持其自己的世界关系,所以他

们通过陌生的语言世界反而扩充和丰富了这种世界关系。谁拥有语言,谁就“拥有”世界。

如果我们坚持了这一点,我们就再也不会把语言的事实性与科学的客观性相混淆。在语言的世界关系中存在的距离并不像自然科学通过清除认识中的主观因素而达到的客观性那样起作用。距离和语言的事实性显然也是一种并非由自身造成的真正的成就。我们知道,对经验的语言把握对于经验的掌握起了怎样的作用。它是成比例地出现、间接地构成并由此而受到限制,似乎它那紧迫的茫然不知所措的直接性已被推到遥远的地方。这样地掌握经验当然不同于科学对经验的加工,科学把经验客观化并使其服务于有利的目的。当自然研究者认识了某种自然过程的规律性时,他就能掌握某物,并能试验他是否能重新构造它。但在语言所深透的自然的世界经验中却根本不涉及这类现象。讲话根本不是指使对象可以支配、可以计算。这不仅就是说陈述和判断乃是语言举止多样性中的一种纯粹的特殊形式——它们总是交织在生活举止之中。客观化的科学把世界的自然经验的语言可塑性当作一种偏见的源泉,正如培根的例子教导我们的,新科学必然会用其精确的数学衡量的方法既反对语言的偏见又反对它天真的目的论,以便为它自己的建设性研究计划腾出地盘。^①

458 另一方面,在语言的事实性和人类的科学能力之间也存在一种积极的实际联系。这一点在古代科学那儿显得尤其明显。古代科学起源于语言的世界经验,这既是它的特别突出之处,同时也是它特有的弱点。为了克服它的弱点,亦即克服它天真的人类中心主义,现代科学同时也放弃了它的突出之处,即加入自

① 见本书前面第354页以下。

然的人类世界定向之中。理论(Theorie)这个概念可以很好地表明这一点。在现代科学中,理论的含义就如它所表现的那样,同希腊人用以接受世界秩序的观看和认识行为几乎完全无关。现代理论是一种建设手段,人们通过理论而统一地概括经验并能够统治经验。正如语言所说,人们是“构造”理论。这就包含了以下的意思,即一种理论会取代另一种理论,而每一种理论从一开始只要求有条件性的有效性,亦即并不劝导前进着的经验改变观点。但古代的理论(Theorie)却并不是同样意义上的手段,而是目的本身,是人类存在的最高方式。^①

尽管如此,两者之间还是存在着紧密的联系。无论古代理论还是现代理论都克服了实际-实用的利益,这种利益把一切所发生的事都从自己的观点和目的去看待。亚里士多德告诉我们,只有当一切生活必需品都已齐备时,才可能出现理论的生活态度^②。现代科学的理论态度对自然所提的问题也并不是为着特定的实际目的。虽说现代科学的问题和研究方式都针对着对存在物的统治因而可以在自身中被称为实践的科学。但是,对于个别研究者的意识而言,他的知识的应用在以下意义上只是第二位的,即虽说这种应用是从知识而来,但这种应用只是尔后的事情,因此,任何认识者都无需知道被认识的对象是否被应用或将派何种用场。然而,尽管有这种种相符性,但在“理论”和“理论性的”这两个词的词义中已经有了区别性。在现代语言用法中,“理论性的”这个概念几乎是一种否定的概念。所谓理论性的东西仅仅指那些同行动目的不具备可行的、确定的联系性

① [参阅我的论文“赞美理论”,见我编辑出版的同名的书,法兰克福,1983年,第26—50页,也见我的著作集第10卷。]

② 《形而上学》,A1。

的东西。反之,被设想出的理论本身却从应用的可能性出发被评价,也就是说,理论知识本身将对存在物的有意识统治出发并且不是被当作目的,而是当作手段。相反,古代意义上的理论却完全不同。古代理论不仅观察现存的秩序,而且理论的含义还超出这种活动而指加入到秩序整体之中去。^①[314]

459 据我看来,希腊的理论和现代科学之间的这种区别可以在对待语言的世界经验的不同关系中找到它真正的根据。正如我们在上面强调的,希腊知识在语言的世界经验中自有它的位置,并深深地受到语言的诱惑,因此,它反对 *dynamis tōn onomatōn*(语词力)的斗争从来不会导致产生一种必须完全克服语言力量的纯符号语言的理想,而这种理想正是现代科学及其旨在统治存在物的方向所追求的。无论是亚里士多德在逻辑学中使用的字母表示方法,还是他在物理学中使用的对运动过程作比例的、相对的描述方式,都显然完全不同于数学在17世纪所应用的方式。

所有援引科学起源于希腊的人都不能忽略这一点。这个时代终于应当结束了,因为人们已把现代科学的方法作为标准,用康德来解释柏拉图,用自然规律来解释理念(新康德主义)或者称赞在德谟克利特那里已经具有了真正“力学的”自然知识富有希望的开端。只要回想一下黑格尔以生命理念作为主线彻底克服理智观点的做法就可以指明这种看法的界限。^②据我看来,只

① 参见本书前面第129页以下。

② 按照事实看来,黑格尔对理智观点的同期性的表述,即把柏拉图的理念当作静止的规律领域而同现代力学的自然知识一起看待的做法完全适合于新康德主义的观点。(参见我为纪念保罗·纳托普的演讲:“保罗·纳托普”,见《哲学分类学》XVII附注和《哲学见习》第60页以下)——当然也有区别,即新康德主义当作最终方法理想的东西,对于黑格尔则只具有将被超越的真理。[关于原子理论,请参阅我在1934年所写的短文“古代原子理论”,见我的著作集,第5卷,第263—279页。]

有海德格尔在《存在与时间》中才获得这样一种立场,站在这种立场上不仅可以思考希腊科学和现代科学的区别,同样也可以思考它们之间的联系。当海德格尔把“现成在手”(Vorhandenheit)这个概念证明为一种有缺陷的存在样式,并把它认作是古典形而上学及其在近代主观性概念中的连续影响的根据时,他所遵循的是希腊理论和现代科学之间本体论上正确的联系。在他对存在进行时间解释的视域中,古典形而上学整个来说是一种现成在手东西的本体论,而现代科学则不知不觉地是这种本体论的遗产继承人。但在希腊的理论中则当然还存在着另外的因素。理论与其说领会现成在手的東西,毋宁说把握具有“物”之尊严的事物本身。物的经验同纯粹现成在手东西的单纯可固定性毫不相关,同所谓经验科学的经验也不相干,这一点后期海德格尔已经作过强调。^①因此,我们必须把物的尊严和语言的事实性从源于现成在手东西的本体论的偏见以及客观性概念中解放出来。

460

我们的出发点是,在对人类世界经验的语言把握中,不是现成在手的東西被考虑和衡量,而是存在物被表述,它作为存在着和有意义地向人显示的东西。正是在这里——不是在统治着现代数学自然科学的理性构造方法理想中——才能重新认识在精神科学中所进行的理解。如果说我们在前面通过语言性来刻画效果历史意识进行方式的特征,那么这里也是同样,因为语言

^① 关于“物”参见《讲演和论文》第164页以下。最初在《存在与时间》中所采取的“现成在手东西的科学”来对“理论”所作的概括式的综观,被后期海德格尔的探究丢弃了(参见该书第51页以下)。[也可参阅我在M·海德格尔的《艺术作品的起源》里所写的后记,斯图加特,1960年(雷克拉姆版),第102—125页,现在收入《海德格尔之路——后期作品研究》,蒂宾根,1983年,第81—92页,以及我的著作集,第3卷。]

性完全表现了我们人类世界经验的特征。所以,正如“世界”在语言中并未被对象化,效果历史也不是诠释学意识的对象。

正如通过适用(Eignung)和意义而建立起来的我们世界经验之统一体这种物得到表达一样,那些递交给我们的流传物也通过我们的理解和解释而重新得到表述。这种表述的语言性就是一般人类世界经验的语言性。这就是我们对于诠释学现象的分析最终所引向的关于语言和世界之关系的讨论。

b) 语言中心及其思辨结构

人类世界经验的语言性显然是自柏拉图“逃入逻各斯”(Flucht in die Logoi)以来希腊形而上学发展关于存在的思想所依据的主线。因此我们必须探究,在希腊形而上学中存在的回答——它一直继续到黑格尔——在多大程度上适合于指导着我们的提问。

461 这种回答是一种神学的回答。在思考存在物的存在时,希腊形而上学把这种存在认为是在思想中实现自身的存在。这种思想就是奴斯(Nous)的思想,奴斯被设想为最高和最本真的存在物,它把一切存在物的存在都聚集于自身之中。说出逻各斯(Artikulation des Logos)就把存在物的结构用语言表达出来,这种语言表达(Zursprachekommen)对于希腊思想无非只是存在物本身的显现(Gegenwart),即它的Aletheia(真理)。人类思想把这种显现的无限性理解为其自身被实现的可能性,即其自身的神性。

我们并不跟随这种思想彻底的自我遗忘性,并且必将再探究,我们究竟能在多大程度上在黑格尔绝对唯心主义所表现的近代主观性概念的基础上重新恢复这种思想。因为我们是被诠释学现象所引导。但诠释学现象规定一切的根据就是我们历史

经验的有限性。为了正确对待这种有限性,我们继续抓住语言的线索,因为在语言中存在结构(Seinsgefüge)并不是单纯地被摹仿,而是在语言的轨迹中我们经验的秩序和结构本身才不断变化地形成。

语言是有限性的轨迹,这并不是因为存在着人类语言构造的多样性,而是因为每种语言都不断地构成和继续构成,它越是把自己的世界经验加以表达,这种构成和继续构成就越频繁。语言是有限的,这并不是因为它并不同时就是所有的其他语言,而是因为它就是语言。我们曾经探究了西方关于语言思想的重要转折点,这种探究告诉我们,语言现象在比基督教关于“语词”的思想所产生的效果还更彻底的意义上是与人的有限性相适应的。我们的整个世界经验以及特别是诠释学经验都是从语言这个中心(Mitte der Sprache)出发展开的。

语词并不像中世纪思想所认为的只是“类”(Species)的完善化。如果说存在物是在思维着的精神中被表现的,那么它并不是一种预先存在的存在秩序的摹写,这种存在秩序的真实关系只能被一种无限精神(创造者的精神)所认识。语词也不是一种工具,有如数学语言可以建造一种经由计算而可支配的对象化的存在物宇宙。无限的意志与无限的精神一样都不能超出同我们的有限性相适应的存在经验。惟有语言中心,这种同存在物的总体相关的语言中心,才能使人类有限的-历史的本质同自己及世界相调解。

这样,柏拉图作为逻各斯事件(Widerfahmis)抓住不放并在中世纪三位一体思辨中得到神秘证明的一和多的辩证法之谜才获得它真正的基础和根据。当柏拉图认识到语言的语词既是一同时又是多,他只迈出了第一步。我们讲给他人和他人讲给我们的语词(神学上:上帝的语词)都只是一种语词——但正如我

们所看到的,这种语词的统一总是在语词所发出的声音中发展。柏拉图和奥古斯丁的辩证法所发现的这种逻各斯和语词的结构只是其逻辑内容的单纯反映。

但是还存在着另一种语词的辩证法,它给每一个语词都配列了一种内在的多重性范围:每一个语词都像从一个中心进出并同整体相关联,而只有通过这种关联语词才成其为语词。每一个语词都使它所附属的语言整体发生共鸣,并让作为它基础的世界观整体显现出来。因此,每一个语词作为当下发生的事件都在自身中带有未说出的成分,语词则同这种未说出的成分具有答复和暗示的关系。人类话语的偶缘性并不是其陈述力的暂时不完善性——相反,它是讲话的生动现实性(Virtualität)的逻辑表述,它使一种意义整体在发生作用,但又不能把这种意义整体完全说出来。^①一切人类的讲话之所以是有限的,是因为在讲话中存在着意义之展开和解释的无限性。因此,诠释学现象只有从这种存在的基本的有限状况出发才能得到阐明,而这种基本有限状况从根本上则是语言性构成的。

如果说我们在前面谈的是解释者对于他的本文的隶属性(Zugehörigkeit),并用效果历史意识概念概括了传统和历史之内在关系的特征,那么现在我们就从语言性构成的世界经验的基础出发更切近地规定隶属性这个概念。

于是,我们就会像我们所必然希望的那样进入到自古以来哲学就很熟悉的问题领域。隶属性在形而上学中指存在和真理之间的先验关系,这种关系把认识当作存在本身的一种因素而并不首先当作一种主体的活动。这种把认识加入到存在之中的

^① 这是汉斯·利普斯的功绩,他在《诠释学逻辑》中冲破了传统判断逻辑的樊篱,并揭示了逻辑现象的诠释学因素。

做法是古代和中世纪思想的前提。存在的事物就其本质而言是真实的,这就是说:出现在一种无限精神面前,而只有这样才能有限的人类思维有可能认识存在物。因此,这里并不是从一种自为存在的并使一切其他东西成为客体的主体概念出发。相反,在柏拉图那里,“灵魂”存在的规定在于,它分有了真实的存在,亦即像理念一样属于同一种本质领域,而亚里士多德对于灵魂则说,灵魂在某种意义上就是一切存在物。^①在这种思想中根本没有谈到一种与世界无关的精神,这种精神自己意识到必须寻找通向世界存在的通路,相反,精神和存在从根本上互相依存。唯有关系才是根本的。

463

较早的思想是通过目的论思想所具有的普遍本体论作用来考虑这种关系的。在目的关系中,使某物得以获取的中介并非偶然地证明自身适合于达到目的,相反,它从一开始就被选为和理解为与目的相符合的手段。因此,手段之归属于目的是先行的。我们称它为合目的性(Zweckmässigkeit),当然并非只有理性的人类行为才以这种方式而具有合目的性,它也适合于根本不谈目的的设定和手段之选择的地方,例如在一切生活关系中,生活关系也唯有在合目的性的理念之中才能被看作一切部分彼此间的相互和谐(Zusammenstimmen)^②。所以这里整体的关系也比部分的关系更根本。甚至在进化论中,我们只有很谨慎才能运用适应(Anpassung)概念,因为这种理论是以不适应性作为自然的关系为前提的——似乎生物是被置于一个它们必须在事后加以适应的世界中^③。正如适应性本身在这里构成了生物的生活

① 柏拉图《斐多篇》72;亚里士多德《动物学》Ⅲ,8,431b21。

② 康德的目的论判断力批判也明显地让这种主观必然性存在。

③ 参见 H·利普斯论歌德的颜色理论,载《人的现实性》第 108 页以下。

关系,处于目的论思想支配下的认识概念也把自己规定为人类精神对物之自然界的自然配列(die natürliche Zuordnung)。

在现代科学中,这种把认识主体附属于认识客体的形而上学观点并没有合法性。^①它的方法论理想确保了它每一前进步伐都可以回溯到它的认识由之而建立起来的诸因素——另一方面,“物”类或整个有机界的目的论的意义统一性对于科学的方法论则丧失了它的正确性。特别是我们在前面提到的对亚里士多德-经院学派科学的言语表达的批判取消了作为逻各斯哲学基础的那种人和世界的古老配列关系。

464

然而,现代科学却从未完全否认其希腊的起源,尽管自17世纪以来,现代科学已经意识到自身及向它显现的无限可能性。但众所周知,笛卡尔关于方法的真正的论文,即他那本作为现代科学真正宣言的《规则》是到他死后很久才发表的。与此相反,他对于数学自然知识和形而上学之联结可能性的沉思则给整个时代提出了任务。从莱布尼茨到黑格尔的整个德国哲学都不断地试图用哲学和思辨科学来补充新的物理学,而亚里士多德的遗产则在这种哲学和思辨科学中得到更新和保存。我只要提及歌德对牛顿的异议,谢林、黑格尔和叔本华都以同样的方式表示过这种异议。

因此,在经过又一个世纪由近代科学、特别是历史精神科学的自我思考而进行的批判经验之后,我们又一次同这种遗产相联系,这就无需惊奇了。如果我们想要正确地对待事情的话,那么在一开始只是作为次要而附属的论题,作为德国唯心主义庞

① [按照我的看法,如果我们把量子物理学中适用的“不精确性”——即由于从观察者出发的“能”(Energie)本身似乎是要测量的,因而对所观察东西所具有的不精确性——认作为是“主体的作用”,那么这完全是一种混淆。]

大遗产中不起眼的一章的精神科学的诠释学就把我们引回到古典形而上学的问题域之中。

辩证法概念在 19 世纪哲学中所起的作用已经证明了这一点。它从它的希腊起源中证实了问题联系的连续性。如果说问题在于理解统治着历史的超主体的力量,那么希腊人则在某种程度上超过了我们,因为我们深深地陷入了主观主义的困境中。希腊人并不试图从主观性出发并为了主观性而论证认识的客观性。毋宁说,希腊的思想从一开始就把自己视作存在本身的一个因素。巴门尼德在思想中发现了通向存在真理之路上最重要的路标。正如我们所强调的,作为逻各斯事件的辩证法对于希腊人并非一种完全由思想指引的运动,而是一种可被思想经验的事物本身的运动。虽然这听起来像是黑格尔的话,但这并不说明是一种错误的现代化,而是证明了一种历史的联系。黑格尔在我们所标志的近代思想的情况下有意采纳了希腊辩证法的范式。^①谁想要研究希腊思想,谁就总是要通过黑格尔学派。黑格尔关于思想规定的辩证法和知识形态的辩证法以一种引人入胜的方式重复了思维和存在的整个中介,而这种中介以前则是希腊思想的自然因素。我们的诠释学理论想要承认事件和理解的相互交织,那它就不仅要回溯到黑格尔,而且也应该一直回溯到巴门尼德。

465

如果我们这样把我们从历史主义的困境中获得的隶属性概念同一般形而上学的背景相联系,那我们并不是想复活古典的存在可理解性的理论,或者想把这种理论应用于历史的世界。这种做法将是纯粹重复黑格尔,它不仅在康德和现代科学的经

^① 参见我在《黑格尔研究 I》中的论文“黑格尔和古代辩证法”,现载《黑格尔的辩证法》(1971年,1980年)第7—30页。[现收入我的著作集第3卷。]

验立场面前站不住脚,而且首先在不再受神迹指引的历史经验面前也站不住脚。如果我们超越客体概念和理解之客观性概念而走入主观性和客观性之相互依存性的方向,那么我们只是追随事物的内在必然性。正是美学意识和历史意识的批判必然导致我们对客观性概念的批判并规定着我们离开现代科学的笛卡尔主义基础和复活历史思维的真理因素。我们既不能简单地跟从希腊人,也不能简单地追随德国唯心主义的同一哲学:我们是从语言中心出发进行思维。

从语言中心出发,则隶属性概念就不能像它在形而上学中所认为的那样被当作精神与存在物之本质结构的目的论关联。诠释学经验具有语言的实现方式以及在流传物和解释者之间存在着对话这一事实表现了一种完全不同的基础。关键的东西是这里有某种东西发生(etwas geschieht)。^①解释者的意识并不是作为流传物的词语而到达解释者这儿的东家主人,人们也不能把这里发生的事情适当地描写成存在东西的进一层认识,从而使一种无限的理智能包容一切从流传物总体才能说的东西。从解释者的观点看,发生的事件意味着解释者并不是作为认识者寻找他的对象,他并非运用方法的手段去“努力找出”(herausbekommen)对象的真正含义以及它本来究竟如何,即使这种工作很容易受到自己偏见的阻碍和欺骗。这只是真正的诠释学事件的外部因素。解释者引起了人们对待自己的不可缺少的方法原则。但真正的事件只有当作为流传物传到我们手中而我们又必须倾听的语词真正与我们相遇,并且就像在同我们讲话、自己向我们显露意思时才成为可能。我们在前面已经把事物的这个方

466

^① [关于对话优于一切陈述,请参阅我的著作集第2卷第121—217页“补充”。]

面作为诠释学的问题逻辑而作了强调,并且指出,提问者如何转变成被问者,以及诠释学事件又如何的问题辩证法中得以进行。我们在这里提到这些,是为了正确地规定隶属性这个概念的意义如何适应于我们的诠释学经验。

因为从另一方面看,即从“对象”方面看,则这种事件就意味着进入表现(Insspielkommen),意味着流传物的内容在它更新的、通过其他接受者而重新扩大的意义可能性和共鸣可能性中的自我表现(Sichausspielen)。通过重新表达流传物的方式,就有一些以前并不存在的东西产生出来并继续生存下去。我们可以在任何一种历史事例中指明这一点。不管流传物是一种诗意的艺术品,或是传达某件重大事件的消息,无论哪种情况下,所传达的东西都以自我表现的形式重新进入此在。如果荷马的《伊利亚特》或亚历山大的《印第安之战》是以重新占有流传物的方式向我们说话,那就不会有只会不断被揭露的自在存在,而是像在一场真正的谈话中一样,总会产生出一些对话双方从自身出发不可能包括的东西。

如果我们想要正确地规定这里所涉及的隶属性概念,那么我们就必须注意存在于倾听(Hören)之中的特定辩证法。^[315]倾听的人并非仅仅被人攀谈。毋宁说,被攀谈的人不管他愿意或不愿意都必须倾听。他不可能像观看时那样通过观看某个方向从而不看对方的方法来不听其他人所讲的东西。在看和听之间的这种区别对于我们十分重要,因为正如亚里士多德早已认识到的那样,倾听的优先性是诠释学现象的基础。^①对于亚里士多

① 亚里士多德:《论感觉》473a3,以及《形而上学》980b23—25。倾听优先于观看是通过逻各斯的普遍性而传达的,它同亚里士多德经常所强调的观看特别优先于其他感觉的说法并不矛盾。[参阅《观看、倾听、阅读》,苏纳尔纪念文集,海德堡,1984年。]

德来说,不存在借助于语言的倾听不能达到的东西。如果说其他的一切感觉都无法直接参与语言世界经验的普遍性,而只能开启其专门的领域,那么倾听则是一条通向整体的道路,因为它能够倾听逻各斯。从我们的诠释学立场看,这种倾听优先于观看的古老认识获得了一种全新的重要性。倾听所参与的语言不仅仅是在以下意义上才是普遍的,即一切都能用语言表达。诠释学经验的意义而是在于:语言相对于一切其他世界经验而包含着一种全新的度向,一种深层的度向,流传物就从这种深层的度向达到当下活生生的世界。即使在文字使用之前,这一点也已经是倾听的真正本质,当时倾听者能够倾听传说、神话和古老的真理。我们所认识的流传物的文字传达与此相比并不意味着什么新东西,它只是改变了形式并增加了真正倾听任务的难度。

但隶属性概念却以新的方式得到了规定。所谓隶属的东西就是从流传物的诉说而来的东西。谁这样处于流传物之中——正如我们知道,这也适用于经由历史意识而被遗弃在一种新的现象自由中的人——谁就必须倾听从流传物中向他涌来的东西。流传物的真理与直接向感官显现的当下(Gegenwart)是一样的。

流传物的存在方式当然不具有感官直接性。它是语言,而理解流传物的倾听者则通过对本文的阐释把流传物的真理纳入其自身的语言世界关系之中。正如我们所指出的那样,这种在当下和流传物之间的语言交往是在一切理解活动中进行着的事件。诠释学经验必须把它所遇到的一切当下的东西都当作真实的经验。它不具备事先选择和拒斥的自由。它可以对理解显得比较特殊的東西留而不决,但即使这样也不能声称自己具有绝对的自由。诠释学经验不可能使那种就是自己本身的事件不发生。

同科学的方法论思想如此彻底抵牾的这种诠释学经验的结构,从自身来说是依据于我们详细说明了的语言是事件这一特性。这不仅是因为语言用法和语言手段的进展乃是这样一种并不与个别求知和进行选择意识相对立的过程——就此而言,说“语言向我们诉说”(die Sprache uns spricht)比起说“我们讲语言”(Wir sie sprechen)在字面上更为正确(因此,比如某一本文的语言用法可比它的作者更为精确地确定它的产生时间)——更重要的东西还在于我们所经常证明的,即构成真正诠释学事物的东西并不是作为语法或辞典的语言的语言,而是在流传物中所说的东西进入语言(Zursprachekommen),这种事件同时也就是同化(Aneignung)和解释(Auslegung)。只有这样才真正可以说,这种事件并非我们对于事物所做的行动,而是事物本身的行动。

这就证明了我们业已预示过的我们的立场向黑格尔和古代思想家立场的靠拢。现代方法论概念的不足之处就是我们研究的出发点。但这种不足却通过黑格尔对希腊方法论概念明显的依赖而得到其最引人注目的哲学证明。黑格尔曾经以“外在反思”(äußeren Reflexion)这一概念批判了那种把自己作为某种同事物相异的行动而进行的方法概念^[316]。真正的方法乃是事物本身的行动。^①这种断言当然不是说,哲学认识也并非一种行动,并非一种要求“概念努力”的努力。但这种行动或努力却在于,并非任意地、并非用自己突然产生的想法,运用这种或那种业已存在的观点去侵入思想的内在必然性。事物显然不是在我们并不思维的情况下进行其进程,但思维就意味着:使事物在其自身的结果中得到展开。属于这种过程的还有防止“习于侵入

468

① 见黑格尔《逻辑学》第2卷,第330页(迈勒出版社)。

的”观念,以及坚持思维的结果。自希腊人以来我们就一直把这称之为辩证法。

黑格尔为了描述作为事物自身之行动的真正方法而援引了柏拉图,柏拉图喜欢在同青年的谈话中突出苏格拉底,因为这些青年根本没有注意到占支配地位的意见就准备跟从苏格拉底提问所导致的结论。他在这些“可塑的青年”身上展现他自己的辩证发展的方法,因为这些青年人并不炫示自己的想法,而是宁可避免阻碍事物本身的进程。辩证法在这里只不过是引导谈话的艺术,而且尤其是一种通过提问和进一步追问而发现支配某人意见的不恰当性的艺术。因此,辩证法在这里是消极的,它把意见弄得混淆。但这种混淆又同时意味着一种澄清,因为它使对事物的正确观照显露出来。正如在著名的《美诺篇》的情节中那位奴隶在其一切站不住脚的成见都被摧毁之后,就从他的混乱中被引导到向他提出的数学问题的真正答案,所以一切辩证法的否定性包含着一种对真实东西的实际预示。

不仅在一切教育性的谈话中,而且在一切思想中,也惟有跟从事物自身的结果才能产生出属事物本质的东西。如果我们完全依靠思想的力量并且不让直观和意见的不言而喻性发挥作用,那么只有事物才使自身发生作用。这样,柏拉图就把我们在芝诺那儿首先认识到的爱利亚学派的辩证法同苏格拉底的谈话术相联系,并在他的《巴门尼德篇》中使爱利亚学派这种辩证法提升到一种新的反思层次。事物在思想的结果中悄悄地发生了转变,转变成其对面,而思想则在“不知道什么中从对立的假设中试验性地引出结果”的情况下获得了力量,^①这就是思想的

469

① 亚里士多德:《形而上学》M4, 1078b25, 见本书前面第 370 页。

经验,黑格尔那种作为纯思想向真理之系统整体自我展开的方法概念就建筑在这种经验之上。

因此,我们试图从语言中心出发思考的诠释学经验显然不像自称同语言力量完全脱离的概念辩证法那样,在同样的意义上作为思想的经验。同样,在诠释学经验中也会发现类似辩证法的东西,即一种事物自身的行动,这种行动同现代科学的方法论相反,乃是一种遭受(Erleiden),一种作为事件的理解。

然而,诠释学经验也有其后果:即不受外界影响的倾听。对于诠释学经验来说,事物表现自身也并非没有其自己的努力,而这种努力就在于:“否定地对待自身。”谁试图理解某一本本文,谁就必须拒斥某些东西,亦即拒斥那些从其自己的偏见出发而作为意义期待起作用的东西,只要这些东西是被本文的意义所拒斥的话。即使是相反的经验——这作为辩证法的真正经验是在讲话中不断发生的——也在其中找到相适之处。理解所指向的意义整体的展开必然强迫我们做出解释和重新收回这些解释。解释的自我取消(Selbstaufhebung)只有当事物本身——本文的意义——产生作用的时候才算完成。解释的运动之所以是辩证的并不在于每种陈述的片面性都可以从另外一面来补充——正如我们将看到的,这只是解释中次要的现象——而首先在于,适合于解释本文意义的语词把这种意义的整体表达了出来,从而使意义的无限性以有限的方式在语词中得以表现。

这里存在着从语言中心出发考虑的辩证法,这种辩证法如何同柏拉图和黑格尔的形而上学辩证法相区别,这需要更为详细的讨论。依据由黑格尔证明的语言用法,我们把形而上学辩证法与诠释学辩证法之间的共同点称为思辨性(Spekulative)。

470

思辨性在这里意味着反映关系(das Verhältnis des Spiegelns)^①。反映经常是种替换(Vertauschung)。某物在他物中得到反映,例如城堡在池塘中得到映现,就是说,池塘映现出城堡的图像。映像(Spiegelbild)是通过观察者中介而同视象(Augenblick)本身本质地相联。它并没有自为存在,它就像一种“现象”,它并不是自身,而是让景象(Anblick)本身映像地表现出来。它是那种只是一个东西之存在的双重化。反映的真正神秘就是图像的不可把握性,以及纯再现(Wiedergabe)的摇摆性。

如果我们现在以1800年左右的哲学赋予“思辨”这个词的意义来使用这个词,例如称某人具有思辨的头脑或发现某种思想非常思辨,那么这种语词用法的基础就是反映的思想。思辨性就意味着日常经验之教条的对立面。说某人是思辨的,就是说他并不直接沉溺于现象的坚实性或所意指东西的固定规定性,相反,他懂得反思——用黑格尔的话说就是:他能把自在之物认作为我之物。说某种思想是思辨的,这就是说这种思想并不把它陈述的关系认作是某种单义地指定给某个主体的性质,认作是某种单义地指定给所与物的特性,而是把它看作是一种反映关系,在这种关系中,反映本身就是被反映事物的纯粹表现,如一就是他者的一,而他者就是一的他者。

黑格尔在他对哲学命题的出色的逻辑分析中描述了思维的思辨关系^②。他指出,哲学命题只是按其外部形式看才是一种判断,也就是说,把一个谓项列在主词概念之后。实际上,哲学

① “反映”这个词如何从Speculum(思辨)中引申出来,可参见托马斯·阿奎那《神学大全》第2部,第2章,问题180论证3,以及谢林对“思辨对象”所作的生动描画,布鲁诺说(I,IV,第237页):“你要思考一下对象以及从镜子中反射回来的图像……”

② [对此可参阅我的《黑格尔的辩证法:六篇诠释学研究论文》,蒂宾根,1980年,第2版,以及我的著作集第3卷。]

命题并非从主词概念转移到另一个与之发生关联的概念,相反,它是以谓词的形式讲出主词的真理。“上帝是惟一者”这个命题并不是说,成为惟一者是上帝的一种特性,相反,它是说,统一性就是上帝的本质。规定的运动在这里同主词的坚固基础并无关系,“它在这个基础上来回运动”。主词并没有一会儿被规定为如此,一会儿又规定为那般,用这种眼光看是如此,用另一种眼光看则又是别样。这只是想象思维的方式而并非概念的方式。在概念的思维中,对命题主词的规定通常会出现的离题现象受到了阻碍,“我们甚至可以想象它遭受到一种反击。因为从主词出发,仿佛主词始终可以作为基础,可是当谓词即是实体的时候,它发现主词已经转变成了谓词,因而已经被扬弃了。而且,好像是谓词的东西既然已经变成了完整而独立的尺度,那么思维就不能再自由地到处驰骋,反而是被这种重力所阻碍而停顿下来了”^①。这样,命题的形式自身就崩溃了,因为思辨的命题并不是陈述某物具有什么,而是把概念的统一性表现出来。哲学命题这种通过反击而出现的双峰对峙性业已由黑格尔通过同节律所作的出色比较而得到描述,节律也是类似地从韵律和重音这两个因素作为其摆动着的和谐而产生出来的。

471

当一个命题通过其内容而强迫思维放弃其习惯的认识态度时,思维就会经受到不习惯的阻碍(Hemmen),这种阻碍实际上就构成一切哲学的思辨本质。黑格尔所撰写的杰出的哲学史已经表明,哲学如何从一开始就在这种意义上说是思辨的。如果哲学以谓词的形式说话,亦即用固定的观念处理上帝、灵魂和世界,那它就错误理解了哲学的本质并追求了一种片面的“关于理性对象的理智观点”。按照黑格尔的观点,这就是康德以前的独

^① 黑格尔:《精神现象学》前言,第50页(霍夫迈斯特编)。

断形而上学的本质,并完全构画出了“最近之非哲学时代的特征。柏拉图则无论如何也不是这样的形而上学者,亚里士多德更不是,虽说有时人们认为他们是”。^①

按照黑格尔的看法关键在于,当思维轻易接受观念的习惯被概念打断时所经历的内在阻碍(die innerliche Hemmung)我们应当加以明确的表现。非思辨的思维同样也能够要求这一点。思维具有“那种有效的、但以思辨命题的方式而未被注意的权利”。思维所能要求的,就是说出命题的辩证的自我摧毁。“在其他种类的认识中,证明(Beweis)构成了内在性这个外在陈述方面,然而,当辩证法同证明相分开之后,哲学证明这一概念事实上就已经丧失了。”不管黑格尔用这句话意指什么^②,他总是想重建哲学证明的意义。这种意义产生于命题的辩证运动的表现里。这种辩证运动才真正是思辨的,而只有对辩证运动的表述才是思辨的表现。[因此,思辨的关系必然转变成辩证的表现。]按照黑格尔的意见,这就是哲学的要求。当然,这里所说的表达(Ausdruck)和表现(Darstellung)根本不是一种证明的行动,而是事物通过自身表达和表现的方式来证明自身。所以,当思维遭受到向其对立面的不可理解的转化时,辩证法就真正地被经验到了。正是对思想之结果的坚持才导致了转化的迅速运动。因此,寻找公正的人就会发现,死守着公正的观念如何会变得“抽象”,从而证明自身是最大的不公正(summum ius summa iniuria)。

黑格尔在此对思辨性和辩证性作了一个确切的区别。辩证

① 黑格尔:《哲学全书》,§ 36。

② 《精神现象学》前言,第 53 页(霍夫迈斯特编)。黑格尔所指的是亚里士多德还是雅可比或浪漫主义?参阅《黑格尔的辩证法》第 7 页以下;以及我的著作集第 3 卷。关于表达概念,请参见本书第 341 页,以及附录 VI(见我的著作集第 2 卷,第 384 页以下)。

法就是思辨性的表达(Ausdruck),是真正存在于思辨性中的东西的表现(Darstellung),因而也就是“真正的”思辨性。但正如我们所见,这种表现并非一种添加的行动,而是事物本身的呈现(Herauskommen),因此,哲学证明本身就属于事物自身。虽然我们不知道,这种证明起源于普通想象认识的要求,因而它是理智外在反思的表现。但尽管如此,这种表现其实却并非外在的。只有在思维不知道它最终只不过证明是事物在自身中的反思的情况下,这种表现才显得似乎是外在的。因此,黑格尔只是在《精神现象学》前言中才强调了思辨性和辩证性之间的区别。正因为这种区别事实上是自我扬弃的,因此,后期站在绝对知识立场上的黑格尔就不再坚持这种区别。

正是在这一点上,我们自己的探究与柏拉图和黑格尔的思辨辩证法的亲近处就发现了一种根本的界限。我们在黑格尔思辨的概念科学中发现的思辨性和辩证性之区别的扬弃表明,黑格尔是如何视自己为希腊逻各斯哲学的完成者。他所称的辩证法和柏拉图所称的辩证法,其实际根据都是把语言置于“陈述”(Aussage)的统辖之下。但是,辩证地发展到矛盾顶点的这种陈述概念同诠释学经验以及人类世界经验的语言性的本质却截然对立。虽说黑格尔的辩证法实际上也遵循语言的思辨精神,但根据黑格尔的自我理解,他只想考察语言那种规定思想的反思作用,并让思维通过有意识认识整体性的辩证中介过程达到概念的自我意识。这样,他的辩证法就只停留在陈述的领域之中而没有达到语言世界经验的领域。所以我们只须寥寥数笔,就能指明语言的辩证本质对于诠释学问题所具有的意义。

从另一种完全不同的意义上亦可说语言本身就包含着某些思辨的因素——并非只是在黑格尔所指的逻辑反思关系的本能预备性知识这种意义上,而是作为意义的实现,作为讲话、赞同、

理解的事件。这样一种实现之所以是思辨的,是因为语词的有限可能性就如被置于无限的方向中一样地被隶属于所指的意义之中。谁需要说某种东西,他就必须找出能使其他人理解的语词。这并不意味着他做了“陈述”(Aussagen)。谁要是曾经经历过审讯——哪怕只是作为证人——谁就都会明白作证到底是怎么回事,并且都知道这种作证极少地表达出作证人所指的意思。在作证时,本该被说出东西的意义域被方法的精确性所掩盖。因此在证词中所剩下的只是所陈述的“纯”意义。这种纯意义就是记录下来的意义。但这种意义因其被缩小到被讲出的话之中;故而总是一种被歪曲了的意义。

说话(Sagen)作为让人理解某人所指的意义活动正好与此相反,它把被说出的话同未说出的无限性连结在意义的统一体之中并使之被人理解。用这种方式说话的人也许用的只是最普通最常用的语词,然而他却用这些语词表达出未说的和该说的意思。因此,当说话者并非用他的语词摹仿存在物而是说出同存在整体的关系并把它表达出来时,他就表现出一种思辨性。与此相关,如果谁像记录证词的人那样原封不动地转告所说的话语,那他无须有意识地进行歪曲就会改变掉所说话语的意义。即使在最普通的日常说话中我们也能看出思辨反映的这种本质特性,对意义的最纯粹的重述恰是不可理解的。

这一切都以一种强化的意义出现在诗歌所用的语词中。说在诗的领域内我们可以在诗的“陈述”(Aussage)中看到诗的话语的真正现实性,这当然是对的。因为在诗的领域中,诗歌所用语词的意义不带任何附加的偶然知识就被陈述在所说的话语本身中,这不仅是有意义的,而且还被要求这样做。如果说在人们之间的相互理解活动中陈述的意义发生了改变,那么陈述这个概念在这里就达到了它的完成。所说出的话同作者的一切主观意

图和个人经历相分离才构成了诗的语词的现实性。那么这种诗的陈述到底说了些什么呢？

首先很清楚,构成日常谈话的一切东西都可以再现在诗的语词中。如果说诗在谈话中向人显示,那么在诗的陈述中就不会重复记录所保存的“陈述”,而是谈话整体以一种神秘的方式出现在那里。以诗的形式由人说出的语词就如日常生活的说话一样变成思辨性的:说话者就像我们上面所讲过的那样在其说话中表达出一种对存在的关系。如果说我们讲到了一种诗的陈述,那么我们所指的并不是某人在诗中所讲出的陈述,而是像诗的语词一样作为诗本身的陈述。只有当诗的语词的语言事件从它那方面讲出其同存在的关系时,诗意的陈述才是思辨的。

474

如果我们考察像荷尔德林所描写的那种“诗意精神的进行方式”,那就会很清楚地看出,诗的语言事件究竟在何种意义上才是思辨的。荷尔德林曾指出,要找到一首诗的语言乃是以彻底消除一切熟悉的语词和说话方式为前提的。“由于诗人用他原始感觉的纯粹声调感到自己处于其整个内部和外部的生活之中并在他的世界中环视他自己,因此这个世界对他是新的、不熟悉的,他的所有经验、知识、直观、回忆以及表现在他内部和外部的艺术和自然等等都似乎第一次向他涌现,因而都是不可理解的、未规定的、消融在喧嚷的材料和生活之中。最为重要的是,他在这个当口并不接受既成的东西,并不从任何肯定的东西出发,而自然和艺术,尽管像他以前学到过和看到过的那样,对他来说有一种语言存在于那里之前,甚至都不发一言……”(我们可以注意到这种说法同黑格尔对实证性的批判的接近之处)。作为成功作品和创作品的诗则并不是理想,而是从无限的生活重新复活的精神(这种说法也使我们想到黑格尔)。诗并不描述或意指一种存在物,而是为我们开辟神性和人类的世界。诗

的陈述唯有当其并非描摹一种业已存在的现实性,并非在本质的秩序中重现类(Species)的景象,而是在诗意感受的想象中中介中表现一个新世界的新景象时,它才是思辨的。

475 我们业已不仅指出了日常话语而且也指出了诗意话语的语言事件的思辨结构。在那里所表明并把诗的语词作为日常谈话的强化而同日常谈话相联系的内在吻合性已经从心理学-主观性方面出发在唯心主义的语言哲学和由克罗齐^[317]、弗斯勒^[318]而导致的语言哲学的复兴中被我们所认识。^①如果说我们强调的是另外一面,即把语言表达(Zursprachekommen)作为语言事件的真正过程,那么我们就由此而为诠释学经验准备了地盘。正如我们所知,流传物如何被理解以及如何不断地重新得到表述乃是与生动的谈话同样的真实的事件。其特别处仅在于,语言世界定向的创造性由此而在一种业已语言地传达的内容中发现了新的应用。诠释学关系也是一种思辨的关系,但这种关系同黑格尔的哲学科学所描写的精神的辩证自我展开具有根本的区别。

如果说诠释学经验包含着同黑格尔的辩证表述相吻合的语言事件,那么它也就参与了一种辩证法,即我们前面所提到的问答辩证法。^②正如我们所知道的,对流传下来本文的理解与对它的解释具有一种内在的本质联系,如果说这种解释总是一种相对的、不完全的运动,那么理解就在这种解释中得到一种相对的完成。正如黑格尔所说,如果哲学陈述的思辨内容要想成为真正的科学,那它就需要与此相应地辩证地表达出其中所存在的矛盾。这里存在着一种真正的吻合关系。解释参与了人类精神

① 参见卡尔·弗斯勒的《唯心主义语言哲学基本特征》(1904年)。

② 参见本书第375页以下。

的讨论,而这种人类精神又唯有在前后相继之中才能思考事物的统一性。正因为一切解释都必须具有某个开端并力求摆脱掉由解释而引起的片面性,所以解释就具有一切有限-历史存在的辩证结构。对于解释者说来,似乎总有些东西必然要被讲出并被表达出来。在这种意义上可以说一切解释都受动机推动并从其动机联系中获得它的意义。通过这种片面性,解释就使得事物的某个方面得到了强调,以致为了达到平衡,这同一个事物的另外方面必然会继续地被讲出。正如哲学辩证法通过矛盾的激化和提升使一切片面的观点得到扬弃,从而使真理的整体得到表现,诠释学的努力也就有这样的任务,即从它所关联的全面性中开辟意义的整体。被意指意义的个别性同一切思想规定的整体性相符合。我们可以回想一下施莱尔马赫,他把自己的辩证法建立在个体形而上学的基础上,而在其诠释学理论中又从相反的思想路线出发建构了解释的过程。

然而,从施莱尔马赫的个体辩证建构和黑格尔的整体辩证建构中似乎得出的诠释学辩证法和哲学辩证法之间的相符关系,并不是真正的相符关系。因为在这样一种联系秩序中,诠释学经验的本质以及作为其基础的彻底有限性被错误地认识了。解释当然必须从某处开始。但它却不能从任意地方开始。它其实根本不是真正的开始。我们已经看到,诠释学经验总是包含着如下事实,即被理解的本文是在由前意见所规定的处境中讲话。这种处境并不是有损理解纯粹性的令人遗憾的歪曲,而是其可能性的条件,我们称其为诠释学处境。只是因为理解者和其本文之间并不存在不言而喻的一致性,我们才可以在本文上加入诠释学的经验。只是因为本文必须从其陌生性转入被人掌握的东西,所以想理解的人就必须说点什么。只是因为本文这样要求,所以理解者所说的东西就进入了解释,并且仅仅如本

文所要求的那样进入解释。解释在表面上所具有的开端其实只是一种回答,而正如所有的回答一样,解释的意义乃是由提出的问题所规定。回答辩证法总是先于解释辩证法而存在。正是它把理解规定为一种事件。

从这种观点可以引出如下结论,即诠释学不可能像黑格尔的逻辑学所认识的科学开端问题那样认识开端问题^①。凡提出开端问题的地方,这个问题实际上就是终结的问题。因为开端从终结来看乃被规定为终结的开端。这也许可以在无限知识以及思辨辩证法的前提下导致一种根本无法解决的问题,即开端究竟从何开始。一切开端都是终结,而一切终结也都是开端。不管怎样,在这种完满的循环中,追问哲学科学之开端的思辨理解从根本上是从它的完成来看才成立。

对于效果历史意识说来情况就完全不一样,诠释学经验乃是在效果历史意识中实现的。效果历史意识知道它所参与的意义事件的绝对开放性。当然,对于所有的理解这里也有一种尺度,理解就是按这种尺度进行衡量并达到可能的完成——这就是流传物内容本身,惟有它才是标准性的并且表达在语言里的。但却不存在可能的意识——我们业已反复强调过这一点,而理解的历史性也正以此为基础——根本不存在可能的意识,尽管它还似乎是这样强烈的无限的意识,好像在这种意识中,流传下来的“事物”就能在永恒之光中得到显现。对流传物的每一次领会(Aneignung)都是历史地相异的领会——这并不是说,一切领会只不过是对其歪曲的把握:相反,一领会有都是事物本身某一“方面”的经验。

一切流传物的内容都具有的矛盾,即既是此一物又是彼一

① 参见黑格尔《逻辑学》,第1卷,第69页以下。

物,这种矛盾证明一切解释实际上都是思辨的。因此,诠释学必须识破“自在意义”的独断论,正如批判哲学识破了经验的独断论那样。这当然不是说,每个解释者都认为他自己的意识是思辨的,亦即他具有一种存在于他自己解释意向中的独断论意识。相反,它指的是,一切解释都超越其方法的自我意识而在其实际进程中成为思辨的——这就是解释的语言性所显露的东西。因为用以解释的语词是解释者的语词——它并不是被解释本文的语言和词汇。这一事实表明,占有或领会并不是对流传下来的本文的纯粹摹仿或者单纯重复,而是理解的一种新创造。如果我们正确地强调一切意义的自我关联性(die Ichbezogenheit)^①,那么就诠释学现象来说,它就意味着如下意思,即流传物的所有意义都在同理解着的自我的关系中——而不是通过重构当初那个自我的意见——发现那种它得以被理解的具体性。

理解和解释的内在统一可以由以下这一事实得到确实证明,即展开某一本文的含义并用语言的方式使之表达出来的解释,同既存的本文相比表现为一种新的创造,但它并不宣称自己可以离开理解过程而存在。我们在上面业已指出^②,进行解释的概念在理解完成之后就被抛弃,因为它被规定要消失。这就说明,它并不是任意的辅助手段,人们用时拿起用完又可甩到一边,相反,它属于事物(亦即意义)的内在结构。对于作解释的语词,以及对于所有使思维得以进行的语词说来也一样,它们并不是对象性的。作为理解的进程,这种语词就是效果历史意识的现实性,而作为这种现实性,它们才是真正思辨性的:它们没有

^① 参见斯坦策尔的出色著作《论意义、意思、概念和定义》,现在由于有新版本,此书很容易得到(科学书籍协会,达姆施塔特,1958年)。

^② 见本书第402页以下。

确切的自身存在,而是反映对它们所呈现的图像(ungreifbar seinem eigenen Sein nach und doch das Bild zurückwerfend, das sich ihm bietet)。

478 也许同人们之间相互理解的直接性以及诗人的语词相比,解释者的语言只是一种第二性的语言现象。它仍然同语言性有关。但解释者的语言同时又是语言性的全面展现,它把语言用法和语言形态的所有形式都包括在自身之中。我们研究的出发点就是理解的这种全面语言性及其同理性的相关性,现在我们看到,我们整个的研究如何在这个方面联系起来。我们业已说明的诠释学问题从施莱尔马赫经由狄尔泰到胡塞尔和海德格爾的发展从历史角度证明了我们现在所得到的结论:语言学的方法论自我思考进入了一种重要的哲学提问。

c) 诠释学的普遍性观点

语言是联系自我和世界的中介,或者更正确地说,语言使自我和世界在其原始的依属性中得以表现,这种观点引导着我们的研究。我们业已说明,语言这种思辨的中介如何相对于概念的辩证中介而表现为一种有限的事件。在我们所分析的一切情形中,不管是谈话的语言或是诗歌的语言或者解释的语言,语言的思辨结构都并不表现为对一种固定既存物的摹仿,而是一种使意义整体得以说明的语言表述(Zur-Sprache-Kommen)。我们也正因此而靠近了古代的辩证法,因为在古代的辩证法里存在的不是主体的方法上的主动性,而是思维所“遭受”的事物本身的行动。这种事物本身的行动就是攫住说话者的真正的思辨运动。我们已经研究过这种思辨运动在说话中的主观反映。我们现在认识到,这种关于事物本身的行动的说法,关于意义进入语

言表达的说法,指明了一种普遍的-本体论的结构,亦即指明了理解所能一般注意的一切东西的基本状况。能被理解的存在就是语言(*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)。诠释学现象在此好像把它自己的普遍性反映在被理解对象的存在状况上,因为它把被理解对象的存在状况在一种普遍的意义规定为语言,并把它同存在物的关系规定为解释。因此,我们就不再仅仅谈论艺术的语言,而且也要谈论自然的语言,甚至谈论引导事物的任何语言。

我们前面已经强调了伴随近代科学开端的自然知识和语文学之间特有的关联。^①现在我们仍要对此作深入研究。[决非偶然,有人讲到“自然之书”像书籍之书(*das Buch der Bücher*)一样包含了同样多的真理。]能被理解的东西只是语言。这就是说,它具有这样的性质,只有从自身出发才能向理解显示。从这个方面也证明了语言的思辨结构。来到语言表达(*Zur-Sprache-Kommen*)并不意味着获得第二种存在。某物表现自身为的东西都属于其自身的存在。因此,在所有这些作为语言的东西中所涉及的是它的思辨统一性:一种存在于自身之中的区别:存在和表现的区别,但这种区别恰好又不应当是区别。

479

语言的思辨存在方式具有普遍的本体论意义。虽然语言表达的东西是同所说的语词不同的东西,但语词只是通过它所表达的东西才成其为语词。只是为了消失在所说的东西中,语词才有其自身感性意义的存在。反过来也可以说,语言表达的东西决非不具语言的先予物,而是唯有在语词之中才感受到其自身的规定性。

我们现在知道,我们在审美意识批判以及历史意识批

① 参见本书第185页,第243页以下。

判——正是这些批判我们开始了我们关于诠释学经验的分析——中所发现的正是这种思辨的运动。艺术品的存在并不是同它的再现或它显现的偶然性相区别的自在存在——只有在一种派生的对它们两者的理论性处理中才会造成这样一种“审美区分”。同样，凡是提供给我们源自传统或作为传统（历史的或语文学的）的历史认识的东西——某一事件的含义或某一本文的意义——都不是只需我们坚守的固定而自在存在的对象。即使是历史意识实际上也包含着过去和现在的中介。通过把语言性认作这种中介的普遍媒介，我们的探究就从对审美意识和历史意识的批判以及在此基础上设立的诠释学这种具体的出发点扩展到一种普遍的探究。因为人类的世界关系绝对是语言性的并因而是可理解性的。正如我们所见，诠释学因此就是哲学的一个普遍方面，而并非只是所谓精神科学的方法论基础。

480 从语言作为中介这一观点出发，进行对象化处置的自然知识以及与一切知识意向相符合的自在存在概念就被证明只是一种抽象的结果。自然知识从存在于我们世界经验的语言状况中的原始世界关系抽象出来，试图通过在方法上建立它的知识而证明存在物。因而它也就贬损一切不允许这种证明并不能为日益增长的对自然的统治服务的知识。与此相反，我们则试图把艺术和历史的**存在方式**以及与它们相符的经验从本体论的偏见中解放出来（这种本体论的偏见存在于科学的客观性理想之中），并鉴于艺术和历史的经验而导向一种同人类普遍世界关系相适合的普遍诠释学。如果我们从语言概念出发表述了这种普遍的诠释学，那么不仅曾强烈地影响过精神科学中客观性概念的**错误的方法论主义**应该被拒斥——同时也该避免黑格尔式的关于无限的形而上学的唯心论唯灵主义。诠释学的基本经验并非仅仅通过陌生性和熟悉性、误解和理解之间的对立而向我们

表现,施莱尔马赫的设想中所充斥的正是这些东西。在我们看来,施莱尔马赫通过其理解完成于预感东西(divinatorischen)这一学说最终也属于黑格尔流派。如果我们从理解的语言性出发,那么我们正好相反强调了语言事件的有限性,而理解则正是在语言事件中得到实现。引导事物的语言——不管它是哪一类事物——并不是 Logos ousias(本质逻各斯),也不是在某种无限理智的自我直观中得到实现——它是我们有限-历史的生物在学会讲话时所熟悉的语言。这适用于引导流传下来的本文的语言,因而就产生了真正历史性的诠释学任务。它也同样适用于艺术经验和历史经验——实际上,“艺术”和“历史”这两个概念本身都是理解形式(Auffassungsformen),它们作为诠释学经验的形式是从诠释学存在的普遍存在方式而形成的。

显然,艺术作品的特殊规定并不是在它的表现中取得其存在,同样,历史存在的特殊性也不是在它的含义中被理解。自我表现(Sichdarstellen)和被理解(Verstandenwerden)并不只是相互隶属,以致可以相互过渡,艺术作品同它的效果历史、历史流传物同其被理解的现在乃是一个东西——使自己同自己相区别的、表现自身的思辨语言,也就是陈述意义的语言,并不只是艺术和历史,而是一切存在物(只要它们能被理解)。作为诠释学基础的思辨存在状况具有与理性和语言相同的普遍范围。

随着我们的诠释学探究所采取的本体论转向,我们就接近了一种形而上学概念,这一概念的丰富含义我们可以通过对它的起源进行考察来指明。这就是美的概念,这个概念在18世纪与崇高概念一起曾在美学问题内占据了中心地位,而在19世纪又由于对古典主义美学的批评而完全地消失。众所周知,美的概念在以前是一个普泛的形而上学概念,它在形而上学内部,亦即一般的存在学说内部,具有一种决非可以限制在严格美学意

义上的作用。这就表明这个古老的美的概念也能为包容一切的诠释学服务,为我们说明诠释学如何从对精神科学的方法论主义的批判中产生出来。

甚至对它的词义进行分析就可以看出,美的概念与我们进行的探究具有一种紧密的关系。德文 schön(“美”)这个词的希腊文是 kalon。虽然德文中没有与这个希腊词完全等值的词,即使把 pulchrum 作为中介词也不能说完全等值。但希腊思想对德语中“美”这个词的词义史却具有确然的影响,以致希腊文的 kalon 和德文的 schön 这两个词根本的含义因素是相同的。例如我们可以说“美”的艺术。由于用了“美”这个修饰词从而我们就把这种艺术同我们称为技术的东西,亦即同生产有用东西的“机械的”艺术相区别。同样,我们也可以说美的习俗、美的文学、美的精神等等。在所有这些组合词中美这个词就像希腊文的 kalon 这个词一样,同 chrēsimon(有用)这个概念处于对立之中。所有不属于生活必需品、而关系到生活的方式,关系到 eu zēn, 亦即被希腊人理解为 paideia(人文教育)的东西就叫作 kalon。美的事物就是那些其价值自明的东西。我们不可能询问美的事物究竟用于何种目的。它们之完美全然只同自身相关(di hautō hairēton),而不像有用的事物只是为着其他的目的。因此,语言用法就能使我们认识到被称为 kalon 的事物的存在范围。

即使是通常用来作为美这个概念的反义词的丑(aischron)这个词也证明了同样的含义。所谓 Aischron(丑)的东西就是不忍卒看的東西。美则是任人观赏,亦即最广义上的漂亮(Ansehnliche)。“漂亮”一词在德语用法里又表示伟大。事实上在应用“美”这个词时——不管希腊文抑或德文——总是要求某种可观的伟大。由于漂亮这个词的含义被置于由道德指点的整个恰当东西领域,这样它就同时接近于这样一种概念表达,即由有用物

(chrēsímon)的反义词所规定的概念表达。

于是,美的概念就和善(agathon)具有了密切的关系,因为善也是为自身而选择的东西,是目标,并把其他一切都归属为有用的手段。而美的事物则决不能被看作是为其他事物服务的手段。

所以我们在柏拉图的哲学中可以发现善的理念和美的理念之间具有一种紧密的联系,而且两者经常互用。两者都超越了一切条件性和众多性:爱的灵魂在一条由众多的美所引导的道路的尽头遇到了作为单一的东西、不变的东西、无边际的东西(sumposium)的自在之美(《会饮篇》),正如超越了一切条件性和众多性的善的理念一样,即在某个确定方面才是善的东西(《理想国》)。自在之美表明自己超越了一切存在物,正如自在之善(epekeina)一样。因此,趋向于单一的善的存在物秩序就同美的秩序相一致。第欧梯玛(Diotima)所教导的爱之路超越了美的躯体而达到美的灵魂,并由美的灵魂而达到美的制度、道德和法律,并最终达到美的科学(例如达到数学所知道的美的数字关系),达到“美的话语的宽阔大海”^①——而且超越这一切。我们可以自问,感官可见的领域突入“理智的”领域是否真地意味着一种区别以及美的事物之美的程度的提高而并非仅仅是美的存在物。然而,柏拉图显然认为目的论的存在秩序也是一种美的秩序,美在理智领域要比感官领域表现得更纯洁更清晰,因为感官领域受到不同尺度和不完善性的欺骗。中世纪哲学也以同样的方式把美的概念同善的概念(bonum)最紧密地联系起来,由于这种联系极为紧密,以致中世纪的人几乎不能理解亚里士多德

^① 《会饮篇》,210d:话语=关系。[参阅“走向文字的途中”,见我的著作集,第9卷。]

关于 kalon 的经典论断,从而中世纪干脆就用善(bonum)来翻译古希腊的美(kalon)。^①

483 美的理念与目的论的存在秩序的理念之间紧密联系的基础是毕达哥拉斯-柏拉图的尺度概念(Massbegriff)。柏拉图用尺度、合适性和合比例来规定美,亚里士多德则把秩序(taxis)、恰当的比例性(symmetria)和规定性(hōrismenon)称为美的要素(eidē),并发现这一切在数学中以典范的方式而存在。数学的美的本质秩序和天体秩序之间的紧密联系具有更广的含义,它说明作为一切可见秩序之典范的宇宙同时也是可见领域内美的最高典范。适当的尺度、对称性就是一切美之存在物的决定性条件。

正如我们所知道的,这样一种关于美的规定乃是一种普遍的本体论的规定。自然和艺术在这里决不是对立的。这当然也说明,正是鉴于美,自然所具有的优先性也是无可争议的。艺术可以在自然秩序的整个形态内部感受到剩留的艺术形态的可能性,并以这种方式完善存在秩序的美的自然。但这决不说明“美”首先并主要出现在艺术之中。只要存在物的秩序被理解为自身就具有神性或理解为神的创造物——直到18世纪存在物的秩序都被当作神的创造物——那么艺术的特例也就唯有在这种存在秩序的视域中才被理解。我们已在前面描述过,美学问题如何只是到了19世纪才转移到艺术的立足点上。现在我们又看到,这是以一种形而上学的过程为基础的。这样一种向艺

① 亚里士多德:《形而上学》M41078a 3—6。参见格拉伯曼关于乌利希·冯·斯特拉斯堡引言,见《论美》,第31页(巴伐利亚科学院年鉴,1926年)以及G·桑梯奈洛关于库萨的尼古拉引言“我的女朋友,你是非常美”(Tota pulchra es),见《帕都拉科学院论文和报告》LXXI。尼古拉的观点源自伪丢尼修和阿尔伯特,他们规定了中世纪关于美的思想。

术立足点的转移在本体论上是以一种被认为无形态的、即由机械规律所统治的存在质(Seinsmasse)为前提的。从机械结构中构造出有用物的人类艺术精神也使一切美的东西最终只能从人自己的精神作品角度来理解。

与此相联系,近代科学只是在存在物的机械可造性的界限中才回想到“格式塔”的独立存在价值,并把格式塔的思想——但也包括形式的对称性——作为一种补充的认识原则而加入到自然的解释之中——首先是对有生命自然的解释之中(生物学、心理学)。近代科学这样做并没有放弃它根本的立场,它只是试图以一种更精巧的方式更好地达到它科学统治存在物的目标。这种观点必须要强调,以便反对现代自然研究的自我观^①。但科学同时又让服务于无功利愉悦的自然美和艺术美在它自己的界限处、即由它引导的统治自然的界限处起作用。我们已经在讲到自然美和艺术美的关系被颠倒时描述了这种转变过程,由于这种转变,自然美最终丧失了它的优先地位,从而使自然美被当作一种精神的反射。我们也许还可以补充说,“自然”这个概念本身只有在与艺术概念的对照中才能得到自卢梭以来给它身上打下的印记。它变成了一个颇成问题的概念,变成精神的他在,成了非我,作为这样一种概念,它就不再具有普遍的本体论庄严地位,而这种庄严地位乃是作为美的事物之秩序的宇宙所拥有的。^②

484

显然,不会有人想到对这种发展进行简单回溯,而且也不会

① [上述的说明必须要仔细分别。在人的科学中所涉及的不只是有形态的东西。即便从机械构造概念出发,“对称性”、“秩序形态”、“体系”也不能被理解。但是,解答研究者的这种“美性”(Schönheit)却决不是人同自身的自我照面(Selbstbegegnung)。]

② [参阅以后出版的维也纳会议报告:“人的哲学和科学”(1984年)以及龙德会议的报告:“自然科学与诠释学”(1986年)。]

有人想通过恢复希腊传统的最近形态,即 18 世纪的完善性美学(Vollkommenheitsästhetik),来重新建立我们在希腊哲学中所发现的美所具有的形而上学地位。尽管康德所开创的近代美学向主观主义的发展对我们来说是很不令人满意的,但康德却令人信服地证明了美学理性主义是站不住脚的。它的不正确在于把美的形而上学仅仅建筑在尺度本体论和目的论的存在秩序之上,而理性主义规则美学(Regelästhetik)的古典形态就是最终建立在这种基础上的。实际上美的形而上学同这种美学理性主义的运用毫无关系。如果我们追溯到柏拉图,那么美的现象所具有的完全不同的一面就会显露出来,而这一方面正是我们的诠释学探究所感兴趣的。

485 尽管柏拉图把美的理念同善的理念紧密联系,但他还是认识到两者之间具有区别,这种区别包含着一种特有的美的优先性。我们已经看到,善的不可把握性在美之中,亦即在存在物和附属于它的澄明性(alētheia)之间的和谐性中发现一种相适性,因为美具有一种最终的显明性(Überschwenglichkeit)。但柏拉图又可以补充说,正是在试图认识善本身的过程中,善才逃避进美之中。^①因此,美与绝对不可把握的善的区别就在于它是可以被把握的。美的固有本质就在于能表现出来。美就表现在对善的追求之中。对于人类灵魂来说,美首先就是善的一种标志。凡以完善的形态表现的东西就具有了对自身爱的要求。美是直接使人喜爱它,而人类德行的主要形象在昏暗的表现媒介中只能模糊地认出,因为它并不具有自身的光,从而我们经常为德行的

^① 《斐利布斯篇》64e5。在我的著作《柏拉图的辩证伦理学》一书中,我更详细地讨论了这个问题(§ 14)[现收入我的著作集第 5 卷,第 150 页以下],并且参见 G·克吕格尔的《理智和激情》第 235 页以下。

不纯的摹仿和假象所欺骗。但在美这儿情况就完全两样。美自身就有光亮度,因而我们不会受到歪曲摹本的欺骗。因为“只有美才享有这一点,即它是最光亮的(ekphanestaton)和最值得爱的东西”。^①

在柏拉图令人难忘地描绘的这种美的神秘的功能中,我们可以发现美的本体论结构因素以及一种普遍的存在本身的结构。显然,美相对于善的突出之处在于,美是由自身得到表现,在它的存在中直接呈现出来。这样美就具有一种能够给出美的最重要的本体论功能,即能使理念和现象之间进行中介的功能。这正是柏拉图主义的形而上学难点。这种困难在分有(methexis)这个概念上尤为明显,它不仅涉及到现象与理念的关系,而且也涉及到理念之间的关系。正如我们在《斐多篇》里所看到的,柏拉图特别喜欢用美的例子来阐明这种有争议的“分有”关系,这决非偶然。美的理念不可分割地、完整地真实存在于美的事物中。因此在美的例子中,柏拉图所指的理念(Eidos)的“感性显现”(Parousie)就得到了阐明,并相对于“生成”分有“存在”的逻辑困难而提供了事物的证明。“在场”(Anwesenheit)以令人信服的方式属于美的存在本身。尽管美就像某种超凡东西的反照那样被人强烈地体验——但它却处于感官可见的领域中。美在感官领域中其实是一种他在,是一种另外秩序的本质,这一点表现在它的显现方式中。美是突然地出现,并且同样突然地、并无中介环节地消失。如果我们必须同柏拉图谈论感官事物和理念之间的裂缝(chōrismos),那么我们就可以说:它存在于此,它又在此被弥合。

美不仅仅在感官可见的事物中表现出来,而且还是以这样的方式,即美只有通过感官可见的事物才真正存在,亦即作为

^① 《斐多篇》250d7。

众多中产生的一而突出出来。美自身确实是“最为光亮的”(to ekphanestaton)。在美和不分有美的事物之间存在有明显的界限,这也是从现象学上得到保证的结果。亚里士多德就讲到过“绝妙的作品”^①,这种作品既不能加一分也不能减一毫:美最古老的本质成分就是敏感中心,比例关系的精确性。——我们只要想一下音乐据以产生的声调和谐的敏感性。

“耀现”(Hervorscheinen)并非只是美的东西的特性之一,而是构成它的根本本质。把人类灵魂的要求直接吸引到自己身上的这种美的标志就是建立在它的存在方式上的。正是存在物的相称性使存在物不能只是它所是的东西,而是使其作为一个自身均衡的、和谐的整体而显露。正是柏拉图在《斐利布斯篇》中所说的澄明性(alētheia)才是美的本质。^②美并非只是对称均匀,而是以之为基础的显露(Vorschein)本身。美是一种照射。但照射就意味着:照着某些东西,并使光亮所至的东西显露出来。美具有光的存在方式。

这并不是说,没有光就不可能有美的东西出现,没有东西可能是美的。它只是说明,美的东西的美只是作为光,作为光辉在美的东西上显现出来。美使自己显露出来。实际上光的一般存在方式就是这样在自身中把自己反映出来。光并不是它所照耀东西的亮度,相反,它使他物成为可见从而自己也就成为可见,而且它也唯有通过使他物成为可见的途径才能使自己成为可见。古代思想曾经强调过光的这种反射性(Reflexionsverfassung)^③,与此

① 《尼各马可伦理学》B5, 1106b6: ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλεγειν τοῖς εὖ ἔχουσις ἔργοις, ὅτι οὔτε ἀφελῆν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι. (因此我们不得不说,人们在完满的作品里既不能去掉什么,也不能增添什么)。

② 柏拉图:《斐利布斯篇》51d。

③ 《早期斯多噶学派著作残篇》第 I 编 24, 36, 36, 9。

相应,在近代哲学中起着决定作用的反思概念本来就属于光学领域。

光使看(sehen)和可见之物(sichtbares)结合起来,因此,没有光就既没有看也没有可见之物,其根据就在于构成光存在的反射性。如果我们思考光同美以及美之概念的意义域的关系,那么这种平平常常的论断就会具有丰富的结果。实际上,正是光才使可见物获得既“美”又“善”的形态。然而美却并非限制在可见物的范围。正如我们所知道的,一般善的显现方式就是存在物应当如何存在的显现方式。不仅使可见之物、而且也使可理解领域得以表现的光并不是太阳之光,而是精神之光,即奴斯(Nous)之光。柏拉图的深刻类比已经暗示过这一点^①,亚里士多德从这种类比出发提出了奴斯的理论,而追随亚里士多德的中世纪基督教思想则发展了创造之理智(intellectus agens)的理论。从自身出发展现出被思考物之多样性的精神同时也在被思考物里展现了自身的存在。

487

我们在前面作过详细评价的基督教关于创世语词(verbum creans)的理论正是同柏拉图-新柏拉图主义光的形而上学有联系。如果我们把美的本体论结构描述为一种使事物在其尺度和范围中得以出现的显露(Vorschein),那么它也相应地适用于可理解领域。使一切事物都能自身阐明、自身可理解地出现的光正是语词之光。正是在光的形而上学基础上建立了美之物的显露和可理解之物的明显之间的紧密联系^②。而正是这种关系在我们的诠释学研究中指导着我们。我想到对艺术作品的存在分

① 《理想国》508d。

② 从伪丢尼修和大阿尔伯特到经院哲学的新柏拉图主义传统无一例外地都认识到这种关系。关于该传统的前史可参见汉斯·布鲁门伯格的“光作为真理之比喻”,见《一般研究》,10,1957年第7期。

析是如何被引入诠释学的研究之中,以及诠释学研究又如何扩展到一种普遍的研究。这一切都不是依据光的形而上学而产生的。如果我们现在对光的形而上学与我们的研究之间的关系加以注意,它就会帮助我们认识到,光的结构显然同一种新柏拉图主义-基督教思想风格的感官-精神之光源的形而上学观点相分离。这从奥古斯丁对上帝创世说所作的教义解释中可以看得很清楚。奥古斯丁注意到^①,光是在物的区分和发光天体的创造之前就被创造了。他特别强调,天地之开初的创造是在没有上帝语词的情况下发生的。[正是随着光的创造,上帝才第一次说话。]^[319]奥古斯丁把这种吩咐光和创造光的说话解释为精神性的光之生成(die geistige Lichtwerdung),正是通过光的生成,有形态事物的区别才成为可能。正是通过光,第一次被造出的天地之混沌的无形状才可能取得多种多样的形式。

488 我们在奥古斯丁对“天地之源”(Genesis)所作的富有才智的解释中认识到语言的思辨解释的前奏,这种语言的思辨解释乃是在我们对诠释学的世界经验所作的结构分析中发展出来的,按照这种思辨解释,被思考物的多样性是从语词的统一性中产生的。我们同时还认识到,光的形而上学使古代美的概念的一个方面发生作用,使它脱离了实体形而上学的联系并和神性无限精神的形而上学相关联而要求自己的权利。我们对美在古典希腊哲学中地位的分析还产生了以下结果,即形而上学的这个方面对我们仍然具有一种创造性的意义^②。存在就是自我表现,一切理解都是一种事件,这两种观点都以同样的方式超越了

① 在他的注释评论中。

② 在这方面值得注意的是,教父哲学和经院哲学的思想是如何从海德格尔出发而得到创造性的解释,例如,可参见马克斯·米勒的《存在和精神》(1940年)及《当代精神生活中的存在哲学》第2版,第119页以下,第130页以下。

实体形而上学的视域,正如实体概念在主观性概念和科学客观性概念中所经历过的那种根本变化(Metamorphose)一样。这样,美的形而上学就对我们的研究产生了结果。如今我们不再像19世纪的讨论那样把艺术以及艺术品的真理要求——或者历史和精神科学方法论的真理要求——加以科学理论的证明作为任务。我们如今处理的任务远为普遍,即要使诠释学世界经验的本体论背景发生作用。

从美的形而上学出发首先能使我们认识到两个要点,这两个要点产生于美之物的显露与可理解之物的明显之间的关系。第一个要点是,美之物的显现和理解的存在方式都具有自成性(Ereignischarakter);第二个要点是,诠释学经验,即对流传下来意义的经验,具有直接性,而这种直接性则像真理的一切自明性一样永远是美的经验的特征。

1. 首先,让我们在传统的光的思辨和美的思辨为我们准备的背景基础上来证明我们赋予事物的行动在诠释学经验内部所具有的优先性。很清楚,我们在这里既不涉及神话学也不涉及黑格尔式的单纯的辩证转变,而是涉及一种面对近代科学方法论而能坚持的古老真理要素的继续影响。我们所用概念的语词史就已经证明了这一点。我们谈到,美和一切有意义的事物一样都是“明显的”(einleuchtend)。

明显(Einleuchten)这个概念属于修辞学传统。所谓 eikos(模仿的)、verisimile(似真的)、Wahr-Scheinliche(或真的)以及明显的都属于一个系列,它们相对于被证明东西(Bewiesenen)和被意识东西(Gewußten)的真实和确实而维护自己的正确性。我回想到我们曾赋予共通感(sensus communis)以一种特殊的意义。①

① 见本书前面第24页以下。

也许有一种澄明(illuminatio)、顿悟(Erleuchtung)的神秘-虔信的声音对明显起着影响(这种声音也可以在共通感里被听到,例如厄廷格尔就这样认为^①)。不管怎样,光的隐喻被用于这些领域则决非偶然。关于事件或事物的行动的讲话都是从事物本身出发提供的。明显的东西总是一种被说出的东西:一项建议,一个计划,一种猜测,一种论据或诸如此类。应该考虑到的是,明显的东西并不是被证明的,也不是完全确实的,而是在可能和猜想的东西中作为最好的而起作用。甚至我们可以这样说,即使我们正在进行反对某一论据的证明,该论据也有某种自身明显的因素。它是如何同我们自认为正确的整体联系起来,乃是一个悬而未决的问题,我们只可以说,它“自在地”就是明显的,亦即有某种东西对它支持的。这样一种说法就把与美的联系清楚地表现出来了。因为美也是令人对它陶醉的,它并不直接依附于我们的定向和价值观整体。确实,正如美也是一种经验,它像一种魔术或一种冒险一样在我们经验整体内部呈现出来并突出出来,并提出一种诠释学综合的固有任务,同样,明显的东西显然也是某种使人惊异的东西,就如一道新的光芒的出现,通过这种光就使被观察的领域得到了扩展。

诠释学经验属于这种情况。因为它也是一种真实经验的事件。所说的东西里总有某种明显的东西,而这种东西却无须在每一细节上加以确保、判断和决定,这种情况实际上在流传物对我们说些什么的任何地方都适合。流传物通过被理解而肯定自身的真理,并且变动了先前一直包围着我们的视域。这在我们所指出的意义上就是一种真正的经验。美的事件和诠释学过程

^① [对此参阅我的论文“作为哲学家的厄廷格尔”(《短篇著作集》第3卷,第89—100页,现收入我的著作集第4卷)。]

这两者都以人类存在的有限性作为基本前提。我们完全可以问,美对于无限的精神是否像对我们一样得到体验。无限精神是否可能看到一些同它眼前存在的整体美不同的东西?美的“显露”似乎是人类有限经验的专利。中世纪的思想也认识到相同的问题,即美在上帝中如何可能存在,因为上帝是惟一的而并不是众多的。只有库萨的尼古拉关于上帝众多之困难性理论才表现了一种令人满意的解决(参见前面[第452页]所引的他的著作《美的对话录》)。从这种理论看来以下的观点似乎是正确的,即正如在黑格尔的无限知识哲学里那样,艺术乃是在概念和哲学中被扬弃的表象形式。同样,诠释学经验的普遍性基本上也不接近于一种无限的精神,因为这种无限的精神把一切意义、一切 *noēton*(所思想的东西)都从自身展现出来,并在对它自身的完全自我观照中思考一切可思考的对象。亚里士多德的上帝(以及黑格尔的精神)超越了作为有限存在之运动的“哲学”。柏拉图则说,神都不作哲学思考。^①

我们之所以能够不顾希腊的逻各斯哲学只是相当片面地揭示诠释学经验的土壤即语言中心而不断地援引柏拉图,这显然得归功于柏拉图美学理论的这种另外方面,这个方面在亚里士多德-经院哲学的形而上学历史中就像暗流一样存在着,并在有的时候,例如在新柏拉图主义和基督教的神秘主义以及神学的和哲学的唯灵主义中还得以明确的表现。在这种柏拉图主义的传统中,为人类存在有限性思想所需要的概念词汇被构成了。^②在柏拉图的美学理论和普遍诠释学观点之间存在的亲缘关系也

① 《会饮篇》204a1。

② 参见《夏尔特学派(Chartres)对库萨的尼古拉的意义》。[这种意义首先是由R·克里班斯基所强调。参阅J·柯赫编的《论推测艺术》,科隆,1956年。]

证明了这种柏拉图传统的持续性。

2. 如果我们从存在就是语言,亦即自我表现——这是诠释学的存在经验向我们揭示的——这种基本的本体论观点出发,那么由此产生的就不仅是美的自成性和一切理解的事件结构。正如美的存在方式被证明是一种普遍存在状况的标志,从隶属的真理概念中也能表现出一种同样的东西。我们在此也能从形而上学的传统出发,但我们在此也必须问,这种传统对于诠释学经验有何种适用之处。按传统的形而上学,存在物的真(Wahrsein)属于它的先验规定,而且同善(Gutsein)具有最紧密的联系[而在善上又同时显现美(Schönsein)]。所以我们想到了托马斯的说法,按他的说法,美是在同认识的关联中、善是在同欲求的关联中得到规定的^①。美就是这样的东西,即在任何人对美的注视中却出现了对安静的要求:cuius ipsa apprehensio placet(领会本身自我满足)。美越过善而给认识力量补充了一种秩序:addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam(美越过善给认识力补充秩序)。美的“显露”在这里就像照耀着有形物的光一样出现:Lux splendens supra formatum(照耀有形物之光)。

我们试图通过再一次援引柏拉图把这种说法从它与形而上学的形式学说(Forma-Lehre)的联系中解放出来。柏拉图首先在美之中把 alētheia(显露、澄明或真理)证明为它的本质因素,他这样做的意思很明显:美作为善在其中得以表现的方式是在它的存在中使自身显现的,即表现自身的。这样表现自身的东西因为是表现自身,所以是不能同自身相区别的。它不是对自身来说是一物,而对他人来说是另一物。它也不是通过他物而存在的东西。美并不是从外界照射并倾注在某种形态上的光辉。

^① 托马斯·阿奎那:《神学大全》第一部,问题5,4以及其他地方。

毋宁说,形态的存在状况本身正在于这样地闪光,这样地表现自身。由此引出的结论是,鉴于美,美之物就必须在本体论上总被理解为“图像”(Bild)。至于它是“自身”抑或它的摹本,那是没有区别的。正如我们所见,美的形而上学标志就在于,它弥补了理念和表现之间的裂缝。很显然,正是“理念”(亦即它属于一种存在秩序)把自己提升为某种不管怎样表现而自身始终是固定的东西。但同样确实的是,美是自己出现的。正如我们所看到的,这决不意味着对理念学说的反对,而是理念学说问题的集中范例。凡在柏拉图呼唤美的证据的地方,他都无须坚持“自身”和摹本之间的对立。正是美本身既设定了这种对立又使这种对立得到扬弃。

对柏拉图的回溯使真理问题再次得到彰明。我们在对艺术品进行分析时曾试图证明,自我表现应该被认为是艺术品的真实存在。为此目的我们提出了游戏概念,这种游戏概念又使我们进入了一般的联系。因为我们在游戏概念中发现,在游戏中表现自身的东西的真理并非超越对游戏事件的参与而被“相信”或“不相信”。^①

这在美学领域中对我们是不言而喻的。如果某个诗人被人尊敬为先知,那么这并不是说人们在他的诗中真的发现了一种预言,例如在荷尔德林关于诸神回乡的诗歌中。恰好相反,诗人之所以是先知,乃是因为他表达了曾经存在、正在存在和将要存在的事物,由此,他所宣告的东西自身就得到了证明。确实,诗歌的陈述就像预言一样本身具有某种含糊性。但正是在这种含糊性中存在着它们的诠释学真理。谁在其中看到一种必要的严肃所缺乏的美学上的不受约束性,那他就显然没有认识到,人类

^① 参见本书前面第109页以下。

的有限性对于诠释学世界经验具有何等根本的意义。预言所具有的含糊性并不是它的弱点,恰好是它的力量所在。如果有人想要以此证明荷尔德林或里尔克是否真的相信他们的上帝或天使,那这种研究肯定也是徒然的。^①

康德把审美的愉悦基本地规定为无功利的愉悦,其意义并非只是消极的,即趣味的对象既不能当作有用物也不能作为善的东西被人追求,实际上,它也有积极的含义,即“此在”对于愉悦的审美内涵,亦即“纯直观”(der reine Anblick)并不能附加任何东西,因为审美的存在乃是自我表现的。惟有从道德立场出发才会对美的此在产生一种功利感,例如对夜莺的鸣唱的兴趣,按照康德的说法,夜莺的骗人模仿乃是一种道德上的侮辱。从这种美学存在观出发是否真会得出如下结论,即这里不能够寻找真理,因为这里不存在认识问题,这种结论还是有问题的。我们在对审美特性的分析中曾经指出了认识概念的局限性,它限制了康德的研究,并从对艺术真理的探究出发找到了通向诠释学的道路,在诠释学中艺术和历史对我们来说是联系在一起的。

如果我们把理解过程仅仅当作对它本文的“真理”是无所谓的一种语文学意识的内在努力,那么这相对于诠释学现象就表现为一种不正确的限制。从另一方面看显然也很清楚,对本文的理解并不是从一种占压倒优势的实际知识立场出发事先决定真理问题,或在理解过程中只是把自己占压倒优势的实际知识灌输到理解中去。相反,诠释学经验的全部尊荣——包括历史对一般人类知识所具有的意义——对我们说来就在于:诠释学

^① 参见本书第376页引证的与R·瓜尔迪尼关于里尔克的争论。[也可参阅我关于R·M·里尔克的论文,见《诗学——选文集》,法兰克福,1977年,第77—102页;现收入我的著作集第9卷。]

并不是把要解释的东西简单地归置到我们熟识的东西之中,相反,我们在流传物中所遇到的东西却向我们诉说着某些东西。显然,理解的满足并不在于对一切所写的东西达到一种技艺精湛的“理解”。理解毋宁是真实的经验,亦即同作为真理而发生作用的东西的照面(Begegnung)。

出于我们业已讨论过的原因,这种照面本身是在语言的解释过程中进行,并由此而证明语言现象和理解现象是存在和认识的普遍模式,这就使在理解中起作用的真理的意义得到更详细的规定。我们把表达事物的语词本身认作一种思辨的事件。真理就存在于用语词所讲出的话中,而不是存在于封闭在主观部分软弱无能之处的意见之中。我们认识到,对某人所说东西进行理解并不是一种猜出说话者内心生活的设身处地活动(Einfühlungsleistung)。显然在一切理解中,所说出的内容往往通过偶然的意义补充而获得它的规定性。但这种由境况和联系所获得的规定(正是这种境况和联系把一句话语补充到意义整体性之中,并使所讲的话真正讲出来)并不适用于讲话者,而是适用于被讲出的内容。

与此相应,诗的陈述表明为一种完全进入陈述和完全体现在陈述中的意义的特例。在诗歌中,表达(Zur-sprache kommen)就像进入秩序的关联,通过这种关联,所讲内容的“真理”就有了支持并得到了确保。不仅是诗歌的陈述,而且一切表达都具有某种这样的自身证明性质。“在词语破碎处,无物存在。”正如我们所强调的,讲话从来就不仅仅是把个别置于一般概念之中。在使用语词的时候,可见的所与物并不是作为某个一般概念的特殊情况而出现,而是自身表现在所说出的内容中——正如美的理念就存在于美的东西之中。

在这种情况下什么叫真理,最好还是从游戏概念出发作出

规定：我们在理解中所遇到的事物如何使其重点发挥出来，这本身就是一种语言过程，或者说是围绕着所意指内容而用语词进行的一场游戏。所以正是语言的游戏使我们在其中作为学习者——我们何时不是个学习者呢？——而达到对世界的理解。让我们在此回想一下我们关于游戏本质的基本观点，按照这种观点，游戏者的行为不能被理解作为一种主观性的行为，因为游戏就是进行游戏的东西，它把游戏者纳入自身之中并从而使自己成为游戏活动的真正主体(Subjectum)。①与此相应，我们在此并不说用语言进行的游戏或用向我们诉说的世界经验或传统的内容进行的游戏，相反，我们说的是语言游戏本身，这种游戏向我们诉说、建议、沉默、询问，并在回答中使自身得到完成。

理解是一种游戏，但这并不是说理解者游戏般地保持着自己，并对向他提出的要求隐瞒了自己的意见。能够自己隐瞒的这种自我保持的自由在这里是根本不存在的，这只有通过游戏概念在理解中的运用才能讲出。谁进行理解，谁就总是已经进入了一种事件，通过这种事件有意义的东西表现了出来。所以这就很好地证明了诠释学现象所使用的游戏概念恰如美的经验所用的游戏概念一样。当我们理解某一本文的时候，本文中的意义对我们的吸引恰如美对我们的吸引一样。在我们能够清醒过来并检验本文向我们提出的意义要求之前，本文的意义就已经自己在发挥作用，并自身就已经有一种吸引作用。我们在美的经验以及理解流传物的意义时所遭遇的事情确实具有某种游戏的真理。作为理解者，我们进入了一种真理的事件，如果我们想知道我们究竟该相信什么，那么我们简直可以说到达得太晚。

① 参见本书前面第107页以下，以及E·芬克的《作为世界象征的游戏》(1960年)和我的介绍，见《哲学评论》，第9期，第1—8页。

因此,决不可能存在摆脱一切前见的理解,尽管我们的认识意愿必然总是力图避开我们前见的轨迹。我们的整个研究表明,由运用科学方法所提供的确实性并不足以保证真理。这一点特别适用于精神科学,但这并不意味着精神科学的科学性的降低,而是相反地证明了对特定的人类意义之要求的合法性,这种要求正是精神科学自古以来就提出的。在精神科学的认识中,认识者的自我存在也一起在发挥作用,虽然这确实标志了“方法”的局限,但并不表明科学的局限。凡由方法的工具所不能做到的,必然而且确实能够通过一种提问和研究的学科来达到,而这门学科能够确保获得真理。

附 录

在现象学和辩证法之间

——一种自我批判的尝试(1985年)

II 3

25年前,我曾把从各个角度出发进行的研究综合成一个统一的哲学体系,如今该是对这种理论构想的逻辑一贯性进行一番检验的时候了,尤其要检查一下该体系的逻辑推论中是否存在断裂和不连贯。它们是否会导致严重的根本错误,抑或它们只是那种必然会或多或少地过时的表达形式方面的问题呢?

在被称作精神科学的领域中如此地把重点放在语言-历史科学上的做法当然已经过时。在社会科学、结构主义和语言学的时代,人们不再会满足于这种与历史学派的浪漫主义遗产相联系的出发点。实际上在我的理论体系中起作用的正是自身的出发经验的局限性。我的体系的目的从一开始就指向诠释学经验的普遍性,假如这种诠释学经验真的是一种普遍的经验,那么它就应该是从任何一个出发点出发都能达到的。^①

至于这种研究对于自然科学所提出的相反看法,其有效性无疑就更差了。我很清楚,在我的体系中没有触及自然科学领域的诠释学问题,因为该领域超出了我的科学研究的范围。我只是在历史-语文学科学中才有某些资格参与这一问题的研究工作。凡在我不能研究第一手材料的领域中,我都觉得自己没

^① 我的论文“修辞学、诠释学和意识形态批判”[见我的著作集第2卷,第219页以下]对此有详细的论述。

有权利提醒研究者知道他到底干了些什么或与之发生了些什么。诠释学思考的本质就在于,它必须产生于诠释学实践。

早在 1934 年,当我读到莫里茨·石里克对记录陈述的独断论所作的富有成果的批判时就已经明白,在自然科学中也包含着诠释学的疑难。^①但是,当石里克那本书的思想在 20 世纪 30 年代(当时德国与外界日渐隔绝)得到发展的时候,物理主义和科学的统一则是当时流行的对立思潮。盎格鲁撒克逊研究中的语言学转向(linguistic turn)在那时尚未出现。至于维特根斯坦的后期作品我也只是在彻底检查了自己的思想历程之后才可能进行研究,而且我也是在后来才认识到波普尔对实证主义的批判同我自己的研究方向有着类似的动机。^②

因此,我十分清楚自己思想出发点的时代局限性。考虑诠释学实践业已改变的条件那已经是年轻人的任务了,而且这种工作已经在许多方面开始进行。若说我这个年近 80 的老人还能再学习,这似乎是太不自量了。因此,我就让《真理与方法》以及所有的后期论文都保持原封不动,而只是偶尔作一些小小的改动。

然而,我理论体系自身的内在逻辑一贯性就完全是另一码事了。因此,本书作为我著作集的第 2 卷就可以对它作些补充。本书的内容分为 3 个部分:《真理与方法》的准备:这部分文章因其特有的前理解性有时可能对读者有用;补充:这部分文章是在随后的年代中写的。(这两部分文章绝大部分都已在我的《短篇著作集》中发表过。)这本第 2 卷中最重要的部分是继续发展部

① M·石里克:“论认识的基础”见《认识》第 4 期(1934 年)。也可参见(1926—1936 年论文集),维也纳,1938 年,尤其见第 290—295 页和第 300—309 页。

② 参见 J·C·威斯海默(Weinsheimer)《加达默尔的诠释学——读〈真理与方法〉》一书序言,耶鲁,1985 年版。该序言写得很令人启发。

分；这种发展，一方面是我已经进行了的，另一方面是通过对自已思想进行批判讨论而进行的。特别是文学理论，它在一开始就表现为我思想的一种扩展，在我著作集的第8和第9卷中详细讨论了它同诠释学实践更紧密的联系。关于诠释学种类的根本性问题既是通过同哈贝马斯^[320]的讨论，也是通过同德里达^[321]的反复较量而得到某种新的阐明，这些讨论收在本卷中显得很合适。在最后的附录部分编列了补注、《真理与方法》的后期版本中附加的补充、前言和后记。我在1973年写的自述则作为本书的结束。著作集第1卷和第2卷只作了一个共同的索引，这是为强调两者之间的联系。我希望，通过本卷的结构布局能够弥补《真理与方法》的缺陷，并能为年轻一代的继续工作稍尽绵薄之力^[322]。

II 5

在我编本卷的时候当然不能不考虑我的理论在批评过程中所产生的反应。事物本身就具有效果历史，这是一个诠释学真理，在本卷的编辑时也不能忽视这一真理。在这个意义上我要指出重印在本书附录中的我为《真理与方法》第2版写的前言和为第3第4版写的后记^[323]。今天，当我回顾往事的时候，我发现自己所追求的理论一致性在以下这点上没有完全达到：我未能足够清楚地说明，游戏概念和现代的主观主义思维出发点这两种对立的基本构想是如何达到一致的。我在书中先是讨论艺术游戏，然后考察了与语言游戏有关的谈话的语言基础。这样就提出了更宽广更有决定性的问题，即我到底在多大程度上做到了把诠释学度向作为一种自我意识的对立面而显露出来，这就是说，在理解时不是去扬弃他者的他在性，而是保持这种他在性。这样，我就必须在我业已扩展到语言普遍性的本体论观点中重新召回游戏概念。这就使我把语言游戏同艺术游戏（我在艺术游戏中发现了诠释学典型现象）更紧密地相联系。这样就

显然容易使我按照游戏模式去考虑我们世界经验的普遍语言性。在我的《真理与方法》第2版的前言以及我的“现象学运动”^①这篇论文的结尾中我都已经指出,我在20世纪30年代关于游戏概念的想法同后期维特根斯坦的思想具有一致性。

如果有人把学说话称作一种学习过程,这只是一种空洞的说法。实际上这是一种游戏,是一种模仿的游戏和交流的游戏。在正在成长的儿童的模仿追求里,发音及发音时感到的娱乐是同意义的闪光相联系的。谁也无法用理性的方式回答儿童是如何第一次开始理解意义这个问题的。在理解意义的活动中总是事先存在了先于语言的意义经验,然后才能进行目光和表情的交流,这样才使一切交流的通道畅通无阻。同样,完满的结束也是不可思议的。谁也不可能讲清楚当今语言学所说的“语言能力”究竟是怎么一回事。所谓的“语言能力”显然并不能像语言的正确成分那样客观地被模仿。“能力”这个表达只不过想说明,在说话时形成的语言能力并不能被描绘成规则应用,从而不能被当作仅仅是合规则地处理语言。我们必须把它看作一种在自由的语言练习过程范围内产生的成果,从而使我们最终就像出自自己的能力而“知道”何者正确似的。使语言的普遍性发生诠释学的作用,我的这一尝试的核心就是我要把学习说话和获得世界定向看作人类教化历史无尽地延续的过程。也许这是一种永无止境的过程——虽然它所建立的仍然是类似能力的东西。^②我们可以比较一下外语学习。一般说来,除非我们不断地

① 《短篇著作集》,第3卷,第150—189页,尤其是第185页以下;现收入我的著作集第3卷。

② 最近我在海伦阿伯召开的新教学院的大会上作了一个关于“语言及其界限”的学术报告,这篇文章收在《进化和语言》,海伦阿伯文集,66(1985年),第89—99页。

并完全地进入到一种陌生语言的环境之中,否则我们在学外语时只能说是接近了所谓的语言能力。一般说来,语言能力只有在自己的母语中才能达到,亦即在人们生长和生活的地方所说的语言中才能达到。这就说明,我们是用母语的眼光学会看世界,反过来则可以说,我们语言能力的第一次扩展是在观看周围世界的时候才开始得到表现的。

于是问题就在于,这种作为世界游戏之一的语言游戏是如何同艺术游戏相联系的。这两种游戏之间的关系究竟如何?很清楚,在这两种情形中语言都适应于诠释学度向。我认为已令人信服地说明,对于所说出的话的理解必须从对话情景出发,归根结底也就是说,要从问答辩证法出发加以思考,而人们正是在这种问答辩证法中才达到一致意见并用语言表达出共同的世界。^①我已经超出了科林伍德所提出的问答逻辑,因为我认为世界定向并非仅仅表现在从说话者之间发展出问题和回答,而且这种世界定向也是由所谈的事情产生出来的。是事物“提出问题”。因此在本文和它的解释者之间也有问题和回答在发生作用。本文是用文字写成的,这一点对于问题情景并没有任何影响。这里所涉及的是所谈论的事物,涉及的是它这样或那样的存在。例如通过信件所传递的信息就是借助其他手段来继续的谈话。因此,每一本期待着读者的回答的书都开辟了这样一种谈话。在这种谈话中就有某些事物得到了表达。

那末在艺术作品中,尤其在语言的艺术作品中情况又是如何呢?在那里怎么谈得上理解和相互理解的对话结构呢?在这种艺术作品中既没有作为回答者的作者,也没有可以如此这般地存在着并可被人讨论的事物。本文作品是自为存在的。如果

II 7

^① 参见我的著作集第1卷,第375页以下。

说这里也有问答辩证法,那它也只是发生在一个方向。也就是说,这种辩证法只是从试图理解艺术作品的人身上发生。他向艺术作品提问并且自问,并试图倾听作品的回答。作为这样一个人,他就可能同时既是思考者、提问者,又是回答者,就像在真正的谈话中两个人之间发生的情况一样。但这种正在理解的读者同自己所进行的对话却似乎并不是同本文进行的对话,因为本文是固定的,因而而是以完成的形态被给出的。可是,真的有某种以完成的形态而被给出的本文吗?

这里并不出现问答辩证法。也许艺术作品的特征就在于我们永远不可能完全理解艺术作品。这就是说,如果我们带着问题去接触艺术作品,那么我们永远不可能以我们已经“知道了”的方式获得一个最终的答案。我们并不能从艺术作品身上得到一个切合实际的信息——而这就足够了。对于一件艺术作品,我们不可能像对待某个传递信息的报道那样把其中所具有的信息统统收悉,以致它好像完全被采集光了似的。我们在欣赏诗歌作品的时候,不管是用实在的耳朵倾听它还是在默读中用内心的耳朵倾听它,它都表现为一种循环的运动,在这种运动中,回答重又变成问题并诱发出新的回答。这就促成了在艺术作品面前的徘徊逗留——而不管它是什么形式的艺术作品。逗留(Verweilen)显然是艺术经验的真正特色。一件艺术作品是永远不可能被穷尽的。它永远不可能被人把意义掏空。我们正是通过对艺术作品是否感到“空洞”,从而区分出它们是非艺术品即赝品或哗众取宠的东西等等。没有一件艺术作品会永远用同样的方式感染我们。所以我们总是必须作出不同的回答。其他的感受性、注意力和开放性使某个固有的、统一的和同样的形式,亦即艺术陈述的统一性表现为一种永远不可穷尽的回答多样性。但是我认为,利用这种永无止境的多样性来反对艺术作品

不可动摇的同一性乃是一种谬见。我认为以下说法似乎正是用来反对尧斯的接受美学和德里达的解结构主义的(这两者在这点上相近的):坚守本文的意义同一性既不是回复到业已被克服了的古典美学的柏拉图主义,也不是囿于形而上学。

也许人们会问,我把理解的差异性与本文或艺术品的统一性联系起来的试图,特别是我在艺术领域中坚持作品概念(Werkbegriff)的试图难道不正是以一种形而上学意义上的同一性概念为前提的吗?因为如果诠释学意识的反思也承认理解总是不同的理解,那么我们就实际上正确地对待了作为艺术品特色的反抗性和不可穷尽性。艺术这个例子真的能构成一般诠释学能得以展开的领域吗?

II 8

我的回答是:我的诠释学理论的出发点对我来说正是在于,艺术作品乃是对我们理解的一种挑战,因为它总是不断地摆脱掉穷尽一切的处境并把一种永远不能克服的抵抗性同企图把艺术作品置于概念的同一性的倾向对置起来。我认为,在康德的《判断力批判》一书中人们就可以知道这一点。正因为此,艺术例子就可以行使指导职能,我的《真理与方法》的第一部分对于我的哲学诠释学的整个构想就起着这种指导职能。如果我们把“艺术”的“陈述”的无限多样性承认是“真”的,那么这种职能就变得格外明显。

我从一开始就作为“恶”的无限性的辩护人而著称,这种恶使我同黑格尔处于似乎是极为紧张的关系之中^[324]。不管怎样,在《真理与方法》那本书中处理反思哲学的界限并转为分析经验概念的那章中,我都试图清楚地说明这一点。我甚至利用黑格尔带有敌意地使用的“反思哲学”这个概念来反对黑格尔自己,并在他的辩证方法中看出他同近代科学思想的不良妥协。如果说黑格尔的辩证方法把正在进行着的经验的外在反思置于思想

的自我反思之中,那它只不过是在思想之中的一种调解。

另一方面,我们几乎无法回避意识唯心主义的内在封闭性和反思运动的吸引力,这种反思运动把一切都吸入内在性之中。当海德格尔通过实存性诠释学而超越了此在的先验分析和出发点时,他不是正确的吗?我又如何找出我自己的道路呢?

事实上我是从狄尔泰及其为奠定精神科学基础的探究出发的,并通过批判使自己与这种倾向相脱离。当然,通过这种方式,我很艰难地才达到从开初就致力研究的诠释学问题的普遍性。

II 9

人们在我论证的某些论点上会特别感到我的出发点同“历史”精神科学是一致的。特别是我引进的时间距离的诠释学含义非常令人信服,这就完全为他者之他在性的根本性意义以及适合于作为谈话之语言的根本作用作好了准备。也许,首先在一种一般的形式中谈论距离的诠释学功能更为符合事实。它并非总是涉及一种历史距离,它也并非总是那种能够克服错误的共鸣和歪曲的应用的时间距离。时间距离即使在同时性中也表明是一种诠释学因素,例如,在两个通过谈话试图寻找共同基础的谈话者之间,以及在用外语讲话或在陌生的文化中生活的人之间进行的谈话就是如此。在这些情形中人们总会把一些以为是不言而喻的东西当作自己的前意思,因而就不能认识到自己错误地把它想当然地等同起来并造成了误解。对谈话基本含义的认识对于人种学研究及其征询意见技术的疑问性也具有意义。^①同样正确的是,凡时间距离发生作用的地方,它都保持了一种特殊的批判辅助性,因为变化总是此后才发生,而区别也只

^① 对此可参阅L·C·瓦特松(Watson)和M·B·瓦特松-弗朗克(Watson-Franke)的新作《解释生活史》,1985年(鲁特格大学出版社)。

是此后才能被观察到。我们可以想象一下评价同时代的艺术的困难性,这一点我在我的著作中特别加以注意。

毫无疑问,这种思考扩展了距离经验的含义。但它仍然一直处于一种精神科学理论的论证关系之中。我的诠释学哲学的真正推动力却正好相反。我是在主观唯心主义的危机中成长起来的,在我青年时代,这种主观唯心主义随着人们重新接受克尔凯郭尔对黑格尔的批判而得到勃兴。它给理解的意义指出了一种完全不同的方向。正是他者打破了我的自我中心主义,它使我去理解某些东西。这种动机从一开始就引导着我。在我写于1943年的文章中(这篇文章我重新发表在本书中^①)这种动机得到完全的显现。当海德格尔在当时看到这篇短文时,他一方面点头赞赏,但同时又问道:“那么你又怎么处理被抛状态(Geworfenheit)呢?”显然,海德格尔的反问中包含的意思是,在被抛状态这个专门概念中存在着对完全的自我占有和自我意识这种理想的反例。但我却看到了这种他者的特殊现象并正确地试图在谈话中建立起我们世界定向的语言性。这样我认为自己开辟了一个问题域,这个问题域从我的前驱者克尔凯郭尔、戈加滕(Gogarten)、特奥多·赫克尔(Theodor Haecker)、弗里德里希·埃伯纳(Friedrich Ebner)、弗朗茨·罗森茨威格(Franz Rosenzweig)、马丁·布伯(Martin Buber)、维克多·冯·魏茨泽克(Viktor von Weizsäcker)等人开始就吸引了我。

当我在今天试图重新思考我同海德格尔的关系以及我同他的思想的联系时,这一切都历历在目。批评家曾经以完全不同的方式看待这种关系。一般说来,人们都确信是我使用了“效果历史意识”这个概念。实际上我只是重新使用了意识概念,而海德

II 10

^① 《最近德国哲学中的历史问题》,见我的著作集,第2卷,第27页以下。

格尔在《存在与时间》中早已清楚地指出了意识概念的本体论前在性(Voreingenommenheit),这对我来说只意味着适应一种对我来说很自然的语言用法。这当然会造成与早期海德格尔的探究密切相连的假象,这种探究从此在出发,而此在只与它的存在相关并通过这种存在理解而表明自身。后期海德格尔则力求克服《存在与时间》所具有的先验哲学立场。但我自己引入效果历史意识概念的动机却正在于开辟通往后期海德格尔的通道。当海德格尔关于形而上学概念语言的思想产生时,他陷入了一种语言困境,这种困境导致他依赖荷尔德林的语言并导向一种半诗化的文风。我在自己关于后期海德格尔的一些短篇文章中^①试图讲清楚,后期海德格尔的语言态度并不表明他已陷入了诗学,相反,在他的思想线索中已经存在着把我引向我自己的研究工作的因素。

我从学于海德格尔是从海德格尔由马堡回到弗赖堡开始的,并以我自己在马堡担任教席而告终。那时海德格尔发表了在今天作为艺术论文而著称的三篇法兰克福讲演。我是在1936年听到这些讲演的。在那些讲演中出现了“大地”(Erde)这个概念,由于这个概念,海德格尔就又一次极度地违背了他长期以来从德语的语言精神中更新并在讲课中赋予其生命的现代哲学的词汇。这与我自己的探究和我自己关于艺术和哲学关系的经验是这样对立,以致在我心中立即唤起了一种反响。我的哲学诠释学正是试图遵循后期海德格尔的探究方向并以新的方式达到后期海德格尔所想完成的工作。为了这个目标我容忍自己坚持意识概念,尽管海德格尔的本体论批判正是反对这种意识概念的最终建立作用。不过我试图把这个概念限制在它自身之内。海德格尔无疑在这里发现一种倒退到已被他超越了的思想域的

II 11

^① 《海德格尔之路,后期著作研究》蒂宾根,1983年;现收入我的著作集,第3卷。

倾向——虽说他并未忽视，我的意图同他自己的思想方向乃是一致的，至于我所走过的道路是否能说已在一定程度上赶上了海德格尔的思想历险，这一点不能由我来断定。但我们今天总可以说，这是一条可以由此出发指示出后期海德格尔的某些思想尝试的道路，对于那些不能与海德格尔的思想行程同步的人，这条道路也能使他们了解一些东西。当然人们必须正确地阅读《真理与方法》一书中关于效果历史意识的章节。在这些章节中人们决不会看到对自我意识的修改，例如某种效果历史的意识或某种以此为基础的诠释学方法。相反，人们必定会在其中发现我们都生活于其中的效果历史对意识的限制。这种效果历史是我们永远不可能完全识破的。正如我当时曾讲过的，效果历史意识“与其说是意识倒不如说是存在”。^①

因此，当年轻一代批判诠释学的学者中的一些佼佼者，像海纳·安茨(Heiner Anz)，曼福雷德·弗朗克(Manfred Frank)或托马斯·西伯姆(Thomas Seeböhm)等人^②认为我继续使用传统的哲学概念是同我的构思相矛盾的，对此我是不能苟同的。德里达曾用这种论证反对过海德格尔。^③他认为海德格尔并未能克服实际上由尼采造成的形而上学。按照这种论证法国最近的尼采崇拜者理所当然地摧毁了存在问题 and 意义问题。

现在我自己也不得不反对海德格尔，我认为根本不存在形而上学的语言。我在勒维特的纪念文集中已经说明了这一

① [参见我的著作集，第1卷，第367页、460页和第2卷第247页。]

② 海纳·安茨：《诗歌用语的含义——诗学的诠释学证明及批判之研究》，慕尼黑，1979年。曼福雷德·弗朗克：《可说的和不可说的——最近法国诠释学和文本学研究》，法兰克福，1980年，以及《什么是新结构主义？》，法兰克福，1984年。托马斯·西伯姆：《论诠释学理性批判》，波恩，1972年。

③ 《哲学的边缘》，巴黎，1972年，第77页。

II 12

点。^①实际上只存在其内容由语词的运用而规定的形而上学概念,就如所有的语词一样。我们的思想据以活动的概念就如我们日常语言用法中的语词一样很少受固定的前定性的僵硬规则的控制。尽管哲学的语言承荷着沉重的传统负担,例如被转换成拉丁语的亚里士多德形而上学的语言,但它仍然试图使语言提供的所有内容具有灵活性。它甚至能够在拉丁语中重新改造古老的意义指向,例如库萨的尼古拉的这种天才就曾使我长期惊叹不已。这种改造并非必然通过黑格尔式的辩证方法抑或海德格尔的语言力或语言强制而发生。我在我的语境中所使用的概念都通过它们的使用而重新得到定义。它们甚至已不再是海德格尔的本体论神学(Ontotheologie)向我们重新解释过的古典亚里士多德形而上学的概念。它们更多地同柏拉图的传统有关系。我有时[例如在代表(Repräsentation)的例子中^②]通过某些细微的变动而使用的术语像 Mimesis(模仿), Methexis(分享), Partizipation(参与), Anamnesis(回忆), Emanation(流射)等,都带有柏拉图的概念痕迹。就这些概念由亚里士多德所建立的形态来说,它们在亚里士多德那儿至多只是在批判的转义中起作用,并且并不属于形而上学的概念。我要再次提请大家注意我那篇关于善的理念的学术论文^③,我在那篇文章中试图使人相信,亚里士多德比起人们所认为的更是一个柏拉图主义者,而亚里士多德的本体论神学构想只是他从他的物理学出发进行并收集在

① “关于黑格尔和海德格尔这一题目的评注”,见《勒维特纪念文集》,斯图加特,1967年,第123—131页,以及《海德格尔之路》,第61—69页,也可参阅我的著作集,第3卷。

② [参见我的著作集,第1卷,第74页以下、第146页以下和第210页以下。]

③ “柏拉图和亚里士多德之间的善的理念”(《海德堡科学院会议报告》哲学历史卷,论文集2),海德堡,1978年,第16页[现收入我的著作集第7卷]。

《形而上学》一书中的一种设想。

这样我就接触到自己同海德格尔的思想真正的分离点了，我的研究，尤其是关于柏拉图的研究的很大部分都与这个分离点有关^①。（我感到满意的是，正是这些研究向年事已高的海德格尔说明了某些东西。读者可以在我的著作集第6卷和第7卷的一部分中找到这些文章。）我认为，我们不能把柏拉图看作本体论神学的先驱者。甚至亚里士多德的形而上学还包含有海德格尔当年所阐明的因素之外的因素。对此我认为我能在一定的范围内引证海德格尔自己的话。我首先想到的是海德格尔以前对“著名的类推”的偏好。他在马堡时期经常这样说，亚里士多德的这种 *analogia entis*（事物的类推）理论对于海德格尔从早期开始就是作为对抗终极证明理想的保证人而受到他的欢迎，就如它曾以费希特的方式指导过胡塞尔一样。在海德格尔那里为了小心翼翼地同胡塞尔的先验自我解释保持距离而经常使用的术语乃是“同源性”（*Gleichursprünglichkeit*）——这个术语可能是“类推”的同义词，并且基本上是一种现象学-诠释学用语。引导海德格尔从 *Phronesis*（实践智慧）概念出发走上他自己道路的并非仅仅是亚里士多德对善的理念的批判。正如海德格尔富有启发的关于 *Physis* 的文章所指出的，他感到给予自己以推动的正是亚里士多德形而上学的中心，正是亚里士多德的物理学。^② 这正可以说明，为什么我要赋予语言的对话结构以如此中心的作用。我是从伟大的对话家柏拉图那里，或者说正是从柏拉图所撰写的苏格拉底的对话中学习，科学意识的独白结构永远

II 13

① 对此参见我的著作集第5、第6卷及即出的第7卷。

② “论本质和 *Physis* 概念”。亚里士多德《物理学》B1，《亚里士多德全集》第1系列第9卷，第239页以下。

不可能使哲学思想达到它的目的。我对第7封信注释的解释似乎使我否定了一切对这封信的真实性所具有的怀疑。从那封信我们才能完全理解,为什么哲学的语言自那以后总是经常地在同自己历史的对话中不断地构成——虽说以前它总是随着历史意识的出现而在一种新的、充满紧张的历史重建和思辨改造的两重性中解说着、纠正着、改变着。形而上学的语言总是并永远是一种对话,即使这种对话已经经历了数百年数千年之久的历史距离。正是出于这种理由,所以哲学本文并不是真正的本文或作品,而是进行了诸多时代的一场谈话的记录。

也许我该在这里对一些有关诠释学问题的继续发展和独立的相反解释作些评论,例如汉斯·罗伯特·尧斯和曼福雷德·弗朗克是前者的代表,而雅科斯·德里达则是后者的代表。尧斯所提出的接受美学(Rezeptionsästhetik)用全新的角度指出了文学研究的一个整体度向,这是毫无疑问的。但接受美学是否正确地描绘了我在哲学诠释学中所看到的东西呢?如果人们在这里认为我是在为古典主义和柏拉图主义的肤浅概念讲话,那我就认为人们误解了我在古典型概念的例子中所阐明的理解的历史性。实际情况正好相反。在《真理与方法》一书中关于古典型的例证将表明,历史的运动性是如何深深地进入了人们称之为古典型的東西(以及那些当然包含某种规范成分而不具备风格特征的东西)的无时间性之中,从而使得理解总是不断地变化和更新。古典型的例证不仅同古典的风格观念毫无关系,而且与那些我总是认作为柏拉图本身意图之变形的柏拉图主义的肤浅概念也毫不相关。^①当奥斯卡·贝克尔在他的批判中谴责我过

II 14

^① 在前面第12页提到的关于善的理念的文章中我曾试图使人相信亚里士多德已经进行了这种修正:亚里士多德用元-物理学重新解释了柏拉图的元-数学。

分沉溺于历史,并用毕达哥拉斯主义关于数、声音和梦的思想来反对我时,他的看法比起尧斯来还算较为正确一些。^①不过,这种指责实际上也不正确。但这里我们并不讨论这个问题。尧斯的接受美学如果想把作为一切接受模式基础的艺术作品消溶在声音的多角形平面中,那末我认为这是一种篡改。

我同样不明白的是,尧斯试图使其发生作用的“审美经验”怎么会使艺术经验得到满足。我的“审美无区分”这个颇为费解的概念的要点就在于不该把审美经验太孤立,以致使艺术仅仅变成一种享受的对象。尧斯对视域融合的“否定”在我看来也似乎犯了同样的错误。我在我的分析中已经强调过,视域的显露(Horizontabhebung)在诠释学研究过程中表现为一种整体因素。诠释学反思告诉我们,这种显露任务从本质根据来说是不可能完成的,这也并非表明我们经验的弱点。接受研究不可能摆脱存在于一切解释中的诠释学关联(Implikation)。

曼福雷德·弗朗克通过他的依据于德国唯心主义和浪漫主义的内在知识的研究同样在本质上推动了哲学诠释学。但我认为他所说的也并非都很清楚。他在很多出版物^②中从他那方面批判了我对施莱尔马赫心理学解释所作的批判性研究。他的批判以结构主义和新结构主义的观点作为根据并对于施莱尔马赫正处于现代符号理论开端的语法解释给以极大的注意。他试图褒扬施莱尔马赫的语法解释而反对其心理学的解释。但我认为并不能因此而贬低作为施莱尔马赫真正新贡献的心理学解释。同样,我们也不能仅仅因为预感(Divination)这个概念同“风格”

① 《哲学评论》1962年第10期,第225—237页。

② 《个体的普遍性,施莱尔马赫的本文结构和本文解释》,法兰克福,1977年,以及《施莱尔马赫导论,诠释学与批判》,1977年(第7—66页)。

有关就贬低它。好像风格并不属于讲话的具体因素。此外,预感这个概念是施莱尔马赫一直坚持使用的,他于1829年所作的权威性的学术演讲就证明了这一点。^①

谈论语法解释的纯语言意义,好像有一种不带心理学解释的纯语法解释,这是不对的。诠释学问题正由于语法解释乃是被个体化了的心理学解释所渗透才得到显露,而解释者复杂的条件性就在这种心理学解释中起作用。我愿意承认,我因此而愿意更强烈地关注施莱尔马赫的辩证法和美学,弗朗克正确地指出了这一点。也许我对施莱尔马赫的个体化理解这一很有价值的观点还可以更好地加以处理。但我在《真理与方法》出版后不久就直接对此作了弥补。^②我当时的用意并不在于对施莱尔马赫作全面的评价,而是把他解释成效果历史的始作俑者,效果历史这个概念已由施泰因哈尔(Steinthal)投入使用,并以狄尔泰所赋予的科学理论高度取得了无可争议的统治地位。据我看来,这样就缩小了诠释学问题的范围,并且这种效果历史决非虚构。^③

^① 预感概念在那里完全起着我所描述过的作用。显然在预感的程序中牵涉到一种类推的程序。但问题在于这种类推程序是为谁服务的。弗朗克在他那本值得称道的《施莱尔马赫的诠释学》的新版本第52页中引证了下述这句话:“一切告知(Mitteilung)都是对感觉的重新认识。”使得解释不可完成的并不是语法解释而是心理学解释,因为语法解释反而使完满的理解得以实现。(吕克编,205^[325])。个性化和诠释学问题并不在语法解释中,而是存在于心理学解释中。我认为关键就在于此。弗朗克在反对基默尔的意见时就正确地指出,心理学解释在施莱尔马赫那里从一开始就出现了,并且由于施莱尔马赫而进入了诠释学。

^② 参见我的论文“施莱尔马赫诠释学中的语言问题”,《短篇著作集》第3卷,第129页以下;也可见我的著作集第4卷。

^③ W·安茨在《神学和教会》杂志1985年第1—21页的一篇出色的论文“施莱尔马赫和克尔凯郭尔”中解释了施莱尔马赫的“辩证法”中对于哲学诠释学具有创造性的因素。

在此期间,曼福雷德·弗朗克最近的研究又为德国读者介绍了新结构主义的基本原理。^①这使我在某些方面有所明白。特别是弗朗克的阐述使我认清楚,德里达对 *présence*(在场)的形而上学的指责主要是依据于海德格尔对胡塞尔的批判以及海德格尔以“现成在手”(Vorhandenheit)这个术语对希腊本体论所作的批判。但德里达既没有正确地评价胡塞尔也没有正确地评价海德格尔。其实胡塞尔并没有停留于他的《逻辑研究》第1卷所谈论的理想的——即某一种的——意义 (*ideal-einen-Bedeutung*) 上,而是通过对时间的分析证明了那里所假定的同一性。

时间意识的现象学一般只是表现了客观效用的临时基础。这无疑是胡塞尔的意图并且非常具有说服力。据我看来,即使人们把胡塞尔的先验的终极证明观念以及他对先验自我及其临时自我结构的承认指责为“逻辑研究”的最终保证,这也并不能动摇同一性。

这些指责并未触及自我的同一性以及建立在两个对话者之间的意义同一性。虽说通过他者进行的理解决不可能达到对被理解物的完全揭示这一点无疑是正确的。但诠释学分析却必须清除一种关于理解和相互理解的错误模式。因此在相互取得一致意见的时候决不是使区别消失于同一性之中。当我们说我们对某事取得一致意见时,这决不是说,某人同他者在信念上完全一致了。我们德语对此有个很好的表述,即“*Man kommt überein*”(“达成协议”)。借用希腊语言的天才,这可表述为一种更高形式的 *syntheke*(综合)^[326]。如果我们把讲话即 *discours* 的要素孤立起来并使它成为批判的对象,我认为这是一种观看角度的转

^① 参见 M·弗朗克《可说的和不可说的。对最近法国诠释学和意识形态批判的研究》(法兰克福,1980年)以及《什么是新结构主义?》(法兰克福,1983年)。

向。实际上并不存在这样的要素,而且我们也可以理解,为什么当我们注视着“符号”(Zeichen)的时候必须谈区别(différance 或 différence)。没有一种符号能够在绝对的意义同含义(Bedeutung)同一。德里达在胡塞尔的《逻辑研究》和《现象学观念第 I 卷》的意向性概念中发现了柏拉图主义的影子,他对这种柏拉图主义的批判当然是有道理的。但胡塞尔本人早已澄清了这一点。我认为,从消极的综合概念和同义的意向性学说出发实际上有一条很清晰的路线可通向诠释学经验,而这种诠释学经验凡在它摆脱了先验思维方式的方法压力的地方都可以同我的格言相一致,即“我们有所理解的时候,我们总是以不同的方式在理解。”^①自《真理与方法》完成之后,文学概念在诠释学的问题圈中所取得的地位就一直是我主要的研究课题。大家可以对比一下我的著作集第 2 卷中的“本文和解释”、“解构和解-建-构”以及第 8 和第 9 卷中的文章。正如我曾说过的,我在《真理与方法》中并没有精确地区分语言游戏和艺术游戏之间必要的区别,而实际上语言和艺术之间的联系正是在文学中最能使人把握到,而文学正是通过语言艺术——以及书写艺术——而得到规定的。

II 17

诗学自古以来就同修辞学紧密相邻,而随着阅读文化的扩展——它在希腊化时代业已开始并在宗教改革时代得到完成——所书写下来的东西,或者用一般的概念说, litterae(文学)就被包括在本文之中了。这就意味着,阅读成了诠释学和解释的中心。诠释学和解释都是为阅读服务的,而阅读同时又是理解。凡同文学诠释学有关的地方,它都首先涉及到阅读的本质。我们自然可以深信活生生的话语所具有的优先地位,存在

① [见我的著作集,第 1 卷,第 302 页。]

于谈话中的语言的本源性。然而阅读却指示了一个更为宽广的范围。这样,更宽泛的文学概念就得到了证明,而这个概念正是我在《真理与方法》第一部分末尾预先为后来的观点指出的。

看来有必要在这里讨论一下阅读和再现(Reproduzieren)之间的区别。虽说我不能像埃米里·贝蒂在他的解释理论中所做的那样把理解和再现完全区别开来,但我必须坚持以下观点,即正是阅读、而不是再现,才是艺术作品本身真正的体验方式,而这种体验方式则把艺术作品规定为艺术作品。在艺术作品中涉及的乃是一种“真正”词义上的“阅读”,正如诗的本文乃是一种“真正”词义上的本文。实际上阅读正是一切与艺术照面的进行方式(die Vollzugsform aller Begegnung mit kunst)。它不仅存在于本文中,而且也存在于绘画和建筑物中。^①

再现则是另一回事,它是以声音和音调等感性材料达到一种新的实现——因此它涉及的似乎是一种新的创作。的确,再现将把真正的作品表现出来,正如戏剧在舞台上的表演以及音乐在演奏中的表现,我认为,这种生动的再现具有解释的名称乃是正确的。因此无论在再现的情况中或是在阅读的情况中都必须坚持解释的共同性。再现也是理解,虽说理解并非仅仅是再现。再现所涉及的并不是一种完全自由的创造,而是正如“*Aufführung*”这个词很好地表达的那样是一种演出,通过这种演出对某件固定作品的理解就达到一种新的实现。而在阅读时的情况则不一样,在阅读时,文字固定物的实际意义(*Sinnwirklichkeit*)是在意义进程本身中得到实现,而没有任何东西发生。因

II 18

^① 参见我的论文“关于绘画和建筑的阅读”,载 G·伯姆主编的《M·英达尔纪念文集》,维尔茨堡,1986年。

此,在阅读时理解的实现就不像再现时那样,^①它不是以一种新的感性现象来实现的。

阅读是一种特有的、在自身中得到实现的意义进程(Sinnvollzug),从而与剧院和音乐厅里的演出大相径庭,这一点在朗读(Vorlesen)上就可以得到说明。在默读中这点也相当清楚,尽管默读有时也发出声来,例如在古典时代就显然如此。虽说它只是以一种程式化的方式直观地得到实现,它仍然是一种完全的意义进程。它保留着用各种想象去进行补充的可能。我已运用罗曼·英加登的研究对此作了说明。朗读者的情况也是如此:好的朗读者必须时刻牢记他并不是真正的说话者,他只是服务于一种阅读过程。虽说他的朗读在他人看来是再现和表演,也即包含一种在感官世界中新的实现,但它却封闭在阅读过程的内部。

通过这种区分我们肯定可以澄清我在其他论文中一直反复思考的问题,即作者的意图对于诠释学事件究竟起着何种作用。在日常的语言用法中,由于它涉及的并不是穿透僵硬的文字,所以这点比较清楚。我们必须理解他人;我们必须理解他人所意指的究竟是什么。我们可以说并没有同自己相分离,并没有以一种文字的或固定下来的话语向不相识的人作传达或转告,而这个不相识的人则可能由于有意无意的误解而歪曲了他要理解的内容。此外,我们甚至没有同我们正与之说话并倾听我们说

① 这是一个特别的问题,正如在音乐中关于阅读和再现的关系问题。也许我们会同意在阅读音符时并不能真正体验到音乐,这就构成音乐和文学的区别。这也显然适用于戏剧,因为戏剧原来也不是为阅读而写的。甚至史诗从某种外在意义看以前也是为演唱者而写的。尽管如此,这里还是存在本质区别。音乐是需要有人演奏的,而听众也仿佛要一起演奏。在这个问题上我从格奥加德斯(Georgiades)那里学到很多,这里请读者参阅最新由他的遗著中整理出版的著作《命名和演奏》(格廷根,1985年)。

话的人相分离。

这位他者在多大程度上理解我所想说的内容,是通过他在多大程度上同意我所说的而得到表现。通过谈话被理解的对象就从意义指向的不确定提升到一种新的确定性,这种确定性能使自己发现被人理解了或被人误解了。这就是谈话中所真正发生的:被意指的内容清楚地表达出来,因为它变成一种共同的东西。因此个别的表述总是处于一种商谈事件(ein kommunikative Gescheher)之中并且根本也不能被理解为个别的表述。因此所谓的 mens auctoris(作者的精神),正如“作者”这个词一样,只是在不涉及到生动的谈话,而只涉及到固定下来的表述的地方才起一种诠释学的作用。于是问题就在于:是否只有当我们追溯到原作者的时候才能够理解呢?如果我们追溯到了原作者的意思,这种理解就足够了吗?如果因为我们对原作者一无所知从而不可能追溯时又将怎么办呢?

II 19

我认为传统的诠释学并没有完全克服心理主义的后果。在所有的阅读和对文字东西的理解时都涉及到一种过程,通过这种过程,被固定在本文中的内容就提升为新的陈述并且必定会得到新的具体实现。真正的谈话的本质就在于,含意总是会超越所说出的话语。所以我认为,把说话者的含意假设为理解的尺度就是一种未曾揭露的本体论误解。看来好像我们可以把说话者的含意以一种复制的方式制造出来,然后把它作为尺度对话语进行衡量。实际上正如我们所看到的,阅读根本不是能同原文进行比较的再现。这种说法就如已由现象学研究克服了的认识论理论一样,即我们在意识中有着一幅我们意指对象的图像,即所谓的表象。一切阅读都会越出僵死的词迹而达到所说的意义本身,所以阅读既不是返回到人们理解为灵魂过程或表达事件的原本的创造过程,也不会把所指内容理解得完全不同

于从僵死的词迹出发的理解。这就说明：当某人理解他者所说的内容时，这并不仅仅是一种意指 (Gemeintes)，而是一种参与 (Geteiltes)、一种共同的活动 (Gemeinsames)。谁通过阅读把一个本文表达出来 (即使在阅读时并非都发出声音)，他就把该本文所具有的意义指向置于他自己开辟的意义宇宙之中。这就证明了我所遵循的浪漫主义观点，即所有的理解都已经是解释。施莱尔马赫^①曾经这样明确表述过：“解释同理解的区别就如发声的说话同内心的说话之间的区别一样。”^②

这也适用于阅读。我们称阅读为理解的阅读。因此阅读本身已经是对所意指的东西的解释。这样阅读就是一切意义进程的共同基本结构。

II 20 尽管阅读决不是再现，但我们所阅读的一切本文都只有在理解中才能得到实现。而被阅读的本文也将经验到一种存在增长，正是这种存在增长才给予作品以完全的现在性 (Gegenwärtigkeit)。虽说阅读并不是在舞台或讲台上的再现，但我认为情况正是如此。

我在“本文和解释”那篇文章中已经详细地分析了诠释学必须处理的各种不同形式的本文。然而历史学这种特殊形式的本文却需要一种特别的讨论。即使我们从这一前提出发，即历史研究归根结底也是解释，因而也是意义的进程，我们也必须提出以下问题，即历史学家同他要研究的本文亦即历史本身之间的关系与语文学家同他的本文之间的关系是否两样。历史学家对我在《真理与方法》一书中(第 330 页以下)所指出的观点所表现的反感使我理解到，我并未能摆脱掉把历史理解的特殊方式过

① 《施莱尔马赫全集》，第 3 卷，第 384 页。

② 参见《真理与方法》，见我的著作集第 1 卷，第 188 页。

于同语文学家的理解方式等同的这种危险。我现在发现,这并不像我在《真理与方法》中所考虑的那样只是一个标准问题。历史学并非仅仅是扩大意义上的语文学(《真理与方法》第345页)。毋宁说这是另一种意义上的本文,因此理解本文在两种情况里都起作用。

作为历史对象的整个流传物并不是像单个本文对于语文学家那种意义上的本文。对于历史学家说来这种流传物的整体是否就如语文学家所面对的本文那样被给出的呢?对于语文学家说来,本文,尤其是诗的本文就像一种先于一切新解释的固定尺度那样是被给予的。而历史学家则相反,他首先需要重构他的基本本文即历史本身。当然,我们不能在两者之间作出截然的区分。历史学家对于他所遇到的文字本文或其他本文首先也得像语文学家一样进行理解。语文学家也同样必须常对他的本文进行重建和评论从而使人们可以理解这些本文,他也要让历史知识像其他学科中一切可能的其他知识一样包括在他对本文的理解中。但在历史学和语文学中,理解的眼光,亦即对意义的注视仍然是不相同的。一件本文的意义同它所想讲的相同。而一事件的意义则相反,人们只有根据本文和其他证据,甚至通过重新评价这些本文和证据本身的观点才能释读出来。

为了说明问题我想在这里引入一种语文学的意义,这种意义可能是对希腊语词的词义翻译:语文学就是对自己陈述的意义感到乐趣。至于这种意义是以语言形式还是其他形式陈述那是无关紧要的。因此,艺术当然也就是这样的一种意义承载者,科学和哲学也同样如此。但是语文学的这种最广的含义,即理解意义,却与同样试图理解意义的历史学不同。作为科学,语文学和历史学都使用它们的科学方法。但是,一旦涉及

的是本文(不管是哪种形式的本文),这些本文却不能仅以方法研究的途径得到理解。每一件本文在科学给它提供帮助之前都要先找到它的读者。对自己陈述的意义感到愉悦,以及对被掩盖的意义进行研究这两者之间的区别已经划出了两种理解方式活动的意义范围。一方面是读者对意义的猜测——而读者这个概念显然可以毫无困难地扩展到一切形式的艺术。另一方面则是读者因其自己的出身和来源而具有的不确定知识,以及自己当下的历史深度。因此,对自己陈述意义的所与本文的解释就总是同先行的理解有关,并在这种先行理解的扩展中得到完成。

历史的本文也同样如此,它部分是由本身的生活史,部分则由通过历史知识的教育而成为每个人所知的东西所预先规定的。在历史研究开始其方法的工作之前,我们都已被置于这样一种把本身传统的内容都包括在内的历史图像之中。与我们所有的历史性一样,那种把传统和来源同批判的历史研究相联结的生命纽带也永远不会完全解开。即使有人试图像兰克那样作为臆想的世界史旁观者来消除掉他自己的个体性,他也仍然是他自己时代的宠儿和他的家乡的骄子。不管是语文学家或是历史学家都无法认出他们自身理解的条件性,这些条件性乃是先于他们而存在并且是先于他们方法上的自我控制而存在的。这对于历史学家和语文学家都是如此,但语文学家的情形却不同于历史学家的情形。对于语文学家,在本文中陈述的意义的同时性是通过他的解释而设立的(如果这种解释是成功的话)。但在另一方面,我们在历史学家那儿发现的则是建立和消除意义关联,以及经常的纠正,摧毁传说,发现错误,经常打破意义结构——这样做都是为了寻求在这后面隐藏着的意义,这种意义也许根本不可能达到意义证据的同时性。

使我继续发展我的研究的另一个方向,是与社会科学和实践哲学的问题有关。因此约尔根·哈贝马斯于60年代对我的研究所表示的批判兴趣就具有了批判的意义。他的批判和我的反批判使我更加意识到我事实上已经进入了的一个领域,因为我已超越了本文和解释的领域而开始研究一切理解的语言性。这就给了我一个机会,使我不断地深入到修辞学部分中去。这个部分在诠释学的历史中已有所表现,但诠释学还要为社会存在形式而占有这部分。本书中的部分文章对这一点也作了证明。

最后我还有必要更清楚地勾勒出哲学诠释学的科学理论特性,以便理解和解释以及诠释学科学的程序都能在这种特性中证明自己的合法性。于是我提出了自己从一开始就苦苦求索的问题:什么是实践哲学?理论和反思如何才能指向实践的领域?因为在实践的领域中决不能容忍距离而是要求义务。这个问题在开初是由于克尔凯郭尔的存在激情(Existenzpathos)而吸引着我。在这个问题上我是以亚里士多德的实践哲学的典范为根据的。我力图避免那种关于理论及其应用的错误模式,这种模式从近代科学概念出发对实践概念作了片面规定。康德正是在这点上开始了对近代的自我批判。我一直都相信在康德的《道德形而上学原理》中可以发现一种虽说是部分的亦即只是局限在绝对命令之中、但整个说来却是不可动摇的真理,如果启蒙运动的动机是想维护卢梭的批判(这种批判对康德说来按他自己的承认乃是确定的),它就不该缠留在一种社会功利主义之中。

在这个问题背后存在着“一般”具体化(Konkretion des Allgemeinen)这个古老的形而上学问题。我在我的早期对柏拉图和亚里士多德的研究中就已注意到这点。我思想形成时期的第

II 23 一篇文章(写于1930年)现在正好以“实践知识”为题第一次发表在我的著作集第5卷中。我在那篇文章中联系《尼各马可伦理学》第6卷解释了 *Phronesis*(实践智慧)的本质,我这样做是由于受了海德格尔的影响。在《真理与方法》中这个问题重又取得了中心地位。如今亚里士多德的实践哲学传统已被人从多方面重新接受。我认为这个问题具有一种真正的现实性,这是毫无疑问的。在我看来这同今天多方与所谓的新亚里士多德主义相联系的政治口号并无关系。什么是实践哲学这个问题对于近代思想的科学概念总是一种不容忽视的真正挑战。我们可以从亚里士多德那里得知希腊的科学这个概念,即 *Episteme*,所指的是理性知识(*Vernunftkenntnis*)。这就是说,它的典范是在数学中而根本不包括经验。因此,近代科学与希腊的科学概念即 *Episteme* 很少相符,它倒是更接近于 *Techne*(技术)。不管怎样,实践知识和政治知识从根本上说与所有那些可学到的知识形式及其应用的结构是不一样的。实践知识实际上就是从自身出发为一切建立在科学基础上的能力指示其位置的知识。这就是苏格拉底追问善的问题的含义,柏拉图和亚里士多德都坚持了这种做法。如果有谁相信,科学因其无可争辩的权能而可以代替实践理性和政治合理性,他就忽视了人类生活形式的引导力量,因为唯有人类的生活形式才能够有意义并理智地利用科学和一切人类的能力,并能对这种利用负责。

但实践哲学本身却并不是这样一种合理性。它是哲学,这就是说,它是一种反思,并且是对人类生活形式所必须是什么的反思。在同样的意义上可以说哲学诠释学也并非理解的艺术,而是理解艺术的理论。但这种唤起意识的形式都来自于实践,离开了实践就将是纯粹的虚无。这就是从诠释学的问题出

发所重新证明的知识和科学的特殊意义。这也正是我自《真理与方法》完成以后一直致力的目标。

补正:关于诠释学和解建构主义的讨论在此期间仍在热烈进行。参见 J·哈贝马斯对德里达所作的出色批判(《现代哲学讨论》,法兰克福,1985年,第191页以下),以及关于《文本和解释》的讨论(由德尔梅厄 Dallmayr 用英语写作,在衣阿华作准备),还有我对 F·德尔梅厄《城邦和实践》(剑桥,1984年)作的评论。这些文章都对“解构和解-建-构”(参见我的著作集,第2卷,第361页以下)作了补充。

补注 I — VI

(1960 年)

I

——第 1 卷第 43 页补注

II 375 风格(Stil)这一概念是历史意识借以存在的诸种未经讨论的假定之一。简短地考察一下尚很少研究过的这个词的历史,我们就可以解释情况为什么这样。正如大多数情况所表明的,这一概念是通过该词由其原来应用范围加以转借而得到确定的。这种由转借而确定的意义首先不是历史的意义,而是规范的意义。所以,“风格”在古典修辞学的现代传统中取代了原先那种被认为 *genera dicendi* (讲话类型^[327]) 的东西,而成为一个规范性的概念。存在有各种不同的口述和笔述方式,这些方式既各自适合于自身的目的和内容,又各自有其自身特殊的要求。这就形成了不同的风格类型(Stilarten)。显然,这样一种关于风格类型及其正确应用的学说也包含了错误应用的可能性。

对于掌握写作和表现自身技巧的人来说,需要依循正确的风格。所以风格概念就像它所呈现的那样,首先是在法国法律学中表现出来的,并且在那里指 *die manière de procéder* (行事的方式),即指一种满足于某种特定法律要求的诉讼方式。从16世纪起,风格概念也被用于一般语言的表达方

式^①。显然,这种用法是以这样一种观点为依据的,即对于某种技巧完善的表现来说,存在有某些先行的要求,特别是统一性的要求,这些要求独立于所表现事物各自的内容。在巴诺夫斯基(Panofsky)^②和W·霍夫曼(Hofmann)^③所搜集的事例中,除了风格这个词外,还提到了 maniera(格调)和 gusto(趣味)这两个词作为这种规范概念,这种规范概念确立了一种作为风格理想的类型要求。

但是,除了这种一般用法外,这个词从一开始还有一种个人的用法。风格是在同一个艺术家的作品里到处可看到的个性特征。这种转借的用法起源于古代那种把某种讲话类型的古典主义代表视为圣徒的做法。从概念上看,把风格概念应用到所谓个人风格上,事实上乃是同一个意义的必然应用结果。因为风格的这种意义标志了众多作品中的某种统一性,也就是说,标志了某个艺术家的独特的表现方式是怎样区别于其他艺术家的表现方式的。

II 376

这一点也表现在歌德对该词的用法里,歌德的用法对于后世来说是有典范性的。歌德的风格概念是在与格调(manier)概念的区别中获得的,而且显然包含了两个方面^④。只要一个艺术家不再热衷于模仿,而是同时为自己创造一种语言,那么这个艺术家就形成了一种风格。虽然艺术家被系之于所给定的现象,但这个现象对于他来说并不是一种束缚——他仍能在这里

① 参阅为书信者汇编的书名为《新风格与书写方式》的表述集编。在这种用法里,遵循风格几乎类似于遵循讲话类型。然而,转用于一切表达行为则是显然的,当然是在规范的意义之上。

② E·巴诺夫斯基:《理念》,注释 244。

③ W·霍夫曼:《类型研究》,第 8 年度,1955 年,第 1 期,第 1 页。

④ 参阅《谢林》,第 3 卷,第 494 页。

表现自己本身。纵使“如实模仿”与个人格调(或理解方式)之间很少有一致性,但这种一致性却正构成了风格。因此,就问题涉及某个个人的风格而言,风格概念也一起包含着某种规范的要素。事物的“本性”或“本质”总是伟大艺术家所不能背离的认识和技巧的基础,而且照歌德看来,由于这种与事物本质的联系,个人对“风格”的运用也明显地保留了一种规范的意义。

我们很容易在此认出了古典主义的理想。不过,歌德的使用法同时也揭示了风格概念经常所具有的概念内涵。无论如何,风格决不是一种单纯的个性表现——风格总是指一种制约个人表达方式的确定的、客观的东西。因此这个概念作为历史范畴加以运用也就得到了解释。因为对于历史的反思来说,被视为这种制约性的东西无疑也包括了当时的时代趣味,而且在这一点上,风格概念在艺术史上的运用就是历史意识的一种自然结果。但是,在风格概念里本来所包含的审美规范(vero stile,真风格)的意义在此却由于它的描述功能而被丧失掉了。

这一点决不能决定这样的问题,即风格概念是否应得到这样一种像它在艺术史中一般所具有的独一无二的效用——同样,这也不能决定风格概念是否可超出艺术史而应用于其他的历史现象,例如是否可应用于政治行为上。

II 377

首先,就第一个问题来看,情况似乎是,凡是在惟一的审美标准就是与某个占统治地位的趣味相联系的地方,历史的风格概念无疑是合法的。所以风格概念首先适用于一切装饰现象,这些现象最基本的规定便是,它并不是自为地存在,而是为他物存在,并把这个他物置于某个生命联系的统一体中。装饰物显然作为一种附属的性质归属于那种具有某种其他规定、即具有某种用处的东西。

但是我们还可以探问,把风格的历史观点扩大到所谓自由

艺术作品上去,是否就反过来说是合法的呢?我们已经知道,就连一部所谓自由的艺术作品在某种生命联系中也有其本来的位置。谁要理解这样的作品,谁就不应去获得该作品的任何一种体验价值,而是必须获得对这些价值的正确态度,这就是说,首先获得对这些价值的历史的正确的态度。

事实上,这里也存在着一些不可违背的风格要求。但这并不意味着,一部艺术作品只具有一种风格史的意义。这里泽德尔迈尔对风格史的批判则是完全正确的。^①通过风格史而得到满足的分类兴趣,并没有真正触及艺术性的东西。然而,风格概念对于真正的艺术科学也仍然具有其意义。因为即使像泽德尔迈尔所要求的那种艺术科学的结构分析也明显地必须在艺术科学称作正确的态度中考虑风格史的诸种要求。

这一点在那些需要再现的各类艺术(音乐、戏剧、舞蹈等等)中是完全明显的。再现(Wiedergabe)必须是忠实于风格的。我们必须知道时代风格和一个大师的个性风格所要求的东西。当然,这种知识并不就是一切。一个“忠实于历史”的再现并不是真正的艺术再创造,也就是说,在这种再现中,作品并不表现自身为一部艺术作品,而是相反——如果这样一种产品是可能的——它将表现为一种传授性的产品或单纯的历史研究资料,这种产品或资料最终将成为某种类似于由一位大师亲自指挥的唱片灌制那样的东西。然而,即使一部作品的最逼真的复现(erneuerung)也会由于风格史方面的问题而受到某些它不能不考虑的限制。风格事实上属于艺术的“基础”(Grundfesten),它是艺术的不可避免的条件之一,而且这种在再创造中所出现的东

^① [参阅《艺术和真理——关于艺术史的理论和方法》,最近的新版,曼德尔,1978年。]

II 378 西,显然适合于我们对一切种类艺术的接受态度(再创造无非只是一种服务于这种接受的特殊中介方式)。风格概念[类似于与它密切相关的趣味概念,参阅风格感(*Stilgefühl*)这个词]对于艺术经验及其科学认识来说虽然不是一个充分的视点——风格概念只是在装饰物领域才是这样的——但是,凡是在艺术应当被理解的地方,风格概念必然是一个前提条件。

现在这个概念也被转用到政治史上去了。甚至行为方式也能具有风格,而且甚至在命运过程中也会有某种风格的表现。这首先是在规范的意义说的。当我们讲到某种行为有伟大风格或真正风格,那么我们就是在审美地评判这种行为。^①即使我们试图用政治术语来描述某种行为的特殊风格,这也基本上是一种审美的风格概念。由于我们表现了这样一种行为风格,所以我们就使自己能为他人所见,以致他人知道他们应当期待谁。在此,风格概念就意味着一种表现统一体。

但是,让我们考虑一下,我们能否把这种风格概念用作为历史范畴。把艺术史上的风格概念转用于一般历史上,这是有前提条件的,即我们并不是按历史事件自身的意义去看待历史事件,而是按照历史事件与某个表现形式整体(这些表现形式表明了它们时代的特征)的关系来看待历史事件。但是一个事件的历史意义并不需要与该事件作为表现现象所具有的认识价值相一致,而且,如果认为由于我们这样把该事件理解为表现现象所以才理解诸事件,这也是错误的。如果我们像埃里希·罗特哈克首先所讨论的那样,把风格概念真正地扩大到一般历史上,并由此期待历史的知识,那么我们就不得不有这个假定,即历史本身遵循一种内在逻辑。这可能适用于我们所追循的个别发展

① [参阅黑格尔《纽伦堡文集》,第310页。]

线索,但是这样一种双向性的历史并不是真正的历史,而是理想型的构造,这种构造,正如马克斯·韦伯对器官学的批判所表明的,只具有描述性的合理性。对所发生事件按风格史进行的观察方式,正如只按照风格史去思考的艺术科学的观察方式一样,将不能正确考虑这一决定性的事实,即某物是出现在这种观察方式里的,并且其中所展开的并不只是可理解的过程。这就是我们这里所遇到的精神史的界限。

II

II 379

——第1卷第149页补注

偶缘性(Okkasionalität)必须表现为作品整个意义要求中的某个意义要素,而不是表现为那种仿佛隐藏在作品背后并应通过解释去揭示的境遇的痕迹(die Spur des Gelegentlichlichen)。如果偶缘性表现为境遇的痕迹,那么这就表示,我们只有通过重建原来的境况才能根本地理解作品整体的意义。但是,如果偶缘性是作为作品本身要求中的一个意义要素,那么情况正相反,正是通过对作品意义内容的理解才使得历史学家有可能经验该作品得以如此讲述的原本某些境况。现在我们关于审美存在的存在方式的原则性思考就给偶缘性概念提供了一种新的超过一切特殊形式的合法性。艺术游戏并不像审美意识所主张的那样是超时空的。即使我们在原则上承认这一点,但是我们也不可能讲到时间渗入于游戏中(Einbruch der Zeit in das Spiel),有如最近卡尔·施密特(Carl Schmitt)关于哈姆雷特戏剧所论述的那样(卡尔·施密特:《时间渗入于游戏中的中断》)。

毫无疑问,历史学家可能有兴趣于在艺术游戏的形成过程中去探寻那些使游戏与其时间紧密联结的关系。但是在我看

来,卡尔·施密特似乎低估了这个对历史学家来说是合法的任务的困难性。他认为我们能够在游戏中看出这种中断(den Bruch),通过这种中断的裂隙,当时的真实情况就表现出来,并且这种中断使作品的当时作用得以看出。但是,这种做法充满了方法论上的困难,正如柏拉图研究的例子所告诉我们的一样。虽然排除某种纯粹体验美学的偏见,并把艺术游戏放置在其时代历史的和政治的关系中这种做法在原则上是正确的,但是,如果我们要求人们把《哈姆雷特》当作一部影射小说(Schlüsselroman)去阅读,那么在我看来,这在《哈姆雷特》事例中则是错误的。我认为这里恰恰不存在那种时间在游戏的中断,尽管这种中断作为断痕是在游戏中可看出的。对于游戏本身来说,并不存在像卡尔·施密特所认为的那种时间与游戏的对立,游戏其实是一起把时间包括在其游戏中。这就是文学创作的巨大可能性,通过这种可能性文学创作归属于其时间,并通过这种可能性时间也就服从于文学创作。在这种普遍的意义,哈姆雷特戏剧确实充满了政治的现实意义。但是,如果我们从《哈姆雷特》中见出了被掩盖着的诗人对艾塞克斯^[328]和雅可布^[329]的拥戴,那么这部作品就很难被证明是文学创作。即使诗人实际上属于这个党派——但是由他所创作的戏剧就应当这样

II 380 地掩盖他这种党派关系,以致就是卡尔·施密特这样敏锐的洞察力在此也无济于事。如果诗人想赢得他的观众,那么他无疑必须完全考虑观众中的反对派。所以,实际上在这里向我们表现的东西乃是游戏渗入于时间中(Einbruch des Spiel in die Zeit)。正如游戏本身是多义性的,所以游戏只有在自我表现中才能展现其不可预见的作用。游戏按其本质并不是要成为被掩饰的目的的一种工具,以致人们为了明确理解它就必须看清这种被掩盖了的目的。游戏要成为游戏,仍需保持一种不可解决的多义

性。游戏中所包含的偶缘性,并不是一种使所有东西获得其真正意义的先定关系,正相反,偶缘性乃是作品本身,正如每一种境遇一样,正是这种偶缘性才有可能使作品的表现力得以实现。

所以,当卡尔·施密特从政治方面解释了莎士比亚对女皇过错问题的悬置,并在这里看到了一种忌讳,而在我看来,他就陷入了一种错误的历史主义。实际上,游戏的真实性正在于围绕原始主题不断允许有一个不确定的领域。一部其中一切东西都得到透彻说明的戏剧,其毛病正像一部嘎嘎作响的机器。如果一部戏剧的情节是像方程式那样可以计算出来,那么这部戏剧就表现了一种虚假的真实性。如果一部戏剧并未使观众理解了一切东西,而只是使观众理解了比他们在其日常活动中所通常理解的稍多一点东西,那么这部戏剧就是一部真实性的游戏。在一部戏剧中,悬而未决的东西越多,理解就越是自由地得以实现,也就是说,游戏中所表现的东西向自身世界、无疑也是向自身政治方面的经验世界的转入也就越是自由地得到实现。

让许多东西不可揣测地悬置起来,是具有丰富内容的虚构的本质,例如,一切神话就具有这种性质。神话正是由于其明显的不确定性才能够随着主题的视域而不断地转向不同的方向,从而从自身中不断迸发出新的发现[我们只需要想一下构造浮士德故事的许多尝试,从马罗(Marlowe)直到保罗·瓦莱利(Paul Valéry)]。

如果我们在悬置的东西里看出了政治意图,有如卡尔·施密特在讲到女皇的忌讳时所做的那样,那么我们就没有认清游戏的真正本质,即没有认识那种由历史可能性而进行的自我表现(Sichausspielen)。游戏的自我表现并不定居于审美现象的某个封闭世界里,而是作为一种对时间的不断闯入而实现自身的。构成艺术作品本质的创作多义性只是游戏不断演变成新事件这

一本质规定的另一种说法。在这种基本意义上,精神科学的理解就最紧密地与艺术作品的直接经验靠拢了,即使科学中取得的理解也使流传物的意义向度表现出来,并且这种理解就存在于对这些意义向度的多次检验中。正是因为这种理由,理解本身还是一种事件,正如我们在本书探究中所指明的。

III

——第 1 卷第 269 页补注

所以勒维特(Löwith)关于海德格尔的尼采解释的分析^①,虽然在个别地方提出了正确的异议,但整个来说却是有缺陷的,因为他没有透彻了解就以尼采的自然性理想去反对一般理想教化原则。如果海德格尔是有意识地要把尼采与亚里士多德放在一条线上——这就是说,对于他来说他并不让自己处于同一观点上——那么海德格尔的意思因而就是不可理解的。反之,勒维特自己却由于这种错误的结论而陷入了更大的荒谬之中,以致把尼采的永恒复归的学说视为一种亚里士多德的复活(eine Art Aristoteles redivivus)。事实上对于亚里士多德来说,自然的永恒循环过程乃是存在的不言而喻的面貌。人类的伦理的和历史的生命在亚里士多德那里总是与宇宙示范性地表现的秩序相关联。可是尼采根本没有讲过这种话。尼采完全是从人类此在对显现的对立中来思考存在的宇宙性循环的。同一东西的永恒复归对于人类来说可以具有作为一种学说的意义,即作为一种

^① 见《海德格尔——可怜时代的思想家》第 3 章,法兰克福,1953 年。目前也可参阅勒维特新出版的《尼采的永恒复归学说》[以及现在在其全集中的尼采卷,斯图加特,1986 年]。

对于人类意志来说是令人愤慨的无理苛求,因为它要消除人类意志关于未来和进步的一切幻想。所以尼采设想永恒复归学说,目的是为了刺激人类的意志张力。自然在这里是从人类出发被思考的,它被设想为人类不知其为何物的东西。

如果我们想理解尼采思想的统一性,那么我们就不能再次像在最近的一次返归中那样以自然来对抗历史。勒维特自己仍处于尼采的未被解决的矛盾的立场上。难道我们面对这种立场就不需提出这样一个进一层的问题吗,即这样一种自我陷入死胡同怎样可能呢,也就是说,对于尼采自己来说,为什么就不是一种自我窘境或失败,而会是伟大的发现和解放呢?读者在勒维特那里找不到对这一深层问题的回答。但是,正是这一点乃是我们要理解、即要通过自己思想去加以思考的东西。海德格尔就曾经做了这一工作,也就是说,他曾经构造了使尼采的陈述彼此得以和谐的关联体系。这种关联体系在尼采那里并未直接讲出来,这正是这种重构本身的方法论意义。反之,我们看到勒维特却使自己矛盾地再一次去做那种他自己在尼采那里仅能视为某种断裂的东西:他反思了不可反思性;他以自然性的名义从事反对哲学的哲学工作,并援引了健全的人类知性。假如健全的人类知性确实是一种哲学论据,那么它可能早就同一切哲学来到终结了,并因而也同对它的援引来到终极了。如果勒维特承认援引自然和自然性既不是自然也不是自然性的,那对勒维特摆脱这种窘境也无济于事。

II 382

IV

——第1卷第271页补注

我认为,勒维特对于海德格尔关于理解的陈述的先验意义

所作的固执随意的论述^①在两方面是不正确的。他认识不到海德格尔曾经发现了存在于一切理解中的东西以及作为任务根本不能否认的东西。^②另外,他也认识不到许多海德格尔解释中出现的强词夺理根本不是这种理解理论的结果。相反,它们乃是对本文的一种明显说明缺乏诠释学意识的人为误用。显然,正是事物本身要求的过分压力才给予本文的某些方面以某种突破比例的过分共鸣。海德格尔对于流传下来的本文的焦急行为很少是他的诠释学理论的结果,以致他的这种行为就像伟大的精神传统深造者的行为一样,这些精神传统深造者在历史意识培养之前就已经“无批判地”吸收融化了流传物。语文学批判要挑战的是,在这里海德格尔使自己去适应科学的标准,并时而试图通过语文学去证明他对流传物的创造性吸收的合法性。因此海德格尔对理解分析的正确性并不因此而受到影响,反而从根本上得到证明。理解的本质总是在于:要进行理解的意见必须要反对支配解释者的意义倾向的力量而肯定自身。正是因为 we 被事物所要求,我们才需要诠释学努力。反之,如果我们不是被事物所要求,我们可能根本不会理解流传物,不管心理学解释和历史学解释有怎样实际的不同,凡是 we 不再理解的地方,那里就出现这种心理学的或历史学的解释。

V

——第 1 卷第 427 页补注

像理查德·哈德尔(Richard Harder)这样卓有成绩的柏罗丁

① 参阅勒维特:《海德格尔——可怜时代的思想家》,法兰克福,1953年,第80页以下。

② [这里德里达可能会反驳,因为他在海德格尔的尼采解释中看到了一种向形而上学的倒退。参阅我的著作集,第2卷,第361页以下。]

研究专家竟会在最近的演讲中由于源泉(Quelle)这个概念具有“自然科学来源”而进行批评,(柏罗丁的源泉见《谈话录》V, VII, “源泉还是传统?”)这是很少见的。虽说对一种受外部推动的源泉研究进行批评是正确的——但源泉概念却有一种更好的合法性。源泉作为哲学的比喻它具有柏拉图-新柏拉图主义的来源。它的主要意思就是从不可见的深层涌流出纯洁而新鲜的水。它表示了一种常见的组合 pēgē kai archē(源泉和起源)(《斐德罗篇》245c 以及在斐洛和柏罗丁那儿多次提到)——fons(源泉)这个概念作为语文学的术语大概是在历史主义时代才引进的,但它在那里首先并不是指从源泉研究中所认出的概念,而是把术语 ad fontes,即回溯到源泉,理解为转向古典作家之本原的、未受歪曲的真理。^①即使在这里也证明了我们的断定,即语文学在它的本文中指的是在它之中能找到的真理。——这个概念向我们所熟悉的技术性词义的转化也许可以从其原初意义中断定某些东西。因为源泉同那种混浊的再现或错误的认同是相区别的。这就特别说明,我们唯有通过文字流传物才能认识源泉概念。唯有语言的流传物才能对其中存在的东西作出持久完全的解释,这并非仅仅表明如何衡量以前的文献和文物,而是指允许直接从源泉出发创造文献和文物,或用源泉来衡量它们后来的变化。这一切都不是自然科学式的图画,而是语言-精神的图画,这些图画从根本上证明了哈德尔所指的,亦即源泉肯定不会由于它的使用而变得混浊不清。在源泉中总是涌流着新鲜的水,在流传物中真正的精神源泉也是这样。它之所以值得研究,是因为它总是产生出与人们从它之中取走的东西不

II 384

^① [我要感谢 E·莱多(Lledo)由西班牙人道主义找出的对于 ad fontes 的有趣的证据,这个证据表示了它与《旧约》的诗篇(Psalmen)的关联。]

同的东西。

VI

——第 1 卷第 341 页和第 471 页补注

关于表达概念

我们整个的解释是基于这样一种观点,即表达(Ausdruck)概念必须从它现代主观主义的含义中纯化出来并重新回到它原本的语法-修辞意义中去。表达这个词同拉丁文的 *expressio*、*exprimere* 相吻合,它表示话语和文字的精神起源(*verbis exprimere*)。但这个词在德语中却有一个更早在神话语言中使用的历史,因此就反证了新柏拉图主义的概念构成,这一点正是要研究的。在神话文献之外的领域中,表达这个词是在 18 世纪才开始使用。当时该词扩展了它的含义,并排挤掉摹仿概念而进入了美学理论。但表达概念的主观主义的转向,即把表达作为一种内在东西的表达如某种体验的表达在那时尚未出现。^①那时该词主要含义是传达(*Mitteilung*)和可传达性(*Mittelbarkeit*),也就是说,它涉及到表达。^②然而,找到表达,就是指找到一种旨在

① 同经院哲学的 *expressio* 概念相对应的对立概念是 *impressio speciei*(种的印象)。当然作为动词出现的 *expressio* 的本质就在于展现思想,这一点大约是库萨的尼古拉最先说出的。因此,很可能在尼古拉那儿就已出现了这种转向,例如他说: *das wort sei expressio exprimentis et expressi*(这个词是表达者和被表达东西的表达,见《神学手册》第 7 卷)。但这并不是指一种内在体验的表达,而是指词的反思结构:使万物可见并使自己在表述中可见——犹如光既使一切可见又使自身可见一样。[目前在理特编的《哲学历史辞典》第 1 卷第 653—655 页有托内里(Tonelli)写的“表达”辞条。]

② 康德:《判断力批判》B,第 198 页。

获得某种印象(Eindruck)的表达,因此决不是在体验表达意义上的表达。这尤其适用于音乐的术语。^①18世纪的音乐冲动理论(Affektenlehre)并不认为是人在音乐中作表达,相反,是音乐表达出某种可产生印象的冲动(Affekte)。我们在祖尔策(1765年)的美学中也可发现同样的观点:表达主要不能被理解为自己感觉的表达,而是作为引起感觉的表达。

然而18世纪下半叶已经远远地走在通向表达概念主观化的道路上。例如当祖尔策同年轻的里可波尼(Riccoboni)论战时(里可波尼把演员的艺术看作表现而不是感受),他已经把感受的真实性当作美学表现所不可缺少的东西。这样他就通过作曲家之感受的心理结构补充了音乐的 *espressivo*(表达)。于是我们就在这里处在从修辞学的传统向体验心理学的转变过程中。但对表达之本质的深入研究、尤其是对审美表达之本质的深入研究最终仍然要回溯到具有新柏拉图主义痕迹的形而上学联系之中。因为表达从来就不是人们可借以回溯到他者的内心过程的符号,相反,被表达的东西本身就在表达之中,例如愤怒就存在于愤怒的表示之中。现代的表达诊断术对这一点知道得很清楚,而亚里士多德也早就知道这一点。显然,生物的存在方式就在于一物以这种方式存在于他物之中。当斯宾诺莎在 *exprimere* 和 *expressio* 中发现一种本体论的基本概念,而黑格尔又紧跟斯宾诺莎在客观的意义上把表达看作精神的表现、表达和真正的实现时,这个概念就在哲学的语言用法中得到了专门的承认。黑格尔以这种观点来支持他对反思主观主义的批判。荷尔德林和他的朋友、即表达概念在他那儿获得一种中心地位的辛

^① 参阅 H·H·埃格布莱希特(Eggebrecht)富有启发性的论文“音乐狂飙突进运动中的表达原则”,《德国文学和精神史季刊》,29(1955年),第323—349页。

克莱(Sinclair)也是这样想的。^①语言作为使诗得以产生的创造性反思的产物,是“一种生动的、但又是特别整体的表达”。这种表达理论的含义显然由于19世纪的主观化和心理化而被完全忽视了。实际上,不管是在荷尔德林还是在黑格尔那儿修辞学传统都是决定性的。在18世纪,“表达”就完全取代了“表达活动”(Ausdrückung)的位置而只是指表达活动所剩留的形式,例如印章的痕迹等等所留下来的形式。表达概念同图形的联系可以
 II 386 从盖勒特(Gellert)的一段话中看得很明显,“我们语言无法表达某种美,它是一种难以加工的蜡,每当我们想把精神的图像印上去的时候,它就会弹出来。”^②

这是古老的新柏拉图主义传统。^③这种比喻的要点在于,被打上的形式并不是部分地、而是完完全全地存在于一切痕迹之中。表达概念在“流溢说思想”中的运用也是以此为基础的,而按照罗特哈克的观点,^④“流溢说的思想”正是我们世界历史观的基础。很清楚,对“表达”概念之心理化做法的批判贯穿于本书的整个研究之中,并且是对“体验艺术”和浪漫主义诠释学进行批判的基础。^⑤

① 参阅海林格拉斯(Hellingrath)版,第3卷,第571页以下。

② 《文集》,第7卷,第273页。

③ 参见《第欧尼修著作集》(Dionysiaca)第1卷,第87页。

④ 罗特哈克:《逻辑学和精神科学的系统化》(《哲学手册》)Ⅲ)第166页。参阅本书第1卷第33页关于奥廷格的生命概念和第246页以下关于胡塞尔和约尔克伯爵的生命概念。[参阅我的著作集第1卷,第239页以下,第253页以下。]

⑤ 在笔者早期的著作,例如《巴赫和魏玛》(1946年)第9页以下(《短篇著作集》第2卷,第75—81页,现收入我的著作集第9卷)以及《论哲学的起源》(1947年)第25页(《短篇著作集》第1卷第11—38页,现收入我的著作集第4卷)也指明了这一点。

诠释学与历史主义

II 387

(1965年)

以前,在对精神科学的基础作哲学思考时是根本不谈诠释学的。诠释学在以前不过是一种辅助性的学科,是一种以处理本文作为对象的规则学。有时它还通过对某种特殊形式的本文作考虑而使自己相区别,例如作为《圣经》诠释学。后来还有另一种称之为诠释学的辅助学科,这就是以法学诠释学形式出现的诠释学。它因为包含旨在弥补已颁布的法律之缺陷的规则,因而也具有规范的性质。与此相反,人们则在认识论中——仿效于自然科学及其经由康德哲学而得到的证明——看到了包含在精神科学领域中的中心哲学问题。康德的《纯粹理性批判》证明了自然科学经验认识的先验因素。因此,问题就在于要为历史科学的认识方式获得相应的理论上的证明。J·G·德罗伊森在他的《历史学》中设计了一种很有影响的历史科学方法论,其目的全在于同康德的任务相吻合,而发展历史学派真正哲学的W·狄尔泰则很早就以明确的意识追随历史理性批判的任务。就此而言,他的自我理解仍是一种认识论的理解。显然,他在一种摆脱了自然科学过多影响的“描述和分析的”心理学中看到了所谓精神科学的认识论基础。可是在执行这项任务的过程中狄尔泰却被导向了去克服他自己本来的认识论起点,从而他就成了开创诠释学的哲学时代的人。虽说他从未完全放弃他在心理学中寻找的认识论基础。体验(Erlebnisse)要通过内在存在

II 388 (Innesein)来描述,以致作为康德探究基础的关于他者即非我的认识问题在这里根本不存在,这就是狄尔泰试图在精神科学中进行历史世界构造的基础。但是,历史世界并不是这样一种体验联系(Erlebniszusammenhang),有如历史在自传中为主观性的内在性所表现的。历史的联系最终必须被理解成一种意义联系(Sinnzusammenhang),这种意义联系从根本就超越了个体的体验视域。意义联系就像一件巨大而又陌生的本文,诠释学必须帮助对它进行破译。因此,狄尔泰由于事物的逼迫而寻找从心理学到诠释学的过渡。

在为精神科学建立这种诠释学基础的努力中,狄尔泰发现自己同当时一种试图从新康德主义的立场出发奠定精神科学基础的认识论学派也就是同由文德尔班和李凯尔特所发展的价值哲学处于极端的对立之中。在狄尔泰看来,认识论的主体不过是无血无肉的抽象。虽说在精神科学中追求客观性的想法强烈地激励着他,但他仍然不能摆脱这一事实,即认识主体,亦即进行理解的历史学家不可能简单地面对他的对象、面对历史生活,相反,历史学家乃是被同一种历史生命的运动所推动。尤其在他的晚年,狄尔泰越来越认为唯心主义的同一哲学具有正确性,因为在唯心主义的精神概念中我们可以设想主体和客体,我与你之间有一种实质性的共同性,有如狄尔泰自己的生命概念中所存在的那种共同性一样。格奥尔格·米施作为生命哲学的立场而尖锐地加以维护以反对胡塞尔和海德格尔的东西,^①显然也同现象学一起参与了对天真的历史客观主义的批判,以及对这种客观主义通过德国西南学

^① G·米施:“生命哲学和现象学,狄尔泰同海德格尔及胡塞尔的争论”,载《哲学期刊》1929/30,第2版,莱比锡,柏林,1931年。

派价值哲学所进行的认识论证明的批判。尽管历史事实的建立明显地同价值有关,但它根本不考虑历史认识在历史事件中的缠绕。^①

这使我们回想到马克斯·韦伯所留下的未完成的巨作,它在1921年首次以“科学和社会”为题出版,其实是他计划要写的《理解社会学概论》。^②这门为社会经济学概论而准备的社会学详细阐述了宗教社会学、法律社会学和音乐社会学,而国家社会学却只得到零零散散的说明。其中最使人感兴趣的是1918—1920年所写的导言部分,它如今被冠以“社会学范畴理论”的标题。这是一部以极端的唯名论为基础的富有影响的概念范畴著作,另外它——同众所周知的1913年逻各斯论文相区别——也避开了价值概念(从而也避免了对德国西南学派的新康德主义的依赖)。马克斯·韦伯把这种社会学称作“理解社会学”,因为它把社会行动所指的意义作为自己的对象。当然,在社会-历史生活领域中,“主观意指”的意义不可能只是由个别活动者所实际意指的意义。于是,概念地构造起来的纯模型“理想-典型结构”就作为诠释学-方法论的补偿概念而补充进来了。在这个被马克斯·韦伯称为“理性主义”的基础上矗立着整座大厦——按照概念它是“无价值的”和中性的,是“客观”科学纪念碑式的边界堡垒,它通过分类系统而维护它的方法单义性,并在内容解释的部分中达到对历史经验世界的宏观的系统概括。这里通过方

II 389

① [1983年——此时正值《精神科学导论》两卷材料(《狄尔泰全集》第18卷和第19卷)出版——重新使W·狄尔泰进入了普通的意识之中,请参阅最近我写的关于狄尔泰的论文,见我的著作集,第4卷。]

② 这部遗稿目前在约翰尼斯·温克尔曼对浩瀚的材料所作的重新编排中作为第4版问世。见第1和第2半卷,蒂宾根,1956年。[卷帙浩繁的《马克斯·韦伯全集》批判版现正在出版之中。]

方法论上的苦行而避免了陷入历史主义疑难。

然而,诠释学思考的继续发展却恰好受到历史主义立场的支配并因而从狄尔泰出发,狄尔泰的全集在 20 年代很快就压倒
了恩斯特·特勒尔奇的影响。

狄尔泰同浪漫主义诠释学的联系——这种诠释学同本世纪黑格尔思辨哲学的复活相联系——引起了对历史客观主义的多方面批判(约尔克伯爵,海德格尔,罗特哈克,贝蒂等等)。

曾经被 19 世纪科学实证主义所遮蔽的浪漫主义动机在科学内部重又发生作用,从而狄尔泰与浪漫主义诠释学这一联系又在历史-语文学的研究中留下了可见的痕迹。^①我们也许可以
II 390 想到由瓦尔特·F·奥托,卡尔·凯伦伊等以谢林精神所复活的古代神话学问题。就连 J·J·巴霍芬^[330]这种混乱的、醉心于自己直觉偏执狂的研究者——他的思想促进了现代的替代宗教[这种宗教越过阿尔弗雷德·舒勒(Alfred Schuler)和路德维希·克拉格斯(Ludvig Klages)而对像斯忒芬·乔治这样的人发生了影响]——也重新引起了科学的注意。1925 年以《东西方神话,

① 弗里茨·瓦格纳在“现代历史描述,历史哲学概览”(柏林,1960 年)一文中对现代历史学中所使用的自我反思——通过详细引进英美和法国的历史研究——给出了有用的概括。该文指出,天真的客观主义已经不再使人满足,从而使人认识到一种超出纯粹认识论方法主义的理论需要。[目前参阅 K-G·费伯的《历史学理论》(慕尼黑,1971 年)和 R·科泽勒克的《已逝去的未来,关于历史符号的语文学》(法兰克福,1979 年)。]

W·霍法(Hofer)在题为《哲学和政治学之间的历史,现代历史思想问题研究》(斯图加特,1956 年)的书中既包括了对兰克、F·梅纳克(Meinecke)、利特(Litt)的研究,又包括了对国家社会主义和布尔什维主义把历史研究工具化的研究。霍法试图说明历史思维对政治关系日益增长的这种反思性的危险及其发展可能性。

这里还应首先指出莱茵哈特·维特拉姆(Wittram)的《历史的兴趣》(范登霍克系列小丛书 59/60/61,格廷根,1958 年)。这些讲演坚决地提出了已超出纯粹“正确性”的“历史中的真理”问题,并在注释中对于新的文献,尤其是对于重要杂志上所登载的论文提出了一系列令人信赖的证据。

古老世界的形而上学》为题曾出版了一部系统编辑的巴霍芬主要论文集,阿尔弗雷德·波姆纳为它撰写了一篇意味深长、引人注意的导言。^①

即使我们翻开德·福里斯的科学史文集《神话的研究史》,^②我们也会获得“历史主义的危机”在神话学的复兴中所造成的同样印象。德·福里斯给出了一个因其宽阔的视野而著称的概览——他仔细地挑选出阅读材料,撇除掉宗教史,而以时而是盲目服从、时而又太自由的编年史观特别对近代作了很好的概述。值得注意的是,瓦尔特·F·奥托和卡尔·凯伦伊主要是作为一种新的、严肃对待神话的研究方向的开拓者而被人承认。

II 391

神话学的例子只是许多例子中的一种。我们可以在精神科学具体工作的许多点上指出同天真的方法论主义同样的背离,与此相应,在哲学思考中则有对历史客观主义或实证主义的明

^① 在1956年,也就是30年之后,巴霍芬这部著作又出了一个影印的新版本(第2版,慕尼黑,1956年)。

如果我们今天重读这本书,那我们就会一方面意识到,当时的新版确实有其后果,因为在此期间继续出版了大批巴霍芬著作的批评性版本。另一方面我们又可带着一种少见的赞赏和震惊的混合感去读波姆纳冗长的导言。在此导言中波姆纳重新强调了德国浪漫派的历史,从而促进了对巴霍芬的思想发展史的理解。他在他尊之为18世纪成果的耶拿美学浪漫派和海德堡的宗教浪漫派之间作了一个明确的区分(参阅我的“黑格尔和海德堡浪漫派”,见《黑格尔辩证法》,1971年,第71—81页)。他把格雷斯(Görres)推作为此区分的首创者,格雷斯兴趣转向德国早期历史是为德国1813年的民族起义作准备的因素之一。波姆纳对此说出很多正确的见解,因此他的文章至今仍值得重视。当然,正如巴霍芬一样,他的解释也是在同一种错误的科学领域相关的心灵经验范围内活动[正如弗朗茨·维亚克尔在《日晷》28期(1956年)第161—173页的巴霍芬评论中正确地谈到的一样]。

^② 福里斯(Jan de Vries):《神话的研究史》,弗雷堡-慕尼黑,无日期。[可参阅F·舒普编辑出版的关于神话起源的文集,以及我和亨利希·福里斯合著的“神话和科学”,见K·拉勒(和其他人合编)的《现代社会的基督教信仰》,弗雷堡,第2版,1981年,第8—38页——对于神话的诠释学度向印象深刻的证据乃是H·布鲁门伯格的著作:《神话研究》,法兰克福,1979年。]

确批判。在原本规范的观点与科学相联系的领域这种转折具有特别的意义。在神学和法学中的情况就是如此。近十年来的神学讨论因其必然要用新出现的神学-教条动力传递历史神学的遗产,因而就把诠释学问题推到了前台。卡尔·巴尔特对《罗马书》的解释代表着第一次革命性的突破,^①它是对自由主义神学的一种“批判”,这种批判所针对的并不是批判的历史学本身,而是指那种把其结论当作对神学文献理解的神学的满足性。尽管巴爾特的《罗马书》反对方法论的反思,但它仍不失为一种诠释学的宣言。^②如果说他对鲁道夫·布尔特曼及其解除《新约》神秘性的论题很少感到满意,那末这并不是由于实际所关心的论题使他分开,在我看来,倒是历史-批判研究同神学注解的联系以及方法的自我思考对哲学的依赖(海德格尔)才阻碍了巴尔特在布尔特曼的研究方法中重新认出自己。对自由主义神学的遗产不作简单的否认,而是进行掌握,这乃是一种事实上的必要性。当前神学内部进行的诠释学问题讨论——并非只是诠释学问题的讨论——因而是被绝对必要的神学意图与批判的历史之间的争论所规定。一方认为历史的立场面对这种状况需要重新辩护,另一方则如奥特、埃贝林和富克斯的研究所指出的,很少突出神学的研究性质而更多地提出“诠释学”对于福音布道所具有的辅助作用。

II 392

如果有谁作为一个门外汉想对诠释学问题在法学讨论里的发展发表意见,那么他就不可能深入到法学的个别工作中去。他将在总体上发现,法学同所谓的法律实证主义相隔甚远,而中

① 第1版,1919年。

② 见G·埃贝林:《上帝之词和诠释学》(《真理与批判》杂志,1959年第228页以下)。

心问题是,法律的具体化在多大程度上表现为一个独立的法学问题。库特·英吉希(1953年)对此提出一种全面的概括。^①在反对法律实证论的极端主义中这个问题凸现了出来,这从历史的角度看也可以理解,例如在弗朗茨·维亚克尔的《近代私法史》或在卡尔·拉伦茨(Karl Larenz)的《法学方法学》中。^②这样,在诠释学自古以来就起作用的三个领域,即历史-语文科学领域、神学领域和法学领域中就表明,对历史客观主义的批判以及对“实证主义”的批判如何赋予诠释学观点以一种新的意义。

在这方面值得庆幸的是,诠释学问题的整个领域最近由于一位意大利研究者的重要研究而得到了探索性和系统性的整理。这位法学历史家爱米利奥·贝蒂在他的大作《一般解释学原理》^③(该书的主要思想在德语中也可以“一般解释学基础”为题发展成一种“诠释学宣言”。^④)中对问题的状况给出了一个概括,该概括因其宽阔的视野、详细的细节以及清楚、系统的编排而博得人们的好感。作为一个法学史家同时又是一个法学理论家,作为克罗齐和金蒂尔(Gentile)这些本身非常熟悉伟大德国哲学、以致能讲并书写完美德语的学者的同国人,贝蒂完全避免了天真的历史客观主义的危险。他懂得如何收集自威廉·冯·洪堡和施莱尔马赫以来在不懈的努力中成熟起来的诠释学思考

II 393

① 《当代法律和法学中的具体化思想》,海德堡,1953年,第294页(《海德堡科学院论文集》,哲学-历史卷,1953年/1,也可参阅新出版的《法学思想导言》,斯图加特,1956年)。参阅我的著作集第2卷第456页。

② [除了K·拉伦茨在其《方法学》第3版里富有影响的论述外,J·埃塞尔的论文也成了某种法学讨论的出发点。参阅埃塞尔的《法学认识中的前理解和方法选择,法官判决实践的理性保证》(法兰克福,1970年)和“在我们时代法学认识概念发展中的法学论证”(《海德堡科学院论文集》,哲学-历史卷,1979年,第1卷)海德堡,1979年。]

③ 第2卷,米拉诺,1955年。德文版,1967年。

④ 《E·拉伯尔纪念文集》,第2卷,蒂宾根,1954年。

的巨大成果。

同贝纳德托·克罗齐采取的极端立场完全相反,贝蒂在一切理解的客观因素和主观因素之间寻找一种中介。他表述了诠释学的整个规则体系,在其顶端是本文的意义自主(Sinnautonomie),按照这一规则,意义,亦即作者的意见是从本文中获得的。他也以同样的坚决性强调理解的现实性原则,以及理解与对象的相符。这就是说,他发现解释者的立场束缚性(Standortgebundenheit)是诠释学真理的综合因素。

作为法学家,贝蒂同样也避免过高估价主观意见,例如导致构成法律内容的历史偶然性,并防止把主观意见同法律的意义完全加以等同。当然从另一方面看,贝蒂仍旧跟随着由施莱尔马赫所创立的“心理学解释”,从而使他的诠释学立场总是具有逐渐模糊的危险。尽管他努力克服心理学的狭隘,并认为自己的任务就是重构价值和意义内容之间的精神联系,但他只有通过一种类似心理学解释的方法才能确立这种真正的诠释学任务立场。

例如他这样写道,理解是一种意义的重认(Wiedererkennen)和重构(Nachkonstruieren),他是这样解释这一说法:“这是对那个借助其客观化形式向另一个进行思维的精神进行讲话的精神的重认和重构,这种精神感觉到自己同这一个进行思维的精神具有共同人性的联系:这是这些形式同那个曾经产生它们而它们又与其相分离了的内在整体进行的回溯(Zurückführen)、共在(Zusammenführen)和重新联系(Wiederverbinden)。这是这些形式的一种内在化(Verinnerlichung);在这种内在化过程中,这些形式的内容当然被移置于某种同本来它们具有的主观性相不同的主观性之中。据此,我们在解释过程中就必须进行创造过程的倒转(Inversion)。按照这种倒转,解释者在他的诠释学道路上就必

须通过在他的内心重新思考(Nachdenken)这些形式而在逆向上经历原来的创造过程(第93页以下)。因此贝蒂是跟随施莱尔马赫、伯克、克罗齐和其他人的。^①他特别认为,用这种带有浪漫主义印记的严格心理学主义就可以保证理解的“客观性”,他认为这种客观性受到那些依海德格尔而把这种向意见主观性的回溯认作错误的人们的威胁。

II 394

在贝蒂同我所作的那在德国也经常重复进行的争论中,他认为我总是模棱两可、概念混乱。^②此类争论一般都证明,批判者往往把作者同他本人并未提到的立场相联系。在我看来,这里的情况也是如此。我在一封私人信件中向贝蒂担保,他那由我的书而激起的对解释之科学性的担忧是没有必要的,贝蒂则以一种正人君子的做法从这封信中抽出以下这段话印在他的论文里:

“从根本说来我并未提出任何方法,相反,我只是描述了实际情形。我认为我所描述的情形是无人能够真正反驳的……例如,当您阅读蒙姆森(Mommsen)所写的古典论文时,您也立刻就知道这篇文章只可能在何时写成。即使是历史方法的大师也不可能使自己完全摆脱他的时代、社会环境以及民族立场的前见。这是否该算一种缺陷呢?如果说这是一种缺陷,那末我就认为,对这种缺陷为什么无处不在地发生于我们的理解之中进行反思,就是一种哲学任务。换言之,我认为惟一科学的做法就是承认实际情形,而不是从应该如何和可能如何出发进行思考。正是在这个意义上我才试图超越现代科学的方法概念(它自有其

① 参见“宣言”注释 19 以及第 147 页。

② E·贝蒂:《历史诠释学和理解的历史性》,见《法学专科年鉴》第 XVI 卷,巴里,1961 年,以及《作为精神科学一般方法论的诠释学》,蒂宾根,1962 年。

有限的权利)进行思考并在根本的一般性中考虑一直发生的事情。”

贝蒂对此又怎样说呢?他认为我把诠释学问题只限于对事实的追问(“现象学地”、“描述性地”)却根本没有提出对法权的追问。好像康德对纯粹自然科学的法权的追问立场是想预先描写出自然科学究竟该如何存在,而不是试图去证明业已存在的自然科学的先验可能性。正是在这种康德式区别的意义上,我的著作所试图的对精神科学作出超出方法概念的思考才提出了精神科学“可能性”的问题(但这决不意味着它该如何!)。正是对现象学的一种特殊的怨恨,才在这里把我们这位卓有贡献的研究者搞糊涂了。因为他只能把诠释学问题当作一种方法的问题来思考,从而表明了他乃深深地陷于本该克服掉的主观主义之中。

II 395 显然,我并不能使贝蒂确信,一种哲学的诠释学理论并不是一种——不管是正确的抑或错误的(“危险的”)——方法学理论。即使博尔诺把理解称作一种“本质上是创造性的工作”,那也可能是一种误解——虽说贝蒂本人也毫不迟疑地对法律解释的法学补充活动作这样的定义。的确,贝蒂本人所采取的对天才说美学的依赖也显然是不够的。通过倒转(Inversion)理论也不可能实际克服贝蒂(跟随德罗伊森)正确地认作为心理学限制的东西。因此,他完全没有超越狄尔泰在心理学和诠释学之间设置的二义性。当他为着解释精神科学的理解可能性而必须设立以下前提,即只有同等层次的精神才能理解另一种精神,这时,这种心理学-诠释学双关意义的不尽人意之处就昭然若揭了。^①

^① 参见贝蒂在《综合研究》第7期(1959年)第87页上的论文,F·维亚克尔最近对此毫无疑问地表示赞同[我曾经把贝蒂的伟大贡献和我对他的批评重新在“爱米利奥·贝蒂和唯心主义遗产”一文(《佛罗伦萨季刊》第7期,1978年,第5-11页)中加以论述]。

就算我们对于心理特殊性和历史意义的区别已经十分清楚,但要找出从狭隘的心理学到历史诠释学的过渡仍然十分困难。德罗伊森对这个任务就已经十分清楚(《历史学》, § 41),但直到现在这种过渡只有在黑格尔的主观精神和客观精神于绝对精神里的辩证中介中才能有真正坚固的基础。

甚至在某个很接近黑格尔的人那里,例如曾受到克罗齐强烈影响的R·G·科林伍德身上我们也能感觉到这点。我们如今已有了科林伍德著作的两部德文译本:他的自传,这篇著作在原文获得巨大成功之后以《思想》为书名在德国出版^①,以及以《历史哲学》为德译本书名的他的遗作《历史的观念》^②。

对于自传我已在德文本的导言中作了一些评论,因此在这里就不想重复了。他的遗作包括从古代到当代历史描述的历史,它引人注目地以克罗齐结束,而其第5部分则是一种特有的理论讨论。我只限于讨论第5部分,因为就如全书经常表现出的那样,其历史部分在这里也受到民族思维传统的控制从而达到不可理解的程度。例如该书关于威廉·狄尔泰的章节对于德国读者来说肯定是令人失望的:

“狄尔泰触及了文德尔班和其他人因没有深入从而未能透彻认识到的问题,即怎样才可能有一种与直接经验不同的有关个体的知识这个问题。他对这个问题的回答是承认不可能有这样一种知识,并又回到了实证主义的这一观点即‘一般’(知识的固有对象)能被认识的惟一方法是要靠自然科学或建立在自然主义原则之上的科学。这样,他就终于像他那一代的其他人一样,屈服于实证主义思维的影响”^[184]。这个

① 斯图加特,1955年,我为它写了导言。

② 斯图加特,1955年。

判断中真实的东西,从科林伍德这里所提供的论据中几乎是看不出来的。

科林伍德关于历史知识的重要理论的核心无疑是对过去经验再领会(Nachvorzug)的学说(重演)。因此,科林伍德就处于那些反对“人们可以称为实证主义解释或历史概念误解的东西”^[239]的人的前列。历史学家的真正任务就在于“进入他们正在研究其行动的历史活动主体的思想”。在德语翻译中要正确地规定科林伍德用思想这个词所指的涵义是特别困难的。德语中的“活动”(Akt)这个概念显然同英语作者所指的涵义完全不一样。对行动者(或思想家)思想的再思考在科林伍德这儿显然不是指这些人真正的心理活动,而是指他们的思想,亦即可以在反思中原样再思考的东西。思想概念也完全应该包括人们称为某个团体或某个时代的共同精神(Gemeingeist)[翻译者不幸把它说成“团体精神”(Gemeinschaftsgeist)]的东西^[230]。但是,科林伍德因为传记并不是以“思想”为基础,而是以一种自然现象为基础,因而他认为传记是反历史的,从而这种“思想”也很少表现为私人性的(eigenlebendig)。“这种基础——人在童年、成年、老年、患病以及一切生理变化时的肉体生命——被(自己和陌生的)思想环流冲刷而根本不顾及它的结构,就如搁浅船只的残骸被海水冲刷一样。”

谁真正承担着这种“思想”?什么是我们要力图进入其思想的历史承担者?是人们以其行动所追求的某种意图吗?科林伍德似乎指的就是这个^①:“如果这种前提不存在,就不可能有人行动的历史”^[324]。那末重构这种意图真的就是对历史的理解吗?我们可以看到,科林伍德怎样违背他的意图而陷进了心理

① 参阅本书第1卷,第375页以下。

学的特殊性之中。没有一种“世界精神承担者”的理论，亦即没有黑格尔，他是不可能找到出路的。

假如科林伍德听到这种话，他决不会高兴。因为在他看来，一切历史形而上学，包括黑格尔的历史形而上学都只不过是一种分类体系^[276]，它们都没有真正的历史真理价值。此外我还不明白，他的这样一种彻底历史主义的论点如何能与他的重演(Re-enactment)理论相协调，因为他在另一方面看到(我认为这是正确的)，历史学家本身就是他所研究的一部分，而且是他只有从自己同时也进入此中的立场才能观察到的历史过程的一个部分^[260]。这同科林伍德所举柏拉图在《泰阿泰德篇》中对感觉论的批判这个例子中解释的意思，即维护对流传下来的“思想”进行再领会的观点如何协调呢？恐怕科林伍德举的例子是错的，它所证明的恰好相反。

如果说柏拉图在《泰阿泰德篇》中提出了认识只不过是感官知觉这个命题，那末按照科林伍德，我作为今天的读者就不会知道使柏拉图得出这个命题的联系。在我看来这联系倒是另一种联系即从现代感觉论中生长出来的讨论。但是，既然这里涉及的是“思想”，这就无关紧要。因为思想可以置于各种联系之中而不会丧失它的同一性^[315]。我们可以在此回想起科林伍德用他自己的“问答逻辑”对牛津学派陈述讨论的批判(《思想》30—43)。实际上，对柏拉图思想的再思考不正是唯有把握了真实的柏拉图的联系方能成功吗？(亦即要把握柏拉图的数学证明理论的联系，我认为该理论并不十分清楚数学的理智存在方式。)^①

① [现可参阅我的论文“柏拉图的数学和辩证法”(摘要稿)，见《C·F·冯·魏茨泽克纪念文集》，慕尼黑，1982年，第229—240页；也可参阅我的著作集，第7卷(全文稿)。]

如果我们不暂时中止现代感觉论的前概念,我们又如何可能把握这种联系呢?①

换句话说,科林伍德的重演理论虽然避免了心理学的个别性,但他并没有察觉到贯穿于一切理解之中的诠释学中介因素。

II 398

在对历史客观主义的批判中还应特别提到埃里希·罗特哈克的著作。尤其是他在一篇最近写的文章“精神科学中教义学的思想形式和历史主义问题”②中继续了他早期的思想,坚持以狄尔泰的诠释学观点(就如汉斯·弗雷耶在“客观精神理论”中所做的一样)来反对一切心理学主义。教义学的思想形式这个概念完全被认作一个诠释学概念。③教义学(Dogmatik)应该被作为精神科学认识的一种创造性方法而加以保护,因为它突出了统一规定意义域的内在实际联系。罗特哈克可能依据这一点,即神学和法学中的“教义学”概念决非只具有批判-贬低的意义。但是教义学同这些系统的学科不同,它在这里并非只是系统认识的代名词,即哲学的同义词,而是相对于试图认识发展的历史提问作为一种需要证明的“另一种观点”。因此,“教义学”概念在他那儿从根本上看是在历史总体性内部才有其地位并具有它相对的正确性。其实,这只不过是狄尔泰的结构联系概念所一般构成的内容在历史方法论上的特殊运用

① 我想到赫尔曼·朗格伯克[(Langerbeck)的论文 $\Delta OXI \Sigma E // IPT \Sigma MIH$ (关于表面性理论),见《新哲学探究》,1934年,第11期]所带来的巨大的认识进步,尽管E·卡普在《箴言集》(1935年)中对此作了尖锐批评,我们仍然不应忽视这种进步。[也可参阅我的评论,现收入我的著作集第5卷,第341页以下。]

② 《科学和文学院精神科学和社会科学文集》,6,美茵茨,1954年。

③ 罗特哈克完全清楚有必要使诠释学的意义问题摆脱一切关于“意图”的心理学研究——也即摆脱本文的“主观意见”。见他的论文“意义和事件”(载《意义和存在,哲学讨论会论文集》,1960年)。

罢了。

因此,这种教义学唯有在历史地思考和认识的地方才有它的纠正作用。罗马法的教义学当然也唯有当有了法学史以后才可能存在。瓦尔特·F·奥托的《希腊诸神》也只有当历史研究从希腊神话中得出宗教史和传说史知识的多样性之后才可能出现,如果说韦尔夫林(Wölfflin)的“古典艺术”——与“艺术史基本概念”相区别——被罗特哈克称作教义学,那末我认为这种刻画只是相对的。巴洛克美学、尤其是矫饰派美学的对立面一直就是这种“教义学”的秘密关键点,但这也就是说,教义学从来就不曾被人相信和认识,而只是具有历史的含义。

在这个意义上教义学实际上就是我们历史认识的一个因素。罗特哈克提出这种因素是“我们精神认识的惟一源泉”^[25],这是很有贡献的。在他看来,教义学表现为一种全面的意义联系,我们必须贯彻这种意义联系,并把它认为是自明的。如果我们真的要理解它,那我们至少不能不认为它是“真”的。正如罗特哈克所指出的,这就自然地提出了这种教义系统或格式多样性的问题,这也就是历史主义的问题。

II 399

罗特哈克证明了自己是历史主义的热情辩护人。狄尔泰曾经试图把各种世界观归溯到生命的多样性,从而来消除历史主义的危险。罗特哈克遵循狄尔泰,他把教义学说成是对既存世界观的解释或是风格的指向,并把它归溯到行动者的观点制约性和行动者的视角上去。由此它们就获得了自身观点上的不可辩驳性^[35]。应用于科学上这就意味着相对主义并非到处适用,而是有其清楚的界限。罗特哈克并没有危及研究的内在“客观性”。他的出发点是科学研究的可变性和自由性,这种可变性和自由性是由世界观的多变的意义指向所产生。只要我们承认也可能存在其他的认识自然方式,那末现代自然科学也就可以被

看作一种用数量量度的认识方式的教义学了^[53]①。

说法学诠释学也属于一般诠释学的问题范围之内,这决不是自明的。因为法学诠释学并不像语文学和《圣经》诠释学那样涉及到方法问题的思考,而是涉及到作为辅助用的法律原则本身。它的任务并不在理解通用的法律条文,而是寻找合法性(Recht),也就是说对法律进行解释,从而使法治能完全渗透到现实中去。由于解释在这里具有一种规范的作用,贝蒂就把它同语文学的解释完全区别开来,从而也就同把法学自然(例如宪法、法律等等)作为对象的历史理解相区别。法律解释在法学意义上是一种法学上的创造性活动,这一点决不会引起争议。在这种活动中运用的各种原则,例如相似原则、弥补法律缺陷的原则以及法律判决或在定案时使用的创造原则等等并不表现为纯方法论的问题,而是深深地影响到法律材料本身。②

法学诠释学显然不能真的满足于把法律制定者的意见和本来意图的主观原则用作为解释规则。相反它不得不运用客观概念,例如运用表达在某条法律中的法律观念的客观概念。如果有人认为法律在某个具体案件上的运用只是把个别置于一般之中的逻辑归属过程,那显然是一种外行的看法。

① 罗特哈克为何要援引海德格爾的本体论区别来说明这种意义指向的前在性(先天性),而不是援引现象学和新康德主义所共有的超验的先天主义(Apriorismus),这一点我很不明白。

② 如果我们看到过卡尔·拉伦茨(Larenz)为大学生所写的教材《法科学的方法论》(柏林,1961年),其中所提供的历史的和系统的出色概括就会清楚地告诉我们,这种方法论对于飘浮的法律问题总要说点什么,于是它就成了一种法学教义学的辅助学科,它对于我们研究的意义也就在于此。[目前这部《方法论》出了第3版,并包括了关于哲学诠释学的广泛讨论。也可参阅G·察卡里阿(Zaccaria)的内容丰富的专著《诠释学与法学》(米兰诺,1984年),这本书以两卷本陈述了我的理论根据和J·埃塞尔(Esser)的法学应用。]

法律实证主义想把法学实在完全限制于制订出的法律及其正确的应用,今天可能已不再有这种观点的继承人。法律的一般性与个别案件的具体情况之间的距离显然是本质上不可消除的。人们甚至不会满足于在理想的教义学中把个别案件的法律创造力量当作在演绎上是前定的东西,亦即把教义学设想成至少在某个融贯的联系中潜在地包含了一切可能的法学真理。即使是这样一种完美的教义学的“观念”也是荒唐的,更不用说案件的法律创造力量实际上总是为新法律的编纂作了准备,这个例子值得注意的地方在于,调解法律和案件之间距离这一诠释学任务即使在社会关系没有变化、抑或现实的历史变化并没有使通用的法律变得过时或不适用的情况下也还是存在着。法律和案件之间的距离看来是绝对不可能消除的。因此,诠释学问题就可以摆脱对历史因素的考虑。在编纂法律的过程中为法律的具体化留下了活动空间,这样,我们就可以按照观念而以任意的尺度削减这种活动空间,这并不是一种不可避免的不完善性。相反在法规本身及一切法律秩序的意义上说倒倒是具有“灵活的”方式,从而使它具有这种活动空间。

假如我没有弄错的话,则亚里士多德早就清楚地看到了这一点,因为他并未赋予自然法的思想以一种积极的-教义的作用,而仅仅赋予它批判的作用。人们总是感到惊奇的是(假如不是借助于错误解释亚里士多德的本文而进行争论),亚里士多德虽然区分了习惯法和自然法,但他又把自然法解释成可以改变的。^①

II 401

自然法和制定的法律并非“同等程度地可变”。也许通过观察可比的现象就可以解释,虽说自然法也是可变的,但它并不因

^① 《尼各马可伦理学》,第10章,1134b27以下。

此就消除了同单纯制定的法律之间的差别。比如与自然生效的法相比,交通规则就不是在同一程度、而是在更高程度上具有可变性。亚里士多德并不想减弱这种区别,他只是想说明在不稳定的人类世界中(区别于神的世界)我们如何区分自然法。于是他说道:对于自然法和习惯法的区别——尽管两者都有可变性——就像右手和左手的区别一样清楚也具有同样的规定。右手也是天然地要强壮一些,但这种自然优势也不能被认为是不可改变的,因为人们可以通过训练另一只手而在某种范围内废除掉这种自然优势^①。

II 402 所谓在某种范围内,也就是说在某种活动空间内。留下这种活动空间显然极少废除法学秩序的意义,因此它毋宁是属于实际状况本质本身:“法律是一般的,因此它不可能适用于一切个别案件。”^②事实并不依赖于法律的编纂,情况正相反,只是因为法律是自在的并按其本质是一般的,法律的编纂本身才是可能的。

① 亚里士多德这段话曾经被 L·斯特劳斯用他大概是从犹太传统知道的关于极端情况的理论来解释(《自然法和历史》,G·莱伯霍尔茨作序,斯图加特,1956年)。H·库恩(《政治学杂志》新系列 3,1956年,第 4 期,第 289 页以下,同时参阅我的著作集第 2 卷第 302 页以下)试图以一种批判的立场按照 H·H·约金姆的观点修正亚里士多德的原文,从而使亚里士多德根本没有无限制地声称自然法的可变性。实际上,如果我们不把有争议的“同等程度”这句话同自然法和习惯法的可变性相联系,而是同后面的“显然”(δῖλον)这个词相联系,那末我认为 1134b32—33 的句子就很正常了。

最近 W·布吕克(Brücker)在他的《亚里士多德》(第 3 版第 301 页以下)中也参加了这场讨论,但我认为他陷入了诡辩,因为他“在自然法和实证的法之间的争论中”把实证法的有效性说成是亚里士多德的意见。当克瑞翁“废除”自然法时,它当然是“有效的”,但却不是“正确的”。因此问题就在于,超越“实证的”合法性并面对它绝对的有效要求而承认一种自然法的权威,(在这种权威面前“有效性”就变得不正确)这种说法是否有意义。我试图指出,这样一种权威是存在的,但只是作为批判性的。

② 库恩,同上书,第 299 页。

也许有人会在这里提出问题,诠释学和文字的内在联系是否同样不可能被认为是次要的。^①并不是文字使思想具有解释的需要,而是它的语言性,亦即以文字标志作为结果的意义的一般性才需要解释。编纂就的法律和用文字保留下来的本文都指明了一种深层的联系,它适用于理解和应用的关系,我相信已经指出了这一点。亚里士多德是这种观点的最高证人,这一点不会使人惊奇。我猜想,他对柏拉图善的理念的批判是他整个哲学的出发点。这种批判包含着对柏拉图善的理念理论——至少按它在柏拉图对话中的表现——中所蕴含的一般与特殊关系的彻底修正,但本身并不因此而成为“唯名论”。^②

但这并不能推出还要把历史距离附加到一般和具体的这种根本距离之上,并且历史距离还具有一种特有的诠释学创造性。

我不敢断定这是否也适用于法学诠释学,亦即由于事物的变化而产生解释需要的法律秩序(例如借助于相似原则)是否会

II 403

对更正确地应用法律有所贡献——亦即对提高指导着解释的法律感觉有所贡献。无论如何在其他领域中事情是很清楚的。毫

① [目前可参阅我的论文“走向文字之路”,见 A·阿斯曼-J·阿斯曼出版的《口语和文字》,慕尼黑,1983年,第10—19页,也可见我的著作集第8卷。]

② 参见 J·里特对“亚里士多德的自然法”所作的出色研究(《国家研究》,第6期,1961年),它强调指出,为何在亚里士多德那儿不可能存在独断的自然法——因为自然完全规定了整个人类世界和法律状况。我不清楚里特是否接受了我1960年10月在汉堡所讲的关于亚氏原文的修正(S.28),尤其是因为他不加批判限制地引用了 H·H·约金姆的章节编排(注14)。不过事实上他同我的观点是一致的(见我的著作集第1卷第324页以下)。(好像他同 W·布吕克的观点也是一致的,布吕克翻译了本书第302页的内容,但并未接受我的更正)。里特极有启发地展开了亚里士多德“政治”哲学和“实践”哲学的形而上学背景。[我现在已详细论述了这里只有小心谨慎才能觉察到的东西,见“柏拉图和亚里士多德之间关于善的理念”(《海德堡科学院会议论文集》,哲学历史卷,第3卷),海德堡,1978年。总之,我怀疑柏拉图会像亚里士多德所批判的那样设想过善的理念。该论文也发表在我的著作集第7卷里。]

无疑，历史事件的“意义”和艺术品的等级是在时间距离中才获得其可见性的。

当代诠释学问题讨论最活跃的无过于新教神学领域。在某种意义上可以说这里同法学诠释学一样也是涉及到超越科学的兴趣，亦即信仰及其正确的福音预告。结果就使诠释学讨论同注释和教义问题搅在一起，从而使外行人不可能发表任何意见。但这里的优先情况与法学诠释学中的情况同样清楚：每次要去理解的本文的“意义”不能局限于其作者想象的意见。卡尔·巴爾特的巨著《教会教义学》^①对诠释学问题所作的贡献在明确性和直接性上都是无与伦比的。但在鲁道夫·布尔特曼那里的情況就不太一样，他主要作方法的讨论，并在他的《文集》中多次对诠释学问题作了明确表态。^②但即使在他那儿整个问题的重点也是神学的，这不仅因为他的注释工作表现了他的诠释学原理的经验基础和应用领域，而且主要因为当今神学争论的主要对象，即消除《新约》神秘性的问题，更多地充满了教义的张力而不是适合于方法论的思考。按照我的信念，消除神秘性的原则有纯诠释学的因素。按照布尔特曼的观点，不能用消除神秘性的纲领来预先决定这类教义的问题，例如《圣经》的内容中对于基督教的福音预告和信仰有多少是本质性的以及该用何种东西作祭品等等，相反，它涉及的是对基督教福音预告本身的理解，涉及到这种预告为了被“理解”而必须在其中被理解的意义。也许，甚至完全可能在《新约》中理解到比布尔特曼“更多”的东西。当然

① 参见 H·库恩对该节重要方面的评价，见《哲学评论》第 2 期，第 144—152 页及第 4 期，第 182—191 页。

② 参见《信仰和理解》Ⅱ第 211 页以下，Ⅲ第 107 页以下，第 142 页以下以及《历史和末世论》Ⅶ，并见 H·布鲁门伯格的讲演，见《哲学评论》第 2 期第 121—140 页[以及 G·博恩卡姆在《哲学评论》第 29 期(1963 年)第 33—141 页的评论]。

我们只有把“更多”理解成好,亦即真实,这种情况才可能出现。

历史的《圣经》批判及其在 18 和 19 世纪的科学实施造成了一种形势,它要求在科学理解本文的一般原理和基督教信仰的自我理解这种特殊任务之间经常进行新的比较。如果我们回想一下这种比较史的情况将是很有好处的。^①

处于 19 世纪发展开端的是施莱尔马赫的诠释学,它在对神学著作以及一切其他本文的解释过程中(如塞梅勒所见到)系统地建立了根本的同类性(Gleichartigkeit)。施莱尔马赫自己的贡献则在于心理学的解释,按照这种解释,为了完全理解一件本文,就必须把本文的一切观点都作为一种生活瞬间而回溯到作者的个人生活联系中去。当施莱尔马赫的柏林手稿(吕克从这些手稿中编出了当时的版本)由海德堡科学院原样出版之后,我们对于施莱尔马赫发展到诠释学的思想发生史有了一种更为详细的认识。^②这种对原始手稿的回顾,其成果并不是革命性的,但也并非毫无意义。H·基默尔在导言中指出,最早的笔记突出了思想和说话的统一性,但在后期的加工中却在说话中看到

^① 神学和哲学的关系在历史的《圣经》批判产生之前是不同的,因为《新约》被直接理解为教义,亦即作为一般信仰真理的总和,并由此而能(善意或敌意地)同理性哲学的系统的证明方式及表现形式相联系,对此 H·李宾(Liebing)的研究《正统教义和解释之间,论沃尔夫派的 G·B·比尔芬格尔》(蒂宾根,1961 年)已有说明。比尔芬格尔试图把他的神学的科学性系统地建立在修正过的沃尔夫形而上学基础上。他在此意识到他的时代和观点所设置的界限这一事实是他科学论的惟一诠释学因素,这一因素后来指出了:历史问题。

参见我为 F·Chr·厄廷格尔《共通感研究》写的导言,福洛曼出版社,1964 年新版,第 V—XXVII 页。=《短篇著作集》第 3 卷,第 89—100 页[现收入我的著作集第 4 卷]。

^② 柏林手稿最老的本子十分难读,这次原样再版由 H·基默尔作了校勘。参见对 1968 年海德堡版本的补充后记。[正是 M·弗兰克的贡献(《个别的一般,施莱尔马赫关于本文结构和本文解释的观点》,法兰克福,1977 年),关于施莱尔马赫的争论还常继续。对此请参阅我对弗兰克的反驳“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”,见我的著作集第 2 卷,第 3 页以下。]

II 405 了个体化的表达。这样就导致了心理学立场的逐渐形成和对“技术性”解释这种真正语言立场的最终统治。

在施莱尔马赫的教义学内部——由于马丁·雷德克以很好的新版本出版(《基督教信仰》),我们可以重新了解施莱尔马赫的这种教义学^①——施莱尔马赫的心理学-主观倾向也引起了神学批判,这一点是很清楚的。“信仰的自我意识”是一种危险的教义基础。克里斯托芬·塞夫特(Christoph Senft)的书——该书以极大的机智讨论了从施莱尔马赫直到里奇尔的自由神学的发展——对这种危险提出了很好的看法。^②塞夫特在第42页上对施莱尔马赫这样写道:

“虽然他努力用生动的概念去把握历史性,但是思辨和经验之间的辩证法在他那儿却是一种不运动的东西:历史和历史的认识者之间的相互影响是一种无疑问的和批判性的影响,向历史发问的人在这种影响中总是停留在一切彻底的反问题面前。”

正如塞夫特指出的,虽说F·ch·鲍尔(Baur)把历史过程作为自己的思考对象,但他并未在这个方向上继续推进诠释学的问题,因为他坚持把自我意识的自主性当作无限制的基础。然而霍夫曼却在他的诠释学中在严格诠释学的意义上研究了启示(Offenbarung)的历史性(这一点塞夫特作了很好的表述)。霍夫曼所提出的整个理论就是“阐明那种在‘外于我们的存在’中有其前提的基督教信仰,但这不是法律上的外在,而是说,这种外于我们的存在作为基督教信仰的历史而‘按经验地’被启示”

^① 柏林,1960年[目前M·雷德克还以两卷本整理了W·狄尔泰遗留下来的作为其写《施莱尔马赫传》第2卷准备的材料(参阅施莱尔马赫著作集第14卷第1和第2分卷)]。

^② 塞夫特:《真实和真理,处于正统神学和启蒙运动之间的19世纪神学》,蒂宾根,1956年。

(塞夫特,第105页)。然而同时又保证了“作为历史的纪念碑,亦即一种确定的事件联系的纪念碑——不是作为一般理论的教材——《圣经》是启示的书。”总的说来,历史《圣经》学对规范所作的批判由于使得《圣经》的教义统一性产生极大的疑问,并且消解了《圣经》“学”的理性-教义前提,从而这种批判提出了把《圣经》历史当作历史来认识这个神学任务。

在我看来,新的诠释学争论唯有从这里才得其确切的方向。对这种历史的信仰必须被理解成一种历史事件,理解为是上帝话语的呼唤。这对于《旧约》和《新约》的关系也适用。这种关系可以被理解成预言和实现的关系(按霍夫曼的观点),这样,历史上落空的预言只有从其实现中才得到它的意义。《旧约》预言的历史理解决不会损害它从《新约》所感受到的福音预告意义。正相反,《新约》所预告的神迹只有当预言不再纯是“未来事实之迹象(Abdruck)”时,才能被理解成一种真正的事情(塞夫特书中第101页所引霍夫曼的话)。但首先适用于信仰的自我理解这个概念的(这是布尔特曼神学的基本概念),乃是它具有一种历史的(而并非唯心主义的)意义。^①

II 406

自我理解应该指一种历史决定而非指某种我们可支配和掌握的东西。布尔特曼经常强调这一点。如果把布尔特曼使用的前理解概念理解成囿于偏见中的东西,当作一种前知识,那就完全错了。^②实际上这里涉及的是一个纯粹的诠释学概念,它是布

^① 见我载于《G·克吕格尔纪念文集》,1962年,第71—85页和《布尔特曼纪念文集》,1964年,第479—490页的论文(=《短篇著作集》第1卷,第70—80页[参阅我的著作集第2卷第121—132页]和第82—92页[我的著作集第3卷])。

^② 贝蒂在他的《概论》(见上引书第115页,注47a)中似乎有一种误解,他认为“前理解”是由海德格尔和布尔特曼所要求的,因为它促进理解。其实,如果我们要想赋予它以“科学性”,就必须要求一种一直起作用的前理解意识。

尔特曼被海德格尔对诠释学循环以及人类此在的一般前结构的分析所激起而制定的概念。他指的是开放问题视域,理解唯有在这种视域中才成为可能,但他并不是指自己的前理解不能通过同上帝话语的相遇(就如同其他话语相遇一样)而得到修正。正相反,这个概念的意义就在于把作为这种修正的理解的活动性显现出来。这种“修正”在信仰呼唤的情况中是一种只按其形式结构才具有诠释学之一般性的特殊修正,这一点很值得注意。^①

II 407 神学的自我理解概念就在这种情况出现了。这个概念显然也是从海德格尔对此在所作的先验分析中发展出来的。与其存在在打交道的存在者(Das Seiende)通过他的存在理解而表现为通向追问存在的通道。存在理解的活动本身表现为一种历史的活动,表现为历史性的基本状况。这点对于布尔特曼的自我理解概念具有决定性的意义。

自我理解概念由此就同自我认识概念相区别,这种区别不仅是在“心理学的”意义上、即在自我认识中可以发现某些预存的东西(etwas Vorfindliches),而且同样在规定着德国唯心主义精神概念的深层思辨意义上。按这种观点,完成了的自我意识可以在他物中认识自己。显然,在黑格尔的现象学中这种自我意识的发展必须通过对他物的承认才有可能。自我意识着的精神的生成乃是一场围绕着承认(Anerkennung)的斗争。精神就是它所生成的东西。但是在自我理解概念中(如其与神学家相适合)涉及的是某种

^① L·施泰格(Steiger)的《作为教义问题的诠释学》(冈特斯罗,1961年)试图在他卓越的博士论文中(出自H·蒂姆的学派)指出神学诠释学的特殊性。因为他追踪了从施莱尔马赫、里奇尔、哈纳克直到布尔特曼、戈加滕的神学理解的先验观点的连续性,并使其与基督教福音预告的存在辩证法相遇。

他者。^①

不可支配的他者,即外在于我们的东西(*extra nos*)是这种自我理解不可去除的本质。我们在永远更新的经验中对某个他者和许多他者所获得的自我理解,从基督教角度看,在某种本质的意义上说总是不可理解的。一切人类的自我理解惟有面临死亡才有其绝对界限。这一点确实不能用作反对布尔特曼的真正论据(奥托,第163页),我们也不想布尔特曼的自我理解概念中找到一种“封闭”的意义。信仰的自我理解仿佛不是人类自我理解失败的经验。这种失败的经验无须基督教地来理解。在一切这种经验中都浸染着人的自我理解。无论如何这都是一种“事件”,而自我理解概念则是一种历史概念。然而,按照基督教的理论,应该存在“最后”一种这样的失败。基督教预言的摆脱死亡的复活,这种福音布道的基督教意义正在于使自我理解的不断重复着的不成功,即它在死亡和有限性上的失败,能在对基督的信仰中得以终结。这当然不是指要从自己的历史性中走出来,它的意思是说,信仰是一种来世的事情。布尔特曼在《历史和来世论》中写道:^②“基督教的存在既是一种来世的、非现世的存在,同时又是一种历史的存在,这个矛盾同路德的命题‘既是正义又是罪孽’(Simul iustus simul peccator)具有同样的意思。”正

II 408

① 奥特在《R·布尔特曼神学中的历史和神迹》(蒂宾根,1955年)一书中的分析在很多方面卓有成果,但在第164页的注释2却表明他没有看到自我意识的形而上学概念和自我理解的历史意义之间的方法论区别。黑格尔的思想是否如奥托认为的不如布尔特曼所谈的自我理解更符合自我意识的实际,我想留存不论。但这是不同的“事物”——正如形而上学与基督教信仰的不同——“同传统进行的生动谈话”不应忽视这一点。

② R·布尔特曼的这篇吉福特讲演具有特别的意义,因为它表明了布尔特曼的诠释学观点同其他作者尤其是同科林伍德和H·J·马罗的《论历史的认识》(1954年,参阅《哲学评论》Ⅶ,123)的关系。

是在这种意义上,自我理解才是一种历史的概念。

同布尔特曼相联系的最近的诠释学讨论似乎在某个方面超越了他。如果说按照他的观点基督教福音布道对人类的要求在于人必须放弃对自己的支配,那末对这种要求的呼吁就好像是人类自我支配的一种私人经验。布尔特曼以这种方式神学地解释了海德格尔关于此在本真性的概念。非本真性(Uneigentlichkeit)在海德格尔那儿与本真性(Eigentlichkeit)并列并不只是指沉沦。像“决心”(Entschlossenheit)一样,罪孽(非信仰)像信仰一样乃是人类此在所特有的本质。在海德格尔那儿,本真性和非本真性的同源性毋宁说超越了自我理解的出发点。它是海德格尔思想中存在本身在揭示和遮蔽的对立性中得以表达的第一种形式。^①正如布尔特曼为了解释人在信仰和不信仰之间的来世存在而依靠海德格尔对此在所作的生存论分析,人们也把语言在存在事件中具有的中心意义作为“信仰的语言”,从而同后期海德格尔详细解释的存在问题领域发生了神学的联系。在奥托所引起的很有思辨性的诠释学讨论中就有一种按照海德格尔的人道主义通信而对布尔特曼所作的批判。它同海德格尔第107页上的积极论题相符合:“现实得以‘表达’和对存在的反思得以进行的语言在其自我事件的一切阶段中都陪伴着存在。”我认为神学家富克斯和埃贝林的诠释学思想都以相同的方式从后期海德格尔出发,因为他们更强烈地强调了语言概念。

II 409 恩斯特·富克斯提出了一种他自称为“信仰的语言理论”的诠释学。^②他的出发点是,语言是存在之澄明(Lichtung)。“假如

① [参阅《海德格尔之路》,蒂宾根,1983年,第29页以下,见我的著作集第3卷。]

② 巴特·坎斯塔特(Bad Cannstatt)1954年,附有第2版增补,1958年,并见《神学中的诠释学问题,生存论解释》,蒂宾根,1959年,以及《马堡诠释学》(1968年)。

我们作为人应该总是可交谈的,那么语言就作为能由我们生成的东西的可能性隐藏了关于对作为此在的我们开放的东西的决定。”这样,他就同海德格尔相联系,以便“结束现代主观-客观模式的局限性”。然而当海德格尔思考“语言本身从本源回到本源去的过程时”,富克斯则试图在倾听《新约》的过程中把语言的内在过程认作上帝话语的过程。

由于意识乃是同这种倾听相联系,因此我们就不能说自己是最最后同上帝话语相适应的人。由此就可以推论出“我们可以并且应该在我们的历史界限中让自己认识到,上帝的话语如何在我们历史的世界理解中显示出来。由此我们也就感受到它对于信仰的自我思考历来就存在的同一种任务。我们也同《新约》的作者共担这个任务”。这样,富克斯就获得了可以从《新约》科学本身证明其合理性的诠释学基础。在布道中对上帝话语所作的预告乃是对《新约》内容的翻译,神学则是其正确性的证明。

神学在这里几乎成了诠释学,因为它随着现代《圣经》批判的发展具有的并不是启示本身的真理,而是把同上帝的启示有关的陈述或通告的真理作为它的对象^[98]。决定性的范畴因而就是通告(Mitteilung)这个范畴。

富克斯在下面这点上遵循布尔特曼,即诠释学原则在理解《新约》时相对于信仰是中立的,因为它惟一的前提就是对我们自己的追问,但它却把自己表现为上帝向我们提的问题。信仰的语言理论必须说明,与上帝话语的呼唤相遇的倾听到底是如何进行的。“对于在这种相遇中所发生的东西的认识并不意味着,我们立即就能说出我们所认识的东西”^[96]。因此,任务最终不仅在于倾听语词,更在于要找出说出答案的语词。我们所涉及的是信仰的语言。

在一篇题为“翻译和福音预告”的文章中更清楚地说明,这

种诠释学理论是如何想超越布尔特曼那种生存论解释。^①正是翻译的诠释学原则指出了方向。毫无疑问“翻译应该创造本文想创造的同一空间,因为精神就在这种空间中说话”。语词相对于本文具有——这是大胆的但又是无法避免的结果——优先权,因为这是语言事件。因此我们显然就该说,语词和思想的关系并不是思想通过语词的表达然后才获得的关系,毋宁说语词是思想所遇到的一道闪电。与此相应,埃贝林也曾说过“诠释学问题在布道仪式中以最浓缩的形式出现”。^②

这里我们还不能得知从这种基础出发“诠释学在《新约》中的运动”将如何表现。这里所能看到的要点是,按照富克斯的观点,神学在《新约》中“按其出发点就是在一开始就有威胁的法律或秩序思想与语言本身之间的争论。”^③福音布道的任务就是把它转换成语词。^④

当今对历史客观主义或实证主义的所有批判在以下这一点上是共同的:即认为所谓的认识主体具有客体的存在方式,因此主体和客体都属于同一种历史的运动。虽然当客体相对于思维

① “关于历史上的耶稣问题”,《文集》,第2卷,蒂宾根,1960年。

② “上帝的话语和诠释学”,《神学和教会杂志》,1959年。

③ 见我为《布尔特曼纪念文集》所写的文章,同上。[“海德格尔之路”,第29页以下;也可见我的著作集第3卷。]

④ 也许在富克斯和埃贝林眼中视为“新的诠释学立场”的东西经过夸张就最为清楚。H·弗朗茨在一本热情而又严肃的小册子中提出了《福音和艺术》(沙布吕克,1959年)问题。他继续研究后期海德格尔的语言材料,并认为他的任务就是把艺术重新回溯到真正的福音存在中去,应该从艺术活动的“框架”(Ge-stell)中重新生成事件(Er-eignis)。这位作者也许特别注意到音乐及其在本质上对于得以奏响的空间或者说音乐使其奏响的空间的隶属性。但他显然并非仅指音乐、仅指艺术,当他发现福音正受到“活动”威胁的时候,他指的是教会本身及其神学。然而,通过转变成“事件”难道神学和教会就可以得到标志了吗? [也可参阅J·B·可布/J·M·罗宾逊合著的《新诠释学》,纽约,1964年。]

体(res cogitans)是绝对的他者,即广袤体(res extensa)时,主体-客体的对立具有它的恰当性,但历史知识却不可能用这种客体和客体性的概念适当地作出描述。用约尔克伯爵的话讲,关键在于要把握“存在的”(ontisch)和“历史的”(historisch)这两种说法之间的“类的”差别,也就是说,要以适合于主体的历史存在方式认识所谓的主体。我们已经看到,狄尔泰并未认清这种观点的所有后果,尽管他的继承者已经引出了这种结论。因此,就如恩斯特·特勒尔奇所指出的,对于历史主义克服问题我们缺乏概念前提。

现象学学派的研究在这里是有其成果的。今天,当胡塞尔 II 411
现象学的各个发展阶段已经一目了然之后,我认为这是清楚的,即由于胡塞尔证明了主观性的存在方式就是绝对的历史性,亦即时间性,因此他是在这个方向上迈出决定步伐的第一人。^①而在这方面我们通常联想到的海德格尔划时代的巨著《存在与时间》则有一种完全不同、更为彻底的意图,即揭露支配着近代关于主观性即“意识”(甚至在其达到时间性和历史性的现象学这种极端形式中)之理解的不恰当的本体论前概念。这种批判有助于重新提出“存在”问题这一积极的任务,希腊人对此问题曾经给出形而上学问题作为第一种回答。然而,《存在与时间》的真正意图却不能在此意义上来理解,而应在海德格尔与胡塞尔具有的共同点上来理解:因为我们在该书中看到对“此在”之绝

^① 《胡塞尔文库》I—VII卷。参见 H·瓦格纳(《哲学评论》I, 1—23, 93—123)。D·亨利希(《哲学评论》VI, 1—25), L·朗德格雷伯(《哲学评论》IX, 133)以及我的文章(《哲学评论》X, 1—49)。可惜我那篇文章对赫尔伯特·斯皮格尔伯格(Herbet Spiegelberg)的观点进行的批判在某些方面有不正确的贬低。斯皮格尔伯格对“回到事物本身去”的口号以及胡塞尔的还原概念都采取了像我一样的反对当时流行的误解的立场,这一点我将在这里明确地加以更正[特别要指出的,由于胡塞尔版本的进展,目前胡塞尔解释正在青年一代中进行着]。

对历史性的彻底辩护,而这种历史性乃是从胡塞尔对时间性的原始现象性所作的分析中得出的。也许人们会这样争论说:此在的存在方式现在从本体论上得到了积极规定。其实这不是现成在手的存在(Vorhandensein),而是未来性(Zukünftigkeit)。并不存在任何永恒的真理。真理就是与此在的历史性一起被给出的存在的展开(Erschlossenheit)。^①这里我们可能找到科学中所进行的对历史客观主义的批判由之得到本体论合法证明的基础。这是一种所谓第二等级的历史主义,它不仅把一切认识的历史相对性同绝对的真理要求相对立,而且还思考作为其根据的认识主体的历史性,并因而能够把历史的相对性不再看作真理的局限。^②

即使这种说法是正确的,也决不能由此推出,一切哲学认识唯有在狄尔泰的世界观哲学意义上才得到一种历史表述的意义和价值,并因而与艺术置于同一层次,即它们都只涉及真性(Echtheit)而不涉及真理。海德格尔所提的问题根本不想为着历史的缘故而废除形而上学、为着表达之真性的缘故而放弃对真理的追问。相反,他想深思地追问到形而上学的提问背后去。说哲学的历史因此而在某种新的意义上表现为世界史的内在化,亦即作为存在史或存在的遗忘史,这并不意味着,这里涉及的是以下意义上的历史形而上学,即勒维特证明它是基督教神学史理解的世俗形式,^③而它在现代启蒙运动基础上最彻底的

① 这并不是说“不存在永恒的东西,凡存在的都是历史的”。相反,凡是永恒或无时间的东西的存在方式,例如上帝或数的存在方式只有从此在获得其存在意义的“基础本体论”出发才能得到正确规定。见 O·迈克尔关于数学存在的文章(《哲学和现象学研究年鉴》Ⅷ,1927年)。

② 见 F·梅纳克的“动力学历史主义概念”(《历史主义的产生》,第499页以下)。

③ 《世界史和神迹》,斯图加特,1953年。[现收入其全集第2卷,斯图加特,1983年,第7—239页。]

实施则是黑格尔的历史哲学。胡塞尔在其《危机》一书所讲的对新近哲学“客观主义”的历史批判也不是历史形而上学。“历史性”是一个先验的概念。

如果我们采取一种神学形而上学立场,那末我们就很容易反驳这样一种“先验的”历史主义——这种“先验的”历史主义以胡塞尔先验还原的风格而在主观性的绝对历史性中取得了地位,以便从它出发把一切作为存在物的东西理解为这种主观性的客体化。假如真的存在一种能够惟一地限制相互接替的世界筹划(Weltentwürfe)的普遍历史运动的自在存在,那就显然必定有某种超越一切有限的人的观点的东西,有如向无限的精神所表现的那样。但这就是创世秩序,它以这种方式而对一切人类的世界筹划永远保持着前定性。格哈德·克吕格尔数十年前就在这种意义上解释了康德哲学的两重性,即现象的唯心主义和自在之物的现实主义这种两面性,^①并且直到他最近的文章中也一直试图从神秘经验或宗教经验的基础出发反对现代主观主义而捍卫神学形而上学的权利。

如果我们不想承担在基督教的创世说中达到顶峰的后果, II 413
并因而把古老的目的论宇宙(所谓的自然的世界意识总是为它辩护)同人类历史变化相对立,那末事情就变得更为困难。^②虽然历史性的本质只是随着基督教宗教及其对上帝神迹之绝对瞬间的强调才为人的思想所意识,但在这种意识之前历史生活的同一种现象已为人所知,只不过它被“非历史地”理解,不管它是从神秘的史前时期引出当前,还是在对一种理想的永恒的秩序的观照中去理解当前,这种说法也许是正确的、清楚的。

① 《康德批判中的哲学和道德》,蒂宾根,1931年。

② 见勒维特对克吕格尔的批判,《哲学评论》,VI,1959年,第1—9页。

的确,像希罗多德甚至普罗塔克这样一些人的历史著作能够很好地把人类历史起伏描述为大量的道德事例,而完全没有对他们自己当前的历史性以及人类此在的历史性进行反思。宇宙秩序的模式——一切偏离和正常的事物都在这种秩序中流返活动,并被置于自然过程的巨大平衡之中——也能帮助描写人类事物的进程。事物的最佳秩序,亦即理想的国家,在观念上乃是同宇宙一样持久的秩序,假如理想国家的实现并未持久,而是造成了新的混乱和无秩序(即我们称之为的历史),那末这只是知道公理的理性错误计算的结果。正确的秩序是没有历史的。历史就是衰亡史,同样也是正确秩序的重建。^①

II 414 所以,历史怀疑论——即使按照基督教的宗教改革派的理解——乃是我们惟一可能观察实际的人类历史的态度。这就是勒维特在《世界历史和神迹》一书中揭露欧洲历史哲学的神学的、尤其是来世论的前提的背后的意图和观点。在勒维特看来,思考世界历史的统一性乃是现代基督教精神的错误需要。如果我们真要严肃对待人的有限性,那末按勒维特的观点我们就不能考虑永恒的上帝和他对人所施行的拯救计划。我们必须注视自然的永恒过程,以便在其中学习到惟一与人的此在在世界整

^① 鉴于 G·罗厄(Rohr)的文章“柏拉图对历史的看法”(柏林,1932年),我在数十年前就已说过(《德意志文汇报》,1932年,第1982行以下,我的著作集,第5卷,第327—331页):“如果在一个国家中真的实施了正确的教育(Paideia),那末它肯定不是我们称为‘历史’的地方:生长和消逝,增长和衰败的交替。真正的状态超越了由事实证明的事件的经过规律。只有当人们发现这种‘持续’也能叫作‘历史’的时候才能显示出柏拉图‘对历史的看法’;历史的存在作为重复保存的持久性是在持续着的典范(Vorbild)的持续着的映象(Abbild)中、在自然宇宙的政治宇宙中实现的。(回忆一下《蒂迈欧篇》开头)”。K·盖塞尔(Gaiser)在此期间又在他的《柏拉图未写出的学说》(1963年)一书中重新探讨了这个问题[也可参见我的论文“柏拉图的乌托邦思想”,见《文科中学》,90(1983年),第434—455页,也收入我的著作集第7卷]。

体中的渺小性相适合的冷静。正如我们所见,勒维特为了反对现代历史主义和自然科学而提出的“自然的世界概念”具有斯多噶派的印记。^①看来没有一篇希腊的文章能比伪亚里士多德的(古希腊-斯多噶的)著作“论世界”更好地表现勒维特的意图,这点毫不奇怪。显然,现代作者如同他的希腊前驱一样,对于自然过程的兴趣只不过是把它当作人类事物绝望的非秩序的对立物。谁想捍卫这种自然世界观的自然性,那他决不是从同一物的永恒轮回出发——就如尼采——而是从人类此在的绝对有限性出发。他对历史的拒绝是一种宿命论的反映,亦即对这种此在之意义的绝望。这根本不是对历史意义的否认,而是对其是否能有意义这一点的否认。

我认为列奥·斯特劳斯^[331]在一系列关于政治哲学的卓绝书籍中对现代历史信仰所作的批判是更为彻底的。他是芝加哥政治哲学教授,而这位对现代政治思想进行如此彻底批判的批判家竟在美国产生影响,这对我们这个自由活动领域日趋狭窄的世界无疑是一种鼓励。我们都还知道使法国17和18世纪文学公众紧张不安的古代和现代之争。虽然那主要是一种文学争论,它表现了希腊和罗马古典诗人之不可超越性的捍卫者与当时那些在太阳王的宫殿里掀起了文学新古典主义阶段的作家的文学自我意识之间的竞争,但这场争论的冲突最终则是在历史意识的意义上达到它最后的消融。因为它必然要限制古代的绝对典范性。这场争论似乎又是传统和现代之间非历史性争论的最后形式。

II 415

列奥·斯特劳斯最初的著作之一《斯宾诺莎的宗教批判》

① “近代哲学的世界概念”,《海德堡科学院会议论文集》,哲学-历史卷,1960年。

(1930年)就讨论这场争论,这决非偶然。他一生中所有给人深刻教益的著作都奉献于这一任务,即在一种更为彻底的意义上重新激起这场争论,亦即把现代的历史自我意识与古典哲学昭明若然的正确性相对置。如果说柏拉图探究了最好的国家,甚而亚里士多德扩展了的政治经验论也固守着这种探究的优先性,那末这同自马基雅维里以来支配着现代思想的政治概念很少有相吻合之处。如果说斯特劳斯在他那本德文译本也很流行的著作《自然法和历史》中按照现象而深入到现代历史世界观的对立面,即自然法,那末他的著作的意义实际上就在于把希腊古典哲学家柏拉图和亚里士多德等人描述为自然法的真正创始人,并且既不让自然法的斯多噶派形式、也不让它的中世纪形式、更不用说它的启蒙时代形式在哲学上正确地发挥作用。

这里,斯特劳斯乃是被他对现代灾难的洞察所推动。诸如“正确”和“不正确”的区别这样一种基本的人的要求自然要假定人必须能够超越他的历史条件性。以追问合法性的问题而突出了这种区别之无条件性的古典哲学显然是正确的,而把一切无条件的作用历史地相对化的彻底历史主义则不可能是正确的。我们必须根据古典哲学来检验斯特劳斯的论据。

当然斯特劳斯也不能认为他能够以柏拉图承担批判智者派的方式来承担这项任务。他本人也深深地浸染于现代历史意识之中,以致他不可能“纯洁”地代表古典哲学的权利。所以他反对他所谓的历史主义的论据首先也是在历史的基础上提出来的。他引证说(勒维特也重复这种引证),历史思想本身也有其产生的历史条件。其实这不仅适用于幼稚的历史主义的形式,即在对流传物的研究中构成历史的意义,同时也适用于那种把认识者的存在本身也一起放到其历史性中思考这种纯化过的历史主义形式。

如果上述说法无疑是正确的,那末以下推论也同样无可争议,即历史主义的历史现象如其存在一样,也终有一天会灭亡。这是确然的,这不是因为它自相“矛盾”,而是因为它要严肃地对待自己的论据。当然我们不能说,宣称一切知识都绝对“永恒地”具有其历史条件性的历史主义从根本上就是自相矛盾的。这种自我矛盾乃是一种特有的事情。^①我们必须在这里问,“一切认识都有历史条件性”和“这种认识是无条件地有效”这两个命题是否处在同一层次上,从而它们可以互相矛盾。因为这论题并不是说人们将永远认为这种命题是真的——只不过说人们认为这一命题曾经总是真的。严肃的历史主义则相反会认为,人们终有一天会认为他的论题不是真的、亦即“非历史地”思考。但这决不是因为无条件地宣称一切认识具有条件性是无意义的,而是因为它包含着“逻辑”矛盾。

然而斯特劳斯所指的也许并不是这种意思。单纯地论证说古典思想家乃是另外地、非历史地思维,这并不能说明今天我们就可能非历史地思维。然而却又存在足够的理由使我们不要把非历史地思维的可能性看作空洞的可能性。恩斯特·荣格(Ernst Jünger)对这个问题所作的许多正确的“外貌方面”的观察可以说明,人类业已碰到了“时间之墙”。^②斯特劳斯所看到的只是在历史思想内部所思维的东西,并具有一种纠正的意义。他所批判的,正是“历史地”理解传统思想所要求的,即对这种过去的思想世界的理解要比这种思想世界过去对自己的理解来得更好。^③

① 见我的著作集,第1卷,第452页(注释85)。

② 参见A·格伦对现代艺术的分析,他正好谈到了“我们已置身其中的”后历史(post-histoire)。[见我对“时间图像”的评论,载《哲学评论》X,1/2 =《短篇著作集》第2卷,第218—226页,现收入我的著作集第9卷。]

③ “什么是政治哲学?”格莱柯,1959年,第68页。

谁这样地思维,谁就永远地排除了使传统思想永真的可能性。这就是这种思维方式普遍的教条主义。

据我看来,斯特劳斯这里所描绘并与之斗争的历史主义者的形象与我在哲学诠释学的研究中标明为狄尔泰和 19 世纪历史非理性主义背后的主导观念的完美的启蒙运动的理想相吻合。所谓要借助于现代才能把所有过去都完全揭示出来,这难道不正是一种现代的乌托邦理想?我认为把现代的优势观点应用于一切过去身上并不是历史思维的本质,相反倒标志出一种“幼稚”历史主义的顽固的实证性。历史思维的尊严和真理价值就在于承认根本不存在什么“现代”,只存在不断更换的未来和过去的视域。说某种表现传统思想的观点是正确的,这决不是固定不变的(也决不可能是固定不变的)。“历史的”理解没有任何特权,无论对今天或明天都没有特权。它本身就被变换着的视域所包围并与它一起运动。

与此相反,语文学诠释学的转向,即我们对某位作者的理解必须比作者本人对自己的理解来得更好,正如我所证明的,乃是起源于天才说美学,但它本来乃是一种简单的启蒙运动理想的表述,即通过概念分析阐明混淆的观念。^①它在历史意识中的运用只是次要的,并且促成了现代的解释具有不可超越的优越性这种错误的假象,这正是斯特劳斯正确地批判过的。然而,当他论证说,为了更好地理解,我们就必须像作者自己理解的那样理解这位作者,我认为他就是低估了一切理解所具有的困难,因为

① 见我的著作集第 1 卷,第 197 页以下。[见本书第 182 页以下,对第 183 页注④可比较亨利希·努萨《弗里德利希·施莱格爾的语言理论》第 92 页以下。按此书观点,施莱格爾的转向完全是“忠于”历史的语文学家的转向:他必须在作者的意义上“刻画”作者。施莱尔马赫正是在浪漫主义基础上转义了的“更好理解”中才首先看到真正的诠释学工作的, H·帕切,本书第 180 页注①。]^[332]

他忽视了我们可称之为陈述辩证法的东西。

他在其他地方也表现出这种倾向,例如他在捍卫“客观地解释”本文这种理想时就说,无论如何作者只以惟一的一种方式解释自己的理论,“前提是,他并不混乱”^[67]。这里必须问的是,这里所指的清楚和混乱的对立是否如斯特劳斯所认为的具有不言而喻的清楚意义。从事实看,他难道不正是以此而分享了完美的历史启蒙运动的观点并越出了根本的诠释学问题?他似乎认为我们有可能理解并非我们所理解的东西而是他人所理解的东西,并且仅仅像这位他人所理解的那样进行理解。他也似乎认为,如果有人说了某些东西,则他“自己”就必然地和适当地理解了。我认为这两者是不相容的。我们必须把受到指控的诠释学基本命题——应该比作者本人对自己的理解“更好地”理解作者——同完美的启蒙运动前提相区分,以便把握它的有效意义。

我们可以查问一下,斯特劳斯为古典哲学所作的辩护从诠释学角度看又会显得如何。我们可以用一个例子来研究。斯特劳斯很清楚地指出,古典政治哲学是用另外的名称认识现代讨论中所谓的我-你-我们关系的,即把它称作友谊。他正确地看出,现代讨论“你-问题”的思想方式起源于笛卡尔“我思”(ego cogito)所具有的基本优先地位。斯特劳斯认为自己已发现,为何古代的友谊概念是正确的,而现代的概念构成则是错误的。谁要想认识国家和社会的构成,谁就必须合法地谈论友谊的作用。但他却不能用同样的合法性谈论“你”。你并不是所谈论的东西,而是对之谈论的对方。如果有人用你的作用来代替友谊的作用,那就恰好弄错了国家和社会的客观交往本质。

我发现这个例子很幸运。友谊概念在亚里士多德的伦理学中处于德行和善行理论之间的不定地位,很久以来就被我出于完全类似理由而认作现代伦理学相对于古典伦理学的界限的出

发点。^①因此我完全同意斯特劳斯的例子,但我还要问:是否可能通过由历史科学训练过的眼光“阅读”古典思想家,同样地重构出他们的意见,然后可以在可信任的意义上认为这些意见是正确的,从而使我们不费力气地获得这样的见解?——抑或我们在其中发现了真理,因为当我们试图理解它们时我们总是已经进行了思考?但这也就是说,它们所陈述的东西对我们之所以显示为真,乃是因为借助于正在流行的相应的现代理论?我们无须把它理解为更正确的东西就理解它吗?如果回答是否定的,那么我还要进一步追问:如果我们发现亚里士多德所讲的要比现代理论(他根本不可能知道的现代理论)更为正确,那我们就说亚里士多德不可能像我们理解他的方式那样理解他自己,这种说法是否有意义?

斯特劳斯正确地坚持的国家概念和城邦概念之间的区别也说明了相同的问题。国家机构同城邦的自然生活共同体很不一样,这一点不仅正确——而且还可以从这种区别的经验中发现某些因素,假如我们不是从现代的对立面来理解它,则这些因素不仅对于现代理论是不可理解的,而且在我们对流传下来的古典本文的理解中也是不可理解的。假如有人想把这称为“复活”(revitalisation),我认为这同科林伍德的重演(Re-enactment)说法同样是不妥当的。精神生活并不像肉体的生活。承认这一点并非错误的历史主义,而是同亚里士多德的 *epidosis eis auto*(馈赠自己本身)最为一致。实际上我认为自己在这一点上与斯特劳斯并无根本区别,只要他仍然认为“历史和哲学问题的混淆”

① 参见我的论文“论哲学伦理学的可能性”(《短篇著作集》第1卷,第179—191页,现收入我的著作集第4卷)。^[也可参阅我为《乌伏·赫尔席纪念文集》所写的文章“友谊和自我认识”,维尔茨堡,1985年,我的著作集第7卷,以及我在《哲学评论》32(1985年,第1—26页)上所发表的伦理学综评。]

在我们今天思想中乃是不可避免的。我同意他以下意见,如果有人把这认为是现代的绝对优越性,那只是一种独断的主张。确实,当我们在受到传统多方歪曲的概念中思维时,有多少前概念不为我们觉察地支配着我们,而刚才所提到的例子——这例子可以从斯特劳斯的著作中任意扩展——又清楚地表明回溯到思维之父又能给我们多大的教益。

无论如何我们不能被那种谬误所迷惑,认为诠释学问题只是从现代历史主义的立场才提出的。应该承认,对于古典思想家说来,其前辈的意见根本不是作为历史的他者,而是作为同时代的思想来讨论的。然而诠释学的任务,亦即解释流传下来的本文的任务仍然存在,如果这种解释在那时总是同时包含着真理问题,那么这同我们自己与本文打交道的经验的距离也不会像历史-语文科学方法论所感受到的距离那么远。诠释学这个词显然使人想到口译者的任务,即解释并传达因在陌生语言中说出——即使是诸神的暗示和符号语言——而不可理解的话语。献身于这种任务的能力已经总是可能的思考和有意识训练的对象(这当然可能具有某种口头传说的形式,例如特尔斐的神职人员那儿)。但这解释任务则是到了产生文字以后才确立。一切用文字固定下来的东西都具有某些陌生的因素,因此就提出了用陌生语言说话时所提出的同样的理解任务。文字的解释者如同神的或人的话语的口译者一样都必须去除掉其中的陌生性并能把它占为己有。如果意识到在本文和解释者之间所存在的历史距离,那末这个任务就可能更为复杂。因为这同时就意味着,使流传下来的本文和解释者具有共同性的传统已经变得脆弱了。我认为,人们在自然科学所诱发出错误的方法相似性的压力下,把“历史的”诠释学同那种前历史的诠释学分割得太远。我试图指出,这两者之间至少有一种支配的性质是相同

的：它们的应用结构。^①

II 420 我觉得，从希腊的开端处去研究诠释学和文字之间的本质联系乃是很有吸引力的事情。

如果我们可以相信柏拉图的话，不仅苏格拉底及其对手智者派都卷入了对诗人的解释。而更重要的是，整个柏拉图辩证法都被柏拉图自己明确地与文字问题相关联，而这个问题即使在实际对话内部也经常表现出一种明显的诠释学特性，不管辩证的对话是由男女神甫的神秘传统、由第欧梯玛(Diotima)的指教或仅仅是由一种论断所引导。古代人根本不担心我们的理解，因此让我们就如面对童话一样束手无助。此外似乎还应从相反的角度作一番考察，即在柏拉图那里他自己的神秘性在多大程度上属于辩证努力的进程，并因而具有解释的性质。这样，从赫尔曼·古德特(Hermann Gundert)提出的开端出发构造一种柏拉图主义的诠释学就可能是极有教益的。^②

但更重要的则是把柏拉图作为诠释学思考的对象。柏拉图著作的对话艺术独特地处于戏剧文学的多样装扮性和教育理论著作的真实性之间。在这一方面最近十年帮助我们达到一种高度的诠释学意识，而斯特劳斯在他的著作中通过对隐藏在柏拉图对话中意义关联的许多卓越破译而吸引着我们。不管形式分析和其他的语文学方法对我们有多大的帮助，真正的诠释学基础却是我们自己同实际问题的关系，柏拉图所处理的也是这种关系。甚至唯有实际上对柏拉图有所了解的人才能理解柏拉图的艺术家的讽刺(就如一切讽刺一样)。这种情况的后果就是使

① 参阅我的著作集第1卷，第312页以下。

② 载《O·雷根伯根纪念文集》，海德堡，1952年和《读书——语言哲学、语言历史和概念探究的研究》，第2卷。

这种破译性的解释成为“不确定的”。它的“真理”不是“客观地”可证明的,除非是由于那种把我们同被解释的本文相联系的实际赞同。

于是,斯特劳斯以一种间接的方法对诠释学理论作出了更为重要的贡献,他研究了一个特别的问题,即在理解本文的时候,出于官方或教会的迫害压力而有意地隐藏起的真实意见在多大程度上能被人注意到。^①对麦蒙尼德、哈列维和斯宾诺莎的研究首先就提供了了解上述情况的机会。我并不想对斯特劳斯提出的解释进行质疑——它使我茅塞顿开——但我却想提出一种相反的考虑,这种考虑在此场合中也许同样很清楚,但在其他场合中,例如关于柏拉图的情况,却完全确实地自有它的道理。有意识地歪曲、掩盖、伪装自己的意见实际上相对于通常的、甚而一般的正常情况难道不是一种罕见的极端例子?正如迫害(官方的或是教会的、宗教法庭等)与社会和舆论对人的思想造成的有意或无意的压力相比也只不过是一种极端情况。只有当我们完全意识到从一种情况到另一种情况的连续转变,我们才能衡量斯特劳斯所处理问题的诠释学困难。我们如何才能清楚地确定一种歪曲呢?据我看来,如果有人在一个作家那儿发现矛盾的论述,这种论述把掩盖了的和偶然的東西——如斯特劳斯所认为——认作是他自己真实意见的陈述,那末这不能算清楚地确定了它是歪曲。因为人类精神有一种无意识的随大流倾向,会把一般明显的东西当作真的。同时又存在着正相反的尝试极端可能性的无意识冲动,尽管这些可能性不可能同一个融贯的整体相一致。尼采的尝试性的极端主义就是对此不可否认的明证。虽说矛盾性是一种出色的真理标准,但可惜它在诠释

II 421

① 《迫害和写作方式》,格莱柯,1952年。

学事务中却不是清楚的标准。

因此很显然,斯特劳斯乍看起来很明白的命题——如果某位作者所写的东西表现出连今天的小学生都能一眼看穿的矛盾,那末这种矛盾就是故意造成的,是为着使人能识破——是不可能应用在柏拉图笔下的苏格拉底那种所谓的论据错误上去的。这并不是因为那时我们还正处于逻辑学的开端(谁这样认为,谁就混淆了逻辑思维和逻辑学理论),而是因为针对着事物所进行的谈话其本质就是能容忍非逻辑的东西。^①

II 422 这个问题具有普遍的诠释学后果。它所涉及的是作者的意见这个概念。我撇开法学以其法律解释的理论能在这里提供何种辅助手段这一问题。我只想指出,不管怎样,柏拉图的对话总是具有多方面关系的多义性的著作模式,这种模式经常使斯特劳斯获得重要的发现。难道该把柏拉图笔下的苏格拉底谈话中的摹仿真理肆意贬低,甚至说我们不可能在其中、甚至在苏格拉底本身中发现这种多义性?难道作者真的详细地知道他在每句话中的含意?哲学自我解释的奇妙篇章——我想到康德、费希特及海德格尔等——在我看来说是清楚的语言。如果斯特劳斯提出的对立命题是正确的,即哲学家或者具有清晰的意见或者就是混乱的意见,那末我担忧在许多有争议的解释问题中只会存在一种诠释学的后果:把混乱的情况认作既存的。

对于诠释学过程的结构我显然依赖亚里士多德对 *Phronesis* (实践智慧)的分析。^②我基本上追随海德格尔在他早期弗雷堡

^① 我认为对该问题的讨论总是没有切中要害,例如 K1·欧勒(Oehler)对 R·K·斯帕古(Sprague)的著作《柏拉图对谬误的利用》所作的本来很有价值的评论。格诺蒙,1964年,第335页以下。

^② 见我的著作集,第1卷,第315页以下。

时期业已开辟的路线,那时他运用实存性诠释学战胜了新康德主义和价值哲学(最后,还可能说战胜了胡塞尔本人)。的确,海德格尔在他的早期研究中就已怀疑亚里士多德的本体论基础,而整个现代哲学、尤其是主体性概念和意识概念以及历史主义的疑难都以这种本体论基础为根据。[在《存在与时间》中称之为“现成在手的本体论(Ontologie des Vorhandenen)”^[333]。]但亚里士多德的哲学在那时对海德格尔在某一点上就不仅仅是对立面,而是他自己哲学意图的真正保证人:亚里士多德对柏拉图“一般理念”的批判,尤其是他证明了善与在行动时所需要的对善的认识具有相似的结构。

斯特劳斯为古典哲学所作的辩护中最使我惊奇的地方是,他极想把古典哲学理解成一个统一体,这样,在柏拉图和亚里士多德之间由于追问善的方式和意义的不同而产生的极端对立似乎就不会使他担忧^①。我从海德格尔处得到的早期激励对我很有帮助,因为亚里士多德的伦理学出乎所料地减轻了深入理解诠释学问题的难度。我认为这根本不是对亚里士多德思想的误用,而是为我们大家指出了可能的教益,像亚里士多德所作的对抽象一般的批判——无须以黑格尔的方式去辩证地发展,也无须产生像绝对知识概念所代表的站不住脚的结论——可以随着历史意识的产生而对诠释学处境成为决定性的。

II 423

特奥多·利特(Theodor Litt)在1956年出版的小册子《历史意识的重新唤起》中以“历史主义及其对手”为题挑起了一场同

^① [在我最近所写的关于柏拉图的长论文“柏拉图和亚里士多德之间的善的观念”(《海德堡科学院论文集》,哲学历史卷,第3集,海德堡,1978年)一文中,我试图消除这一所谓的对立——L·斯特劳斯对此也许会感到非常满意。]

克吕格和勒维特(可惜没包括斯特劳斯)的激烈争论,这使我对这一点引起了注意。^①我认为,当利特在哲学和历史的对立性中看到一种新独断论的危险时,他是正确的。如果道德-政治判断的谬论导致了糟糕的结果,那末对一种稳固的、保持不变的尺度、“能给行动的人指明方向的尺度”的要求就具有特别的力量。追问正当性、追问真正的国家,这些都似乎是人的此在所具有的本质需要。此外,一切的关键都在于,这个问题的含义是什么、又该如何提出,以便把问题搞清楚。利特指出,这根本不可能指一种可以把需判断的实际政治活动的情况归置于其中的一般模式。^②我感到他未能利用亚里士多德可以提供的帮助乃是很可惜的事,因为亚里士多德就曾经对柏拉图做过同样的反驳。

我深信,我们必定能从古典思想家身上学到东西,而且我能很高地评价说,斯特劳斯不仅提出了这个要求,而且能够通过行动多方面地实现这种要求。但我还要提到,我们必须从古典思想家身上学到的东西也就是存在于 *politikē technē*(政治技术)和 *politikē phronēsis*(政治实践智慧)之间不可去除的对立。我认为,斯特劳斯对此没有足够注意。

亚里士多德对此能给我们以帮助无论如何是在这一点上,即我们并不坚持自然、自然性和自然法的神圣性,这种神圣性只不过是对历史的一种软弱空洞的批判,相反,我们获得了同历史流传物的更恰当关系,并更好地把握了存在。此外,我认为

II 424 亚里士多德给我们提出的问题决不可能一劳永逸地解决。情况

① 海德堡,1956年。

② “试图仰望‘真正’国家的理念并按正当性规范的指示来确定,何种共同事物的特殊秩序能够帮助普遍实现一般的要求,这是一种无望的努力。”(⊗)利特在他的一篇题为“论精神科学认识构造中的一般性”这篇文章中(写于1940年),对于上述问题作了更为详细的证明。

很可能总是：亚里士多德式的批判——如同许多这样的批判——在它所说的内容上是正确的，但并不是针对它所对之说的对象^①。但这已是一个更大的另外的问题了。

^① [参阅我的著作集第1卷,第422页注释^②。]

诠释学

(1974年)

诠释学(Hermeneutik)是ἐρμηνεύειν即宣告、口译、阐明和解释的技术。“赫尔墨斯”(Hermes)本是上帝的一位信使的名字,他给人们传递上帝的消息。他的宣告显然不是单纯的报道,而是解释上帝的指令,并且将上帝的指令翻译成人间的语言,使凡人可以理解。诠释学的基本功绩在于把一种意义关系从另一个世界转换到自己的世界。这一点也适合于ἐρμηνεία(即“陈述思想”)的基本意义,因为陈述这一概念本身是多义的,包括述说、阐明、解释和翻译。亚里士多德著作《解释篇》(《工具论》中的一篇)根本不是诠释学,而是一种逻辑语法研究,它研讨直陈语句(判断)的逻辑结构,并且排斥所有那些重点不仅在“真”的语句。诠释学作为一门技术,自柏拉图^①以来并不隶属于所有有关思想表达的学问,而只是属于那种指明君王或宣谕官是怎样了解的知识。在《伊庇诺米篇》^②里,诠释学与占卜术同属一类——显然是作为一种解释上帝旨意的技术,具有传谕和要求服从的明显双重意义。不过只是在后希腊时期,ἐρμηνεία这个希腊字才用来表示“有学识的解释”。ἐρμηνεύς表示“解释者”或“翻译者”^③。但是有一点是很突出的,即ἐρμηνεία的“技术”或诠释学

① 柏拉图《政治论》260d。

② 《伊庇诺米篇》975c。

③ 福第欧斯(Photios),《参考文献》7;柏拉图,《伊安篇》534e;《法律篇》907d。

在当时是同圣经学(Sakralsphäre)联系在一起的,圣经学是向听众公开表露上帝的权威意志。在今天科学理论的意识里,这种情况是不再存在了,尽管诠释学得以形成的两种主要形式——法律的法学解释与《圣经》经典文献的神学和语文学的解释——仍还包含有原来的规范意义。

当我们今天讲到诠释学,我们是处于近代的科学传统之中。与这个传统相适应的“诠释学”这个用语的使用正是随着现代法学概念和科学概念的产生而开始的。《诠释学》作为书名第一次出现是在1654年,作者是J·丹恩豪威尔(Dannhauer)。^①自那以后,人们区分了一种神学-语文学的诠释学和一种法学的诠释学。

在神学方面,诠释学表示一种正确解释《圣经》的技术。这种本身相当古老的技术早在教父时代就被用到方法的思考上,这首先表现在奥古斯丁的《论基督教学说》里。因为基督教教义学的任务就是由于犹太民族的特殊历史(如《旧约》圣经)从救世史方面对它的解释)和《新约》圣经)中耶稣的泛世说教之间的紧张关系而被提出的,在这里诠释学必须帮助并且做出解答。奥古斯丁在《论基督教学说》中借助新柏拉图主义的观点教导灵魂要通过语词的和道德的意义而上升到精神的意义。因此他把古代的诠释学遗产概括在一个统一的观点之下。

古代诠释学的核心乃是寓意解释(allegorischen Interpretation)的问题。这种解释本身相当古老。ὕπνοια,即背后的意思,乃是表示寓意含义的原本的词。这种寓意解释早在智者派时代就已经被习用了,即从这样一个时代开始,那时被认为属于贵族社会的荷马史诗的价值世界已丧失了它的约束力。随着民主化,

^① 丹恩豪威尔:《〈圣经〉诠释学或〈圣经〉文献解释方法》(1654年)。

产生了城市,城市的新贵们采用了旧贵族伦理学。当时表示这种转变的说法是智者派的教育观念:“奥德赛取代了阿基琉斯”。以后寓意法特别惯用于希腊化时期斯多噶派对荷马的解释中。教父时代的诠释学——奥里根(Origen)和奥古斯丁总结的诠释学——在中世纪被卡西安(Cassian)加以系统化,并进一步发展成为四种字义的方法。

由于宗教改革时期转向《圣经》的文字研究,诠释学获得了一种新的促进,这时宗教改革家用这种方法对教会学说的传统及其对《圣经》经文的处理展开了论战。^①尤其是寓意方法受到他们的抨击,因而出现了一种新的方法学意识,这种意识试图成为客观的,受对象制约的,摆脱一切主观意愿的方法。可是中心的起因仍是一个通常的想法:即近代神学的或人文主义的诠释学中所关心的是正确解释那些包含需要重新争得真正权威东西的《圣经》经文。就此而言,促进诠释学努力的动机,正如后来施莱尔马赫表现的那样,不是因为留传下来的东西难以理解,可能造成误解,而是因为现存的传统由于发现它被掩盖了的原始东西而破坏和变形了。它的隐蔽的或变了形的意义应当再被探索和重新说明。诠释学试图通过返回到原始的根源来对那些由于歪曲、变形或误用而被破坏了的(如《圣经》由于教会的教授传统、经典文献由于经院哲学的粗野的拉丁文而被败坏)获得一种新的理解。这种新的努力应当力使经典重新有价值,如同我们在宣告上帝的某个消息、解释某个奇迹或神律时所做的那样。

^① 参阅 K·霍尔(Holl)对路德诠释学的研究:《路德对发展解释技术的意义》(1920年),以及 G·埃贝林的续编《福音教义解释,对路德诠释学的研究》(1942年),《路德诠释学的开始》,载《神学院杂志》,1951年48期。

但是在近代初期,除了这些事实方面的起因外,也还得有一种形式方面的理由,促使新科学的方法论意识拥向一种一般的解释理论,这种解释理论由于其具有普遍应用性而被当作逻辑学的一部分来阐述。^①在这方面 Chr·沃尔夫在其《逻辑学》里划出一章来写诠释学^②确实起了决定性作用。这里起作用的乃是一种逻辑-哲学的兴趣,这种兴趣力图以一种普通语义学来奠定诠释学的基础。这种努力首先出现在 G·Fr·迈耶(Meier)的《普通解释技术试探》(1756年)一书里,迈耶有一个卓越的先驱者就是 J·A·克拉顿尼乌斯(Chladenius)^③。但是一般来说,直到 18 世纪为止,从神学和语文学里成长起来的诠释学学科仍是片断零碎的,只服务于说教的目的。为了实用的目的,诠释学曾发展了一些方法学的基本规则,这些规则大部分是从古代语法学和修辞学里吸取出来的(奎因梯利安 Quintilian)^④。但整个来说,这时的诠释学只是收集一些本是阐发对《圣经》的理解(或在古代文化研究领域对古典著作的理解)的片段解释。“Clavis”(指南)是当时经常使用的书名,如在 M·弗兰西斯(Flacius)那里。^⑤

旧抗议教派诠释学的概念词汇全都来自古代修辞学。梅兰希顿(Melanchthon)把修辞学里的基本概念转到用于对书籍的正当研究(bonis auctoribus legendis),这是划时代的事情。所以那种

① L·盖尔德赛策(Geldsetzer)在迈尔的《普通解释技术试探》重印版(1965年)导言中的解释,尤其是第 X 页以下。

② Chr·沃尔夫:《推理哲学或逻辑》(1732年)第3部分第3篇第6、7章。

③ 克拉顿尼乌斯:《正确解释合理的讲演和著作导论》(1742年,重印版,1970年)。

④ 奎因梯利安:《演说方法》。

⑤ 弗兰西斯:《〈圣经〉指南》(1567年)或《论〈圣经〉文字的合理认识》(《指南》的一部分,德文拉丁文对照本,1968年重印版)。

想从整体理解一切个别的要求回到了以古代修辞学为典范的 caput(整体)和 membra(部分)的关系。在弗兰西斯那里,这种诠释学当然导致极其对立的应用,因为弗兰西斯用以反对对《新约》著作进行个别解释的教义统一规则强烈地限制了路德教派的原则:“《圣经》自身解释自身”,不久后 R·西蒙(Simon)^①尖锐地批判了这一点。最后,早期启蒙运动的神学诠释学由于否认灵感说而试图获得理解的一般规则。尤其是《圣经》的历史批判在当时找到了它的最早的诠释学方面的合法根据。斯宾诺莎的《神学政治论》(1670年)是重要事件。他的批判,例如他对奇迹概念的批判,由于理性的这样一个要求,而被认为是正当合理的,即只承认理性的东西,也就是只承认可能的东西。但是这种批判同时也包含一种积极的转变,如果理性所攻击的《圣经》里的那些东西也要求一种自然的解释的话。这就导致转向历史的东西,即从虚假的(和不可理解的)奇迹故事到(可理解的)奇迹信仰的转变。

虔信教派的诠释学与此相对立。这种诠释学自 A·H·弗兰克(Franck)开始就把《圣经》经文的解释同有教益的应用紧密地结合起来。J·J·兰巴赫(Rambach)^②的富有影响的诠释学(根据马鲁斯)把应用的精巧性与理解和解释的精巧性相提并论。完全由人文主义的竞争观念而形成的“精巧性”(精致优美)一词巧妙地表明,解释的“方法”,如同所有一般规则的应用一样,需要判断力,而这种判断力本身是不能又由规则确保的。^③但后来 18 世纪的诠释学作为神学仍还经常地寻求与教义兴趣

① R·西蒙:《〈新约〉经文批评史》(1689年);《论〈圣经〉作者的灵感》(1687年)。

② 兰巴赫:《〈圣经〉诠释规则》(1723年)。

③ 参阅康德《判断力批判》(1799年)第7章。

的协调(如埃内斯蒂和塞梅勒)。

只有施莱尔马赫(受 Fr·施莱格尔的影响)才使诠释学作为一门关于理解和解释的一般学说而摆脱了一切教义的偶然因素。这些因素在他那里只有在诠释学特别地转向《圣经》研究时才附带地得到重视。因而《圣经》经文的正常的基本意思——唯有这种意思曾赋予诠释学的努力以意义——退到了次要的位置。由于精神的同质性,理解乃是原先思想产物的再生产的重复,施莱尔马赫根据一切生命都是个体化的这种形而上学思想曾这样说过。因而语言的作用突出了,而且基本克服语文学只限于书面文字的那种局限性。施莱尔马赫的诠释学由于把理解建立在对话和人之间的一般相互了解上,从而加深了诠释学基础,而这种基础同时丰富了那些建立在诠释学基础上的科学体系。诠释学不仅成为神学的基础,而且是一切历史精神科学的基础。权威经文的教义方面的前提——由于这种前提,诠释学的活动(包括神学家的活动和古代文化研究的语文学家的活动,但不包括法学家的活动)曾有它原先的调解作用——现已消失了。因而历史主义有了独立的道路。

特别是心理学的解释,在施莱尔马赫之后,在浪漫主义学派天才无意识创造活动的浪漫主义学说支持下,成为全部精神科学的永远起决定作用的理论基础。这在 H·施泰因塔尔(Stein-thal)那里已经最有教益地显示出来^①,并且在狄尔泰那里导致一种试图在理解的和描述的心理科学上重新系统地建立精神科学概念的想法。早在 A·伯克(Boeckh)的《语文学科学辞典和方法学》这部著名的讲演集(1877年)里,新的认识论兴趣就已经变了向,在那里伯克规定语文学的任务是“对已认识东

^① 施泰因塔尔:《心理学和语言科学导论》(1881年)。

西的认识”，因而那种在人文主义时期重新发现的而且一直被仿效的古典文学的规范意义逐渐变得失去历史作用了。伯克从理解的基本任务出发，区分了四种不同的解释方法：语法的、文学-类型的、历史-现实的和心理-个性的。在这里，狄尔泰与他的理解的心理学有密切联系。可是对于狄尔泰来说，天才历史学家 J·G·德罗伊森由以产生的历史哲学的或历史神学的背景，以及他的朋友思辨的路德教派瓦腾堡的约尔克伯爵对同时代人的朴素历史主义所作的严格的批判，却有一种持久的魅力。这两人都为狄尔泰后来开拓新的发展道路作了贡献。在狄尔泰那里构成诠释学心理学基础的体验概念 (Erlebnisbegriff)，由于区分了表达 (Ausdruck) 和意义 (Bedeutung) 而得到充实，这一方面是由于受胡塞尔对心理学批判的影响 (见其《逻辑研究》的《导论》，1899 年) 及其柏拉图式的意义理论，另一方面是由于与黑格尔的客观精神理论的重新结合^①。——这在 20 世纪产生很多结果。狄尔泰的工作被 G·米施 (Misch)、J·瓦赫 (Wach)、H·弗雷耶 (Freyer)、E·罗特哈克 (Rothacker)、O·F·博尔诺 (Bollnow) 以及其他更加向前推进了。从施莱尔马赫直到狄尔泰以及狄尔泰之后的诠释学的整个唯心主义传统都被法学史家 E·贝蒂 (Betti)^② 所吸收。

当然，狄尔泰自己不能真正完成这个折磨他的任务，即把“历史的意识”与科学的求真从理论上加以调和。E·特勒尔奇的“从相对性到整体性”这个公式——这个公式本是对相对主义问题的狄尔泰意义上的理论解决——正如特勒尔奇自己的工作

① 狄尔泰《全集》第 4、8 卷 (1914 年以后)。

② 贝蒂：《一般解释学基础》(1954 年)；《作为精神科学方法论的一般解释学》(1967 年)。

一样,仍陷在他所试图要克服的历史主义里。非常引人注目的是,特勒尔奇在他的历史主义著作中也总是偏离他的(卓越的)历史的解释。反之狄尔泰却试图在一切相对性的后面回到一种稳固基础,并提出一种极有影响的符合生命多方面性的所谓世界观的类型学说。当然,对历史主义的这样一种克服,本身也包含一些未加反思的独断的前提(虽然不再像费希特那样明确,费希特的一句经常被滥用的话“人们选择什么样的哲学,依赖于他是一个什么样的人”^①,就是一种明显的唯心主义自白)。这一点,首先在那些后继者中间接地表现出来:当时风行一时的教育学-人类学的、心理学的、社会学的、艺术理论的、历史的类型学说实际地表现出,它们的富有成果其实依赖于作为它们根基的这一隐蔽的教条。在M·韦伯, E·斯特朗格(Spranger), Th·利特(Litt), W·品德尔(Pinder), E·克莱希默(Kretschmer), E·R·杨恩希(Jaensch), PH·莱尔希(Lersch)等人的所有这些类型学里都表明,它们本有一种有限的真理价值,但是一旦它们想把握一切现象的总体,想成为完整的,它们就立即损害了这种真理价值。这样一种想包罗万象地“扩建”类型学的做法,从本质根据来说只表示这种类型学的自我毁灭,即丧失它的独断的真核。甚至雅斯贝斯的《世界观的心理学》(1919年)也还没有像他后来在他的《哲学》里所要求的(和达到的)那样完全摆脱韦伯和狄尔泰之后的这种一切类型学的问题。类型学的思考方式其实只是从一种极端的唯名论观点来看才是合法的,但是甚至韦伯惨淡经营的彻底唯名论也有它的局限性。^②

以施莱尔马赫的一般基础所开创的这一时期的神学诠释学

① J·G·费希特《著作集》, I·H·费希特编辑出版(1945/46)第1卷第434页。

② 参阅D·亨利希(Henrich):《马克思·韦伯科学学的统一》(1952年)。

同样也陷入了它的独断论的困境中。施莱尔马赫的诠释学讲演的出版者 Fr·吕克(Lücke)就已突出强调过神学的因素。19世纪的神学教义学全部返回到旧抗议教派的诠释学难题,这难题呈现为信仰的原则。自由主义神学要求对一切教条都要进行批判,这种历史要求却以一种愈益增长的无动于衷态度对待这个原则。在这方面,R·布尔特曼(Bultmann)的诠释学思想——这本应归入反神话化运动里——由于通过了彻底的历史主义行程,并在辩证神学(K·巴特[Barth]、E·图尔纳森[Thurneysen])的推动下,在历史的注释学和教义的注释学之间建立了真正的和解,是一个划时代的事件。当然,那种在历史-个性化的分析和基督福音的布讲之间的矛盾仍未得到解决。关于反神话化的争论,如G·博恩卡姆(Bornkamm)以丰富的专门知识阐明的^①,具有很大的—般诠释学兴趣,因为在这场争论中,教义学和诠释学之间的旧的紧张关系在当时的修正中又重新发生了。布尔特曼曾经摆脱了他对唯心主义的神学自我思考,并且接近了海德格尔的思想。在这方面K·巴特和辩证神学提出的要求发生了影响,因为他们不仅意识到“上帝讲话”的神学问题,而且也意识到其中人的问题。布尔特曼试图找寻一种“积极的”、即从方法上能合理证明的、不丢弃历史神学一切成就的解决办法。海德格尔《存在与时间》(1927年)的存在主义哲学似乎在这方面为布尔特曼提供了一种中立的人类学的立场,从这个立场开始对信仰的自我理解经历了一场本体论的建设^②。趋于本真状态的人

① 博恩卡姆:《有关鲁道夫·布尔特曼神学的最近讨论》,载《神学丛书》NF29(1963年)第33—141页。

② 关于存在主义哲学的这样一种“中立的”要求的可疑性,可参阅K·勒维特(Löwith)《现象学发展的基本特征及其与新教神学的关系》,载《神学丛书》NF2(1930年)第26页以下,第333页以下。

类存在的未来,以及相反的情况,即向世间的沉沦,都可从神学上解释。海德格尔诠释学的成功首先在于他的前理解(Vorverständnisse)概念。至于这种诠释学意识在诠释学方面取得的丰富成绩,我们可以完全不谈。

但是海德格尔的哲学新见解不仅在神学里发生了积极的影响,而且有可能首先摧毁那种在狄尔泰学派里占统治地位的相对主义的和类型学的顽固基础。G·米施通过将胡塞尔和海德格尔同狄尔泰对立起来,重新唤起了狄尔泰对哲学的推动力^①,这无论如何是有贡献的,尽管他对狄尔泰的生命哲学发端的设想表明狄尔泰最后是与海德格尔对立的——其实,狄尔泰在“先验意识”之后重返到“生命”立场上,对于海德格尔建立其哲学,乃是一个重要的支持。由于狄尔泰的观念进入了存在主义哲学的现象学基础,诠释学的问题才有了它哲学上的彻底化的过程。当时海德格尔有了一个“实存性的诠释学”(Hermeneutik der Faktizität)的概念,并为反对胡塞尔的现象学的本质本体论,拟定了一项矛盾的任务,即仍然去解释“存在”的“不可前思性”(das Unvordenkliche)(谢林),甚至把存在本身解释为“理解”和根据它自身的各种可能性进行自我设计。这里达到了这样一个关键点,即诠释学现象的工具主义的方法观必须返回到本体论上去。这里理解不再是他人背后的人类思想行为,而是人的存在的根本激动。因此历史性就不再召引历史相对主义的幽灵了。

但是当后来海德格尔承认他的基础本体论的先验基础是不充分的,当“实存性的诠释学”在“转向”(Kehre)思想里转变成“澄明”(Lichtung),转变成存在的“此时此地”(Da)时,唯心主义传统的诠释学问题再一次经历了危急关头。在《存在与时间》指

^① G·米施:《现象学和生命哲学》(1929年)。

明了主体概念本体论上在先之后,以及当后期海德格尔在“转向”思想里冲破了先验哲学反思的框架时,那种机智的辩证法——贝蒂曾试图通过这种辩证法来证明浪漫主义诠释学的遗产在协调主观主义和客观主义方面的合理性——就一定表现为不充分的。构成揭蔽(Entbergung)和遮蔽(Verbergung)活动空间的真理“事件”给予一切揭蔽——也给予理解科学的揭蔽——以一种新的本体论效价(Valenz),因此传统诠释学的一系列新的问题又成为可能了。

唯心主义诠释学的心理学基础证明是有问题的:难道原文的意思真是只在于“作者的思想”(mens auctoris)吗?理解难道只是原先产物的再生产吗?显然,这种观点对于法学诠释学是不适合的,因为法学诠释学曾经起了明显的法权创造性的作用。但是人们习惯于把这种作用推给它的正规的任务方面。因此科学中的客观性概念要求坚持这种原则。但是这种原则真能是充分的吗?例如在艺术作品的解释(这些艺术作品在导演、指挥甚至翻译家那里本身还有一种实际产品的形式)中?我们有什么理由把这种再生产的解释意思同科学的意思分开呢?一种这样的再生产是否会梦游幻想而没有知识呢?这里再生产的意义内容确实是不能限制在那种由作者的有意识的意义赋予而产生的东西上。众所周知,艺术家的自我解释是很成问题的。他们的创作的意义仍然向解释提出了一个单义的接近任务。

关于历史的事件的意义和解释又是怎样呢?同代人的意识的显著特征是:他们虽然“体验”着历史,却不知道他们的遭遇如何。因此狄尔泰自始至终一直坚持他的体验概念的系统结论,正如标准传记和自传对于狄尔泰的历史作用关系理论所说的^①。

① 参阅前面所引狄尔泰著作第8卷。

R·G·科林伍德对实证主义的方法意识所作的机智的批判^①（这种批判利用了克罗齐的黑格尔主义辩证法工具）由于他的“重演”（re-enactment）理论，也仍囿于主观主义的问题堆中，只要这种理论自认为是历史理解的典范，作为对已实行计划进行再思考的基础，就是这样。施莱尔马赫曾经选择的要求历史学家与他的对象同气质的出路，显然实际上不能继续下去了。这意味着过分苛求了历史学家，而且低估了他的任务。

关于《圣经》的布道意义又是怎样呢？这里同气质概念（Der Begriff der Kongenialität）陷入荒谬，因为这概念召回了灵感理论的幽灵。但是《圣经》的历史注释学在这里也遇到了限制，尤其是与“自我理解”这一根本概念发生抵触。《圣经》的福音意义是否必然只是那种由于总结《新约》作者的神学观点而形成的东西呢？所以虔信教派的诠释学（A·H·弗兰克，兰巴赫）在下面一点上还一直值得我们重视：这种诠释学在其解释学说里，除了理解和解释外，还附加了应用，并且因而把“著作”的当代意义明显地突出了。这里隐蔽了诠释学的一个中心动机，即诠释学应真正严肃地对待人的历史性。所以唯心主义诠释学确实对此要加以清算，尤其是贝蒂通过“意义相应原则”（Kanon der Sinentsprechung）所作的批判。可是只有果断地承认前理解概念和效果历史原则，或者发挥效果历史的意识，才可以提供一个充分的方法论基础。《新约》神学的规则概念作为一个特例在这里找到了它的合法证明。与此相应，新近的诠释学讨论也延伸到天主教神学（G·斯塔克尔〔Stachel〕，E·比塞尔〔Biser〕）^②。在文学

① 科林伍德：《思想，一篇自传》（1955年）。

② 斯塔克尔：《新诠释学》（1967年）；E·比塞尔：《神学语言理论与诠释学》（1970年）。

理论方面,类似的东西可以以“接受美学”(Rezeptionsästhetik)(R·尧斯[Jauss])这一名称为代表。可正是在这个领域,限制于方法学的语文学的抵抗却很剧烈(E·D·希尔施[Hirsch],Th·西伯姆[Seebohm])^①。

由于这个问题,法学解释学的可敬的传统赢得了新的生命。在现代法权学内这种诠释学可能只起了一个微不足道的作用,这好像是自身完善的法权学的一个永不能完全避免的污点。但无论如何我们必须看到:它是一门规范的学科,起着补充法律的教义学作用。作为这样一门学科,它执行一个本质上不可缺少的任务,因为它可以在已制定的法律的普遍性和个别事件的具体性之间弥补那无法取消的空隙——就这方面说,它是更原始和更本质的东西。对它的历史的反思^②表明:理解的解释的问题与应用的问题密不可分地联系在一起。这双重的任务自接受罗马法以来就向法律科学提出了。因为当时不仅要理解罗马法律家,而且也需要把罗马法的教义学应用于近代的文明世界^③。由此在法律科学内造成一种诠释学任务和教义学任务相当紧密的联系,好像神学担负起法律科学的任务。只要罗马法仍然保持其法律上的法权有效作用,那么罗马法的解释理论就不可能消除罗马法的历史的异化过程。1806年A·F·J·梯鲍特(Thibaut)^④对罗马法所作的解释还把下面这一点看作为理所当然的,即解释学不仅要能够依据于法律制定者的观点,而且也必

① 尧斯:《作为文艺科学对立面的文学历史》(1970年);希尔施:《解释的有效性》(1967年);西伯姆:《诠释理性批判》(1972年)。

② 参阅C·Fr·瓦尔希为C·H·埃卡德(Eckard)《法学诠释学》所写的序言(1779年)。

③ 参阅P·科夏克(Koschaker)《欧洲和罗马法》(1958年)。

④ 梯鲍特:《罗马法的逻辑解释理论》(1799年,²1806年,1967年重印版)。

须把“法律的根据”提高为真正的诠释学规则。——随着现代法律编纂学的创立,解释罗马法这一经典的首要任务在实践方面必须丢弃它的教义学方面的兴趣,并要同时成为法学史提问的组成部分。所以它可能使自己作为法学史毫无保留地适应于历史科学的方法学思想。反之法学诠释学作为一门新型的法律教义学的辅助学科被放到了法学边缘上。一切法律科学里的诠释学现象,作为《法律具体化》^①的基本问题,当然,就像神学及其持久的神话学的任务一样,保留了下来。

因此我们必须要问一下,神学和法学是否为一般诠释学作出了本质的贡献。当然神学、法律科学和历史-语文科学的固有的方法论问题是不足以展开这一问题的。因为这要取决于我们能否证明历史认识的自我见解的限制,能否给予教义学解释以一种有限的合法性^②。当然,科学的无前提性概念也与此对峙^③。从这种理由出发,我在《真理与方法》(1960年)里所进行的探究,是从一种经验范围出发,即从艺术的经验出发,这种经验在某种意义上一直必须被认为是独断的,因为它的价值要求需要绝对承认,并且不容置疑。这里理解被认为是普遍承认和同意的:“理解,这就是令我们激动的东西”(E·斯泰格[Staiger])。可是艺术科学或文艺科学的客观性(作为科学的努力,这种客观性保有它们的全部严肃性)在任何种类的艺术的或诗的经验里本是下属的东西。而在艺术的经验本身里应用却是与理解和解释根本

^① K·埃吉希(Engisch):《当代法律和法学中的具体化观念》,见海德堡科学院论文集(1953年)。

^② 参阅E·罗特哈克:《精神科学的独断思想形式和历史主义问题》(1954年)。

^③ 参阅E·斯潘格:《论科学的无前提性》,柏林科学院论文集(1929年),作者证明这一新口号是出自1870年以后的文化斗争,这当然并没有对它不受限制的普遍性产生丝毫怀疑。

不可能分开的。这对有关艺术的科学来说也可能不是没有后果的,所以在法学诠释学里有其历代沿袭下来的存在权利的应用结构必定成为重要的。即使法律史的理解和法律教义学的理解的重新相互接近(从那时开始突然出现)不能抛弃它们的差别,正如特别被贝蒂和Fr·维亚克尔(Wieacker)曾经强调的,可是整个来说一切理解具有先决条件(Voraussetzungshaftigkeit)却可能认为是已证明了。但这决没有这样的意思,即如果精神科学不能被提升到“科学”,并加入“科学的统一”,人们就必须让精神科学作为一门不精确的科学继续带着它的一切令人遗憾的缺陷苟且偷生。正相反,哲学诠释学将得出下述结果:只有理解者顺利地带进了他自己的假设,理解才是可能的。解释者创造性的贡献永远属于理解的内容本身。这倒不是使那种个人的和任意专横的主观偏见合法化,因为这里所说的事情有明确的责任界限。但是时代、文化、阶级和种族的无法取消的必然的差距总是一种给予理解以紧迫感和生命的超主观的因素。所以诠释学的问题既在新教科学中(首先在E·富克斯和G·埃贝林),又在例如文学批评中,但也在海德格尔哲学思想的继续发展中,基本上摆脱了主观的-心理学的基础,并且转向客观的、在效果历史上被调解了的意义。调解这种差距的基本东西(Gegebenheit)乃是语言,使用语言解释者(或翻译者)把被理解的东西重新表述出来。神学家如诗学家一样,完全是讲语言事件。因此在某种意义上诠释学以它自己的道路靠近了那种以新实证主义的形而上学批判为出发点的分析哲学。自从这种哲学不再坚持通过人工符号语言分析讲话方式和弄清一切讲话的意义以永远消除“语言的迷惑”以后,这种哲学就不会最终超越语言游戏里的语言作用,如维特根斯坦的《哲学研究》所曾表明的。K·O·阿佩尔曾正确地强调说,留传下来的东西的连续性通过语言游戏的概念只

能不连续地加以描述^①。如果诠释学通过对理解条件(前理解、问题的前行性、每句话的动机史)的反思去克服那种基于所与这一概念的实证主义的幼稚想法,那么它同时就表现了一种对实证主义方法观点的批判。在这里它在多大程度上遵循先验理论的模式,或者宁可说遵循历史辩证法的方案,这是有争论的^②。

无论如何,诠释学有它自己独特的研究对象。尽管它有形式普遍性,但它不能合法地归入逻辑。它不仅就每句话的逻辑值理解每句话,而且还把它理解为答复。由于它一定可以得到每句话由其动机史所表现出的意义,所以它就能超出了逻辑上可理解的说话内容。诠释学在黑格尔的精神辩证法里就已经是基础了,后来被克罗齐、科林伍德和其他人再次提出,并且被 H·利普(Lipp)根据胡塞尔意向性学说建立的《诠释学逻辑》以现象学方式加以论证。在英国 J·L·奥斯汀在同一个方向上继续发展后期维特根斯坦的转变。——诠释学与修辞学的关系非常紧密,修辞学同它一样都具有 *eikós*, 即可信的论证。修辞学的传统(这在德国,尤其在 18 世纪基本上被中断了)和诠释学的传统一样曾经以一种不可理解的方式在美学领域内实际起作用, K·多克霍恩(Dockhom)首先指出了这一点^③。因此对于现代数理逻辑垄断一切的要求的反抗,也从修辞学和论辩的合理性方面开始表现了出来,如 Ch·佩尔曼(Perelman)和他的学派所作的那样^④。

① 阿佩尔:《维特根斯坦和理解问题》,载《神学院杂志》1966年第63期第49—87页。

② 参阅加达默尔纪念文集《诠释学和辩证法》(1970年)中的论文以及最近出版的加达默尔《真理与方法》(1972年)第3版后记。

③ K·多克霍恩:《对 H·-G·加达默尔(真理与方法)一书的评论》,格廷根学报 1966年第218期。

④ 参阅《哲学、修辞学和论证问题》,M·纳汤森和 H·W·约翰斯通主编(1965年)。

但在这之后诠释学问题还有一个更广泛方面,即语言在诠释学领域内所占据的中心位置。因为语言不仅是一种传达的工具——在“象征形式”(卡西尔)的世界内——而且也与在交往活动中实现自身的理性的潜在的公共性(Gemeinsamkeit)有一种特别的关系,如R·赫尼希斯瓦尔德(Hönigswald)所已经强调过的。诠释学向度的普遍性就是以此为依据。这种普遍性在奥古斯丁和托马斯的意义学说里就已经有了,这两人认为必须通过事实的意义超出符号(语词)的意义,因而证明了超越文字意义的合理性。当然,今天的诠释学将不能简单地跟随这种超越,决不使新的寓意法登上宝座。因为这里已经预先假设了一种上帝用以与我们讲话的上帝创世的语言。但是我们不能不考虑到,“意义”不仅已经走进了讲话和著作里,而且也走进了一切人的创作活动中,而诠释学的任务就是读出这种意义。不仅艺术的语言提出了合法理解的要求,而且一般来说,每一种人类文化的创作形式都提出了这一要求。确实,问题还会继续扩大。因为有什么不属于我们用语言作出的世界定向(Weltorientierung)呢?人类对世界的一切认识都是靠语言媒介的。第一次的世界定向是在学习讲话中完成的。但是还不仅如此,我们的“在世-存在”的语言性最终是表达全部经验范围。亚里士多德表述的和F·培根所发展的归纳逻辑^①,可能不满足于只作为一种关于经验的逻辑理论,它需要修正^②。——事实接近于语言表达世界在归纳法那里表现最为明显。一切经验都是在持久的、加深我们对世界认识的交往过程中发生的,经验本身是一种比博艾克刻画语文学者事业的公式更加深刻和更

①② 亚里士多德《后分析篇》第2章第19节;F·培根《新工具》第2卷第1页以下;K·R·波普尔:《研究的逻辑》(1966年)。

加普遍意义上的对已认识东西的认识。因为我们生活于其中的传统,并不是仅仅由原文和文物构成的、传达语言所表达的或历史文献所证明的意义的所谓的文化传统。正相反,经常提供(即“流传”)给我们的乃是一个作为开放的整体在交往活动中经验着的世界本身。凡是世界被经验了、陌生不熟悉的东西被抛弃了的地方,凡是产生了明白易懂、理解领会和通晓掌握的地方,并且最后,凡是成功地把一切科学认识都综合为个别人对个别事物的知识的地方,诠释学的努力就取得了成功。

所以诠释学这一向度特别关系着已经历了数千年的哲学概念的工作。因为哲学中创造的和留传下来的概念词汇并不是标志某种明确意义的固定标号和记号,而是在人类通过语言而形成的解释世界的交往活动中产生的。这些概念词汇将被这种交往活动继续向前推进、发生变化和日益丰富,进入掩盖着旧关系的新的关系里,沉落到半无思想状态,并又在新的怀疑思想里重新活跃起来。所以一切哲学的概念工作都以一种诠释学向度为基础,这种向度目前人们是以一个不甚精确的词“概念史”来标志的。这种方向不是那种不讲事实只讲我们所使用的理解手段的第二位的努力,而是我们概念的使用过程本身中的批判因素。那些要求独断的和单义的定义的外行们的狂怒,以及对语义学的片面的认识论的单义性幻想,都未认清语言究竟是什么,未认识到概念的语言是不能被发明、被任意改变、任意使用和任意丢弃的,而是从我们用以进行思想活动的因素中产生出来的。这种活生生的思想和讲话之流的僵固的外壳,只有在人造的专门术语里才能遇到。但是,这种专门术语也还是被我们用讲话所进行的交往活动采用了,而理解和赞同正是在交往活动中才

得以建立。^①

诠释学问题在社会科学的逻辑这一领域里得到了一个新的刺激。因为马克思主义的振奋人心的意识形态批判也与诠释学对社会科学中存在的朴素客观主义的批判相一致(哈贝马斯;也可参阅H·阿尔贝特的激烈的争辩^②),虽然意识形态批判批驳诠释学的普遍性要求为“唯心主义的”,并使用心理分析的模式,以便使对法权理解诠释学的社会批判要求合法化:自由无拘束的理性的讨论应当“治愈”错误的社会意识,犹如心理疗法的对话将病人引回到对话共同体中一样。事实上通过对话而得到的康愈是一种突出的诠释学现象,利科尔和J·拉康(Lacan)^③首先重新讨论了这种现象的理论基础。但是精神疾病和社会疾病之间这种类推的有效范围却是值得怀疑的^④。

诠释学的普遍性依赖于,诠释学的理论的先验的性质在多大程度上被限制在它在科学内部的效用,或者它是否证明了感觉通性(sensus communis)的原则,因而证明了将一切科学的应用统一在实践意识中的方式。诠释学在作如此普遍的理解之后又接近了实践哲学。在德国先验哲学的传统中间重新恢复这种实践哲学,已通过J·里特(Ritter)及其学派的工作开始了。哲学诠释学本身就已意识到这一点^⑤。关于实践的理论显然是理

① 参阅加达默尔《哲学概念历史和哲学语言》,载北莱因威斯特伐伦州研究工作联合会会刊170(1971年)。

② J·哈贝马斯:《社会科学逻辑》(1967年);《诠释学与意识形态批判》(1971年);H·阿尔伯特:《构造和批判》(1972年)。

③ P·利科尔:《论解释,弗洛伊德研究》(1965年,德文版1969年);拉康《著作集》(1966年)。

④ 参阅哈贝马斯上引书(见注②)《诠释学与意识形态批判》(1971年)。

⑤ 参阅里特《形而上学和政治》(1969年)以及M·里德尔(Riedel)编辑的《恢复实践哲学》第1.2卷(1972/74年)。

论,而不是实践,但是关于实践的理论也不是一门“技术”或一种使社会实践科学化的工作:这就是真理,面对现代的科学概念,捍卫这些真理乃是哲学诠释学的一项最重要的任务。^①

^① 加达默尔:《理论、技术、实践》,见《新人类学》卷(1972年)导言。

第3版后记

(1972年)

当我于1959年底写完本书的时候,对于本书是否已经“过时”还很不清楚,也就是说,不知道本书对传统历史思想所作的清算是否已算是一种多余的工作。一种同历史性相敌对的新的技术性浪潮的迹象正在扩展。与此相应,对盎格鲁撒克逊的科学理论和分析哲学的接受与日俱增。最后,社会科学,主要是社会心理学和社会语言学所出现的新高涨也并没有为浪漫主义精神科学的人文主义传统预示美好的前景。但这乃是我的研究借以出发的传统。它勾勒了我理论研究的经验基础——虽说并非我理论研究的界限和目标。然而,即使在古典历史精神科学内部也不可否认地存在着一种转向统计学和形式化这种新的方法手段的风格转变,以致研究需要科学规划和技术组织的要求不容忽视。因接受美国和英国的方法和立场而促成的新的“实证主义的”自我确信已经出现。

如果有人因本书的书名《真理与方法》而抱怨说这里忽视了现代科学的方法严格性,那末这显然是一种浅薄的误解。诠释学所做的是完全不同的工作,但它同最严格的科学学习行决不对立。任何有创见的研究者都不可能从根本上怀疑这一看法,即,虽说科学的方法纯洁性是不可或缺的,但是与仅仅应用习惯的方法相比,倒是对新方法的寻求——它的动力是研究者的创造性想象——更构成一切研究的本质。这一点并非仅仅适用于所

谓精神科学的领域。

此外,在《真理与方法》中所进行的诠释学反思也完全不是一种概念游戏。这种诠释学反思完全是从科学的具体实践中产生出来,它对于方法的思考,亦即对于可控制的过程和证伪性都是不言而喻的。此外,这种诠释学反思也总是由科学实践得到证明。如果有人想确定我的工作在本世纪哲学中的地位,那他就必须从以下这点出发,即我力图在哲学和科学之间进行调解,尤其是试图在科学经验的广阔领域——虽说我对这些领域只有概略的了解——创造性地继续扩展马丁·海德格尔所提出的根本问题,这些问题对我具有决定性的影响。当然,这样做需要越过科学理论方法论的有限的兴趣域。但这是否可能成为一种对哲学思考的诘难?因为这种诠释学反思并不把科学研究视为自身目的,而是用它的哲学提问使科学在整个人类生活中的条件和界限成为主题。在科学日益强烈地渗入社会实践的时代,只有当科学不隐瞒它的界限和它自由空间的条件性时才能恰当地行使它的社会功能。对于一个对科学的信念业已达到迷信的时代,这只有从哲学方面才能解释清楚。以此为根据,真理和方法之间的对峙就具有一种不可消除的现实性。

哲学诠释学就以这种方式加入了我们这个世纪的一种哲学运动中,这种哲学运动旨在克服片面指向科学事实的倾向,而这种倾向对于新康德主义和当时的实证主义都是不言而喻的。然而诠释学也具有科学理论的重要性,因为它通过诠释学反思而在科学内部发现了真理的条件性,这种条件性并不存在于研究的逻辑之中,而是先于它而存在的。这点尤其见于所谓的精神科学领域(虽说并非唯有在这个领域中),同精神科学这个概念等价的英语词“moral sciences”(道德科学)已经指明,这种科学是

把认识者自身必然隶属的东西作为对象的。

II 451 在某种最终的意义上甚至可以说这也适用于“正确的”科学。但依我看来这里作些区别也是必要的。如果说在现代微观物理学中观察者不可能从测量的结果中排除掉,并且必然会出现在微观物理学的测量结果的表述中,那末它就具有一种可以用数学公式表述的精确可陈述的意义。如果说研究者在现代行为研究中发现了能从种族发生史的遗传规定性角度规定他自身行为的结构,那末他就可以说学到了某些关于自身的知识,但这正是因为他用其他的眼光来观察而不是用他的“实践”和自我意识的眼光来观察,而且他既不屈服于赞誉的激情也不顺从对人的贬低。如果与此相反,每一个历史学家自己的立场总是在其认识和评价中清楚可见,那末这种论断并不是对其科学性的反驳。它根本没有说历史学家是否因其自身立场的限制而误入歧途,从而错误地理解和评价流传物,也没有说是否会因为历史学家立场的优先选择(这使他能直接在时间历史经验中观察到相似处)而使他能够把至今尚未被观察到的东西显露出来。这里我们就处在一种诠释学问题的中心——但这决不是说它不再是人们用以判断真伪、消除错误、获得知识的科学方法手段。这在“道德”科学和“正确的”科学中决无二致。

在经验的社会科学中情况也相同。很明显,这里也有一种“前理解”在指导着它的探讨。它所涉及的是高度发展了的社会体系,这种社会体系使历史地形成而又不可能在科学上证明的规范发生作用。它所表现的不仅是对象,而且也表现了具有方法工作的经验科学合理化的范围。在绝大多数情况下,社会科学研究对象的获得总是由于进入了现存社会的功能联系之中,或是通过同现存占统治地位的社会关系作对的意识形态批判。

毋庸置疑,科学研究在这里同样也会导致对社会生活的局部联系相应的科学统治——但同样不可否认的是,它也会被引诱到把其结果外推到更为复杂的联系。这种引诱是很容易发生的。使得对社会生活的合理控制得以可能的事实根据同样也是不确定的——同社会科学相迎合的有一种信仰需要,这种需要严格地吸引住社会科学并远远超出社会科学的界限。我们可以以一个古典的例子来作解释,即J·St·穆勒为了在社会科学中使用归纳逻辑而提出的例子,亦即气象学。不仅通过现代数据处理和加工而获得的长期的、对更广大空间有效的天气预测至今只具有很小的确定性——就算我们对天气过程有了完全的控制,或者更正确地说,我们支配了大量的数据并从而能作出一种确定的预告(这从根本上说来并不缺乏),与此同时总会出现新的疑难。对过程进行科学控制的本质就在于,使这种过程能服务于任何的目的。这就意味着将会产生出制造气候的问题、影响天气的问题,并且由此会产生经济-社会利益的斗争,我们对这种斗争从现在的预测学角度只具有很少的最初印象,例如有些利益集团有时会试图影响周末的天气预报。在向社会科学的转变中,社会过程的“可控制性”也必然会转入社会工程师的“意识”这种意识本想成为“科学的”意识但却根本不可能否认自己的社会合作关系。这里存在着一种源自经验社会科学之社会作用的特殊疑难:一方面存在着把经验-合理的研究成果匆忙地外推到复杂情况的倾向,以便能达到科学的、有计划的行动——另一方面,社会成员对科学施加的利益压力也在产生着影响,以便按他们的意思去影响社会过程。

II 452

绝对设置“科学”的理想确实有一种强烈的魅力,而这种魅力又总是使人认为诠释学反思是站不住脚的。由方法思想所导致的观点限制对研究者说来似乎很难被识破的。研究者总

是指向他研究过程的方法正确性,但也就是说,他离开了反思这个相反的方向。只要他在维护他的方法意识,那末尽管他实际上反思地进行着研究,他仍然不会使他的这种反思得到系统的意识。一种把自己理解为科学方法论的科学哲学、一种决不接受它不能通过反复试验过程而确认为有意义的观点的科学哲学决不会意识到,正是通过这种确认就使它自己处于这种科学之外了。

II 453

因此,从根本上说来,同科学哲学进行哲学对话是永远不可能成功的。阿多尔诺^[334]与波普尔^[335]以及哈贝马斯与阿尔伯特^[336]的争论很清楚地表明了这一点。^①^[337]科学理论的经验主义通过把“批判的合理性”提升为真理的绝对尺度的做法,就会把诠释学反思完全合乎逻辑地视为神学的蒙昧主义。^②

所幸的是在下面这一点上还存在着一致意见,即只存在一种惟一的“研究逻辑”,但这种逻辑并不是万能的,因为选定重要的问题并把它们列为研究课题的选择观并不能从研究的逻辑中获得。值得注意的是,科学理论为着合理化起见而沉湎于一种完全的非理性主义,并把通过哲学反思系统组织这种实际认识观的做法斥为不正确,它甚至指责持这种做法的哲学说,它使自己的论断不受经验的影响。科学理论没有认识到,正是它自己促进了一种充满灾难性的对经验的反对,例如,它使自己不受到健全的人类理解和生活经验的影响。当对局部联系的科学控制近于非批判的运用时,情况就是如此。例如,期待由专家们来为政治上的决策负责。按照哈贝马斯的分析,波普尔和阿多尔诺

① [T·W·阿多尔诺(和他人共同编辑出版):《德国社会学中的实证主义争论》,新维德,1969年。]

② 汉斯·阿尔伯特《论实践理性》,1968年,第1版。

之间的争论有些不尽人意之处。虽说我同意哈贝马斯的观点,即诠释学的前理解总是起着作用因而需要反思的阐明。但我是在以下这点上同“批判的合理性”站在一边的,即我认为完全的澄清只是一种幻想。

鉴于这种情况,在此需要重新讨论两个问题:诠释学反思对于科学方法论究竟意味着什么?以及面对理解的传统规定性如何担负起思想的批判这一职责?

真理和方法之间对立的尖锐化在我的研究中具有一种论战的意义。正如笛卡尔所承认,使一件被歪曲的事物重新恢复正确的特定结构在于,人们必须矫枉过正。然而被歪曲的是事物——而并非作为其反思自我意识的科学方法论。在我看来,这从我描绘的后黑格尔主义的历史学和诠释学中得到足够清楚的表明。如果有人——E·贝蒂的追随者总是这样^①——担心我所提出的诠释学反思会使科学客观性烟消云散,那只是一种天真的误解。我认为阿佩尔^[338]、哈贝马斯^②和“批判的合理性”的代表在这里同样盲目。他们全都搞错了我的分析的反思要求,并且搞错了我试图作为一切理解的结构要素加以揭示的应用的意义。他们深深地囿于科学理论的方法论主义之中,因此他们总是注意着规则及规则的运用。他们没有认识到,对实践的反思并不是技术。

II 454

我所进行反思的对象是科学本身的过程及其客观性的限制,这种限制可以在科学过程本身中观察到(但没有被接受)。

① 我已经在“诠释学与历史主义”(我的著作集,第2卷,第387页以下)一文中探讨了贝蒂富有成果,但却由于热烈的争论而弄错了方向的研究。

② 参阅阿佩尔、哈贝马斯以及其他人在哈贝马斯编辑出版的文集《诠释学和意识形态批判》(1971年)中所写的文章及我在那本文集中的答辩,第283—317页。[见我的著作集,第2卷,第251页以下。]

承认这种限制的创造性意义,例如创造性的前见形式,在我看来无非是一种科学正直性的要求,而哲学家必须担保这种科学正直性。对于使人们意识到这一点的哲学怎么可以说它鼓励人们在科学中非批判和主观地进行工作呢?如果有人倒过来期待从数学逻辑中发展逻辑思维,或者从自命为“研究逻辑”的批判理性主义的科学理论中发展科学研究,那末在我看来同样是荒唐的。理论的逻辑如同科学的哲学一样只能满足一种哲学的证明需要,它同科学实践相比只是次要的。在自然科学和精神科学之间存在的所有区别中,实际上只有科学批判方法论的内在有效性才是无争议的。即使极端的批判理性主义者也不会否认,科学方法论的运用要以确定的因素为前提,这种确定的因素涉及到论题的选择以及探究的立场。

依在我看来在科学方法论方面所产生混乱的最后根据是实践概念的衰亡。实践概念在科学时代以及科学确定性理想的时代失去了它的合法性。因为自从科学把它的目标放在对自然和历史事件的因果因素进行抽象分析以来,它就把实践仅仅当作科学的应用。但这乃是一种根本不需要解释才能的“实践”。于是,技术概念就取代了实践概念,换句话说:专家的判断能力就取代了政治的理性。

正如我们所见,这里所提的问题并不仅仅是诠释学在科学
II 455 中的作用,而是人在现代科学时代中的自我理解。哲学史为这个现实问题准备好的最重要的教导之一就在于,实践以及由实践所阐明和指导的知识,即被亚里士多德称为 *Phronesis* 的实际聪明或智慧在亚里士多德的伦理学和政治学中所起的作用。《尼各马可伦理学》第6卷是引导我们进入这个已被湮没的问题的最好向导。我想请大家就此问题参阅一本最近的著作,即我的“作为实践哲学的诠释学”一文,它收在由M·里德尔主编的

文集《实践哲学的复兴》一书中。^①从哲学角度看,从亚里士多德直到19世纪初的实践(以及政治)哲学传统这个大背景上所表现出的即是实践对认识表现了一种独立的贡献。具体的特殊性在这里不仅是出发点,而且是一直规定着普遍性内容的因素。

我们对这个问题是以康德在《判断力批判》中赋予它的那种形式去认识的。康德在该书中区别了把个别归置于一般之中的规定判断力和为既存的个别寻找一个一般概念的反思判断力。正如我所认为的,黑格尔曾经有效地指出,对判断力这两种功能所作的区别只是一种纯粹的抽象,而判断力实际上总是兼具这两种功能。我们把个别归置于其中的一般正是通过这种归置而对自身进行着规定。因此,一条法律的法学意义是通过案例才得到规定,而规范的普遍性从根本上说也是通过具体的事例才得到规定。众所周知,亚里士多德走得更远,他甚至从这种根据出发把柏拉图的善的理念解释为空洞的,如果人们真的必须把善的理念认作最高普遍性的存在物,那末亚里士多德这一解释确实是正确的。^②

依靠实践哲学传统能帮助我们用这种方式免受近代科学概念的技术自我理解观的影响。但这并不是我的研究的全部哲学目的。在我们所处的诠释学谈话中,我若有所失地感到应该追

II 456

随这种哲学目的。我于数十年前从主观的“游戏动力”(席勒)领域得来并用作“审美区分”批判的游戏概念蕴含着一个本体论问

① 《实践哲学的复兴》,1972年[现收入我的著作集第4卷]。

② 关于这点我可以引证我的论文“Amicus Plato magis amica veritas”(柏拉图的朋友超过友好的真),见新版《柏拉图的辩证伦理学》附录,1968年,以及“柏拉图未写出的辩证法”一文,载《短篇著作集》第3卷,《观念和语言》,1971年。[现收入我的著作集,第6卷,第71—89页,以及第129—153页。也可参阅我在海德堡科学院发表的论文“柏拉图和亚里士多德之间善的理念”,海德堡,1978年,现收入我的著作集,第7卷。]

题。因为在这个概念中糅合了事件和理解的相互游戏以及我们世界经验的语言游戏,正如维特根斯坦为了批判形而上学所强调的。如果有人不加置疑地接受语言工具化的前提,那末我的观点对他就只能表现为一种语言的“本体化”。其实这只是诠释学经验向我们提出的一个哲学问题:发现存在于“技术的”科学概念之中的本体论含义并使诠释学经验得到其理论的承认。在这个方向上必须先进行一种哲学的谈话,这不是为了复活柏拉图主义——而是为了重新恢复同柏拉图的谈话,这种谈话将追问到已经固定了的形而上学概念之后并直抵其尚未被认识的永生。正如维尔(Wiehl)所正确地认识到的那样,怀特海的“柏拉图脚注”可以在这方面变得很重要(参见维尔为怀特海《思想的历险》德文版所写的导言)。不管怎样,我的意图则是,把哲学诠释学的领域同柏拉图的——但不是黑格尔的——辩证法联系起来。我的《短篇著作集》第3卷的标题已经表明了它所讨论的内容:观念和语言。现代语言研究的确值得我们尊重,但是近代科学的技术自我确信却封闭了它的诠释学度向以及其中所存在的哲学任务。

关于诠释学探究所包括的哲学问题的范围,那本由我编著的文集《诠释学和辩证法》(1970年)通过其中各篇文章在各个领域的展开对此提供了很好的介绍。但目前在诠释学方法论这一特殊领域中哲学诠释学已成为经常的谈话对象。

关于诠释学的谈话首先分布在四个学科领域,即法学诠释学、神学诠释学、文学理论和社会科学的逻辑。在那些逐渐地变得浩如烟海的文献内部让我只举出一些著作,即那些与我自己的研究具有明显联系的著作。在法学诠释学中有以下著作:

弗朗茨·维亚克尔:《解释问题》(《美茵茨大学谈话录》,第5页以下);

弗里茨·里特纳(Rittner):《理解和解释》,弗赖堡迪斯大学,14(1967年);

约瑟夫·埃塞尔(Josef Esser):《法律判决中的前理解和方法》(1970年); II 457

约金姆·胡斯卡(Joachim Hruschka):“法律本文的理解”,《慕尼黑大学文集》,法学系卷,第22期,1972年。

在神学诠释学领域中除上面提到的研究者,我还要提出以下新的著作:

古恩特·斯塔克尔(Günter Stachel):《新诠释学》(1967年);

恩斯特·富克斯:《马堡诠释学》(1968年);

欧根·比塞尔(Eugen Biser):《神学语言理论和诠释学》(1970年);

格哈德·埃贝林:《神学语言学导论》(1971年)。

在文学理论中,继贝蒂之后首先应该提到希尔施的著作《解释的有效性》(1967年)以及另外一系列极其强调文学解释理论中的方法问题的著作。可参见S·W·施密特-柯瓦切克(Schmied-Kowarzik)《历史科学和历史性》,载《维也纳哲学、心理学、教育学杂志》第8期(1966年)第133页以下;D·贝纳(Benner)《论历史学科学理论的立场》,载《维也纳哲学年鉴》2(1969年),第52页以下。我在托马斯·西伯姆(Thomas Seeböhm)《诠释学理性批判》(1972年)一书中发现了对于解释过程之方法的绝妙分析,他把所与整体性的思辨概念归到哲学诠释学的名下,从而避开了哲学诠释学的要求。

其他著作还有,H·罗伯特·尧斯:《挑衅的文学史》(1970年)和《审美经验与文学诠释学》(1979年),列奥·波尔曼(Léo Pollmann):《文学理论》(1971年),哈特(Harth):《语文学和实践哲学》(1970年)。

诠释学在社会科学中的意义首先是由J·哈贝马斯作了批判的评价。参见他的报告“论社会科学的逻辑”,载《哲学评论》副刊,以及舒坎伯出版社“理论”丛书中的文集《诠释学和意识形态批判》。

同样重要的是《闭联集》杂志发表的法兰克福批判理论同诠释学争论的专刊。卡尔-弗里德里希·格鲁德(Karl-Friedrich Gründer)在1970年历史学家年会上所作的讲演对历史科学的一般问题作了很好的概括[*Saeculum*/22(1971),第101页以下]。

还是让我们回到科学理论问题上来吧。重要性问题并非仅限于精神科学领域。自然科学中所谓的事实并不是指随意测量的数值,而是表现为对某个问题的回答,表现为对某种假设的证明或反驳的测量结果。即使是为了衡量某种数值而进行的试验也不是由于它最精确地按全部技术规则进行而获得合法性。它只是通过研究所处的境况(Forschungskontext)方才获得它的合法性。因此,一切科学都包括着诠释学的因素。正如不可能存在抽象孤立意义上的历史问题或历史事实一样,在自然科学领域中的情况也是如此。但这决不意味着由于这种可能性科学方法的合理性就会受到限制。“假设的提出和证明”这一公式在一切研究中都存在,它也同样存在于精神科学之中,甚至也存在于语文学之中——当然也存在着以下的危险,即有人会把科学方法的合理性当作所“认识”东西之意义的足够证明。

一旦我们承认了重要性问题,就再也不可能停留在马克斯·韦伯^[339]所提出的价值自由的口号上了。盲目的法律哲学观不可能满足马克斯·韦伯所说的最后目标。于是方法的理性主义就在此终结于一种粗糙的非理性主义。如果把它同所谓的存在哲学相联系,那么事情就从根本上被颠倒了。其实正好相反。雅斯贝斯^[340]的存在阐明(Existenzerhellung)概念所指的,正

是要使终极决定经受一种理性的阐明——否则他不会认为“理性和存在”是不可分的，——海德格尔则得出了更为彻底的结论，即用价值和事实的区分来解释本体论的困境并消除掉独断论的“事实”概念。然而在自然科学中价值问题却不起作用。虽说自然科学在其特有的研究联系中(如我所提到的)屈从于可以诠释学加以解释的联系，但它并未由此超越其方法的职权范围。至多只会在惟一的一点上提出一个类似的问题，即自然科学在其科学的探究中是否真的完全独立于研究者作为研究者生活于其中的语言世界观，尤其是它是否独立于自己母语的語言世界框架。^①但从另外的意义上又可以说诠释学总是在这里起着作用。就算我们可以通过一种规范化的科学语言把源自母语的次重音过滤掉，但总还是存在着把科学知识“翻译”成共同语言的问题，自然科学正是通过这种翻译才得到它的交往普遍性，并从而获得它的社会意义。但这并不是指研究本身，而只是指出，研究并不是“自主的”，而是处于社会环境之中。这对一切科学都适用。虽然我们并不想为“理解的”科学保留一种特别的自主性，然而我们却不能忽视，前科学的知识在这种科学中起着更为巨大的作用。当然人们也可能以斥骂这种科学的所谓知识的“非科学性”、不能经理理性检验等等而自娱，^②但与此同时人们也就承认这正是这种科学的基本状况。我们也必须提出这一异议，即人们作为非科学性中可信赖的残余而在这种科学上保留下来的前科学知识恰好构成了科学知识的特点，而且这种前科学知识远比人们通过人类联系不断理性化所能达到的甚而所想

II 459

① 维纳·海森堡总是不断地指出这个问题。

② 参见维克多·克拉夫特逻辑严密的论文“作为严格科学的历史研究”，现载于《社会科学的逻辑》，E·托庇茨编辑出版，第72—82页。

达到的东西更重要地规定了人们的实际生活和社会生活(包括推动科学的条件)。因为,难道人们真的愿意让每一个人把社会生活、政治生活以及私人和个人生活中决定性的问题交由一个专家去处理?即使是专家对于他的科学的具体运用也不是使用他的科学,而是用他的实践理性来作决定。为什么说专家的实践理性(即使他是理想的社会工程师)就比其他人多呢?

如果有人用嘲弄的口气指责诠释学科学,说它用修修补补的方式复活了亚里士多德的质的世界观,那在我看来真是暴露了真情。^①我撇开以下事实不说,即现代科学也并非总是运用量的操作方式,例如在研究形态的学科中。但我可以援引这一事实,即从我们的语言世界定向而落到我们身上的前知识(这确实是亚里士多德所谓“科学”的基础)在生活经验被同化、语言的流传物被理解以及社会生活在进行的任何地方都起着作用。这样一种前知识当然不是对于科学进行批判、审理的法庭,而且它本身也受到来自科学方面的批判反对——但它却是并永远是一切理解所必须具有的媒介。这样就为理解科学的方法特殊性打上了印记。理解科学所提的任务显然是,限制专业语言术语的构成,并且不构造特殊的语言,而是造就“共同语言的”说话方式。^②

也许我可以在这里补充一句,即使卡姆拉^[341]和洛伦兹^[342]提出的《逻辑学概论》^③要求哲学家在方法上“引入”完全可以由科学检验的陈述作为合法的概念,但它自身也总是由事先作为前提设定的语言前知识和必须批判地澄清的语言用法这一诠释

① H·阿尔伯特的论文,载《社会科学的逻辑》,第138页。

② D·哈特:《德国季刊》,1971年9月号,他在一篇扎实的论文中正确地强调了这一点。

③ W·卡姆拉,P·洛伦兹《逻辑学概论,合理说话的预备性训练》(1967年)。

学循环所补充。对建立这样一种科学语言理想当然不能有所反对,因为这种理想无疑在许多领域尤其在逻辑学和科学理论领域中作了重要的澄清,并且就它引出负有责任心的谈话而言,在哲学领域中也不该对之设置界限。黑格尔的逻辑在一种包罗一切科学的哲学主导思想下所作的一切,洛伦兹则在对“研究”的反思中寻求,并试图重新论证它的逻辑有效性。这当然是一项正当的任务。但我想辩护的是,从语言积淀的世界解释中涌流出来的知识和前知识的源泉,即使在人们认为理想的科学语言业已臻于完美时也保持着它的合法性——这也适用于“哲学”。我在我的书中说到的并尽我可能运用了的概念史解释都被卡姆拉和洛伦兹用以下的说法轻蔑地抛到一边,即传统的论坛不可能说出确定的、意义清楚的判断。实际情况却不然。然而,能够在这样的论坛面前进行辩白,也就是说:并不是发明同新的观点相适的语言,而是从生动的语言中取出合适的语言,我认为这是一个正当的要求。哲学的语言只有当它使从语词到概念和从概念到语词的通道在两个方向上都保持畅通时,它才能满足这种要求。在我看来,即使卡姆拉和洛伦兹在维护他们自己的程序时也经常求助于语言用法。当然这不是通过逐渐引进概念在方法上构造一种语言。但这也是“方法”,它能使人意识到概念语词中所存在的意蕴,并如我认的,它也是同哲学的事物研究相适合的方法。因为哲学研究事物并不仅限于对科学的程序进行反思的阐明。它也不在于从我们现代知识的多样性中得出“总和”,并把这种总和知识修饰成一种整体“科学观”。哲学必须处理的乃是我们世界经验和生活经验的整体——它决不像其他科学,而只是像我们在语言中表达出的生活经验和世界经验自身所做的那样。我绝没有宣称,这种整体性的知识表现为一种真正确实的知识而无须在思想上接受愈来愈新的批判。但我们决

II 461 不可忽视这种“知识”，不管它以什么形式表达出来——以宗教的形式或箴言的形式，以艺术品抑或哲学思想的形式。甚至于黑格尔的辩证法——我指的并不是系统地构成哲学证明的方法，而是指作为它基础的概念（这种概念声称能把握整体）向其对立面“转化”的经验^①——也属于我们人类经验内在自我解释的形式和主体间性的表现。我在本书中对这种含糊的黑格尔模式作了一种同样含糊的使用，对此现在请参阅我新出版的小册子《黑格尔的辩证法，五篇诠释学研究》，蒂宾根，1971年[扩充的第2版，1980年]，该书包括了对这种含糊性所作的详细解释，但又是一种确切的说明。

经常有人对我的研究提出以下的责难，说它的语言太不确切。我认为这不只是对一种缺陷的揭露——这种缺陷可能总是存在，而且在我看来这是同哲学的概念语言任务相适应的，即以牺牲概念的确切界限为代价从而使它能同语言世界知识的整体交织在一起，并且使它保持同整体的生动联系。这就是哲学与生俱来的“语言困境”的积极含义。在很特殊的时刻和很特殊的条件下——这种时刻和条件并不能在柏拉图、亚里士多德、埃克哈特大师^[343]、库萨的尼古拉、费希特和黑格尔那儿找到，而也许是在托马斯、休谟和康德那儿发现——这种语言困境将总是隐藏在一种匀称的概念体系之中，而唯有在考虑到思想的运动时——而且也必然在这种时刻——才会重新浮现。对此可参见我在杜塞尔多夫的演讲“概念史和哲学语言”。^②我们在哲学语

① 波普尔根本没有提出这种经验，因而他的批判所针对的“方法”概念并不适用于黑格尔，参阅“什么是辩证法？”，见《社会科学的逻辑》，E·托庇茨(Topitsch)编辑出版，第262—290页。

② 载《北莱茵河-威斯特伐伦州研究协会会刊》第170期(1971年)[现收入《短篇著作集》，第4卷，第1—16页；我的著作集，第4卷]。

言中所用的并使之达到概念精确性的语词总是蕴含着“客观语言”的含义因素,因此它总是保留着某种不合适性。然而在生动语言的每一个语词中都能听出的意义联系都同时进入到概念语词的潜在意义之中。而对于概念说来,不管怎样使用共同语言的表达,都无法达到这一点。但这对于自然科学中的概念构成却无关紧要,因为在自然科学中经验关系控制了一切概念的使用并使其对单义性的理想负有责任,从而纯粹地制订出陈述的逻辑内容。

II 462

但是,在哲学领域以及一切有前科学语言知识的前提进入认识的地方就不一样了。语言在那里具有另外的作用,它并非对所与东西作尽可能单义的指称——语言是“自身给出的”(Selbstgebend),并把这种自身给出带到交往之中。在诠释学科学中通过语言的表述并非简单地指示出一种事实情况,这种事实情况是我们用其他方式通过检验能达到认识的,相反,诠释学总是致力于使事实情况的含义如何显示出来。这就构成了对语言表达和概念构成的特殊要求,即要把事实情况得以意指某物的理解联系一起指出来。因此,一个表述所具有的引申意义并不会妨碍它的理解性(因为它并未单义地标示出它的含义),相反,它强化了自己的理解性,因为所意指的联系作为整体是在理解性中得到的。这里在语词中所构造并且唯有在语词中才表现出来的的是一个整体。

按照传统的方式人们在这里看到的乃是一种单纯风格的问题,并指出这只是修辞学范围内的一种现象,它是与通过激起情感而达到的劝说有关。或许人们也可以想到现代的美学概念。因为“自身给出”似乎是一种审美性质,它产生于语言的寓意性质。也许人们不会承认其中存在着一种认识因素。然而在我看来“逻辑的”和“审美的”这种对立是大可怀疑的,只要所涉及的

是真正的谈话而不是像洛伦兹所认为的那样涉及到对一种正统语言精巧的逻辑构造,我认为去感受在一切特殊语言要素、艺术表达等等以及日常语言之中的干扰,这并不是更为低级的逻辑任务。这就是诠释学的任务,即所谓规定语词合适性这另一极的任务。

这就把我引到了诠释学的历史。在我的研究中,对诠释学历史的研究本质上是一种准备性的、构成背景的任务,其后果则使我的表述呈现出某种片面性。这也适用于施莱尔马赫。我们在吕克出版的著作中所读到的施莱尔马赫关于诠释学的讲演,以及 H·基默尔编在海德堡科学院论文集集中的原始材料(这些材料现在附有一个详尽批评性的补遗^①),还有牵涉到与沃尔夫和阿斯特论战关系的施莱尔马赫的科学院讲演,这一切材料就其对哲学诠释学的理论重要性角度讲都无法同施莱尔马赫的辩证法讲演、尤其是其中包括的对思想和说话之联系的讨论相比拟。^②

此外,我们从狄尔泰的作品中又得到新的材料,狄尔泰描写了施莱尔马赫的哲学,尤其是相当出色地描绘了这种哲学的时代背景即费希特、诺瓦利斯、施莱格尔的哲学。M·雷德克的贡献在于,他从狄尔泰的遗稿中用详细批判的形式编辑出版了狄尔泰的《施莱尔马赫传》第2卷。^③狄尔泰对诠释学在17和18世

① H·基默尔关于 F·D·E·施莱尔马赫《诠释学》出版的说明,并有关于日期、更正和说明的附录,海德堡,1968年。

② 不幸的是,关于施莱尔马赫的辩证法尽管我们有哈尔帕(Halpern)和奥德布莱希特(Odebrecht)的本子,但尚无满意的版本。因此约拿斯(Jonas)的版本仍是完全不可缺少的。我们急切地希望这个缺陷能够得到弥补,尤其是在编辑方面因其与尚未得到的关于黑格尔演讲录的批判性版本具有类似之处,因而对它表现出巨大的兴趣。

③ 参见狄尔泰《施莱尔马赫传》第2卷,1和2,柏林1966年版。

纪的前历史所作著名的、但迄今未为人知的描述只是在该书中才首次问世(众所周知的1900年科学院院刊对此只作了一个概述)。该书在来源研究的彻底性、一般历史背景和详尽的描述诸方面都使其他著作——不仅我自己千辛万苦写出的小文章^①，而且也包括约金姆·瓦赫(Joachim Wach)著名的典范著作^②——显得相形见绌。

自从卢茨·盖尔德塞策(Lutz Geldsetzer)重印了一系列诠释学的新材料之后^③，我们就可以用另外的方式来讲授以往的诠释学历史。除了迈耶(Meier)之外还有一个出自弗兰西斯(Flacius)、卓越的梯鲍特(Thibaut)(他的东西如今已很容易阅读)以及其他一些人——例如受到我高度重视的克拉顿尼乌斯等——的重要的理论阶段。盖尔德塞策对这些新材料加上非常仔细、令人叹为观止的博学的导言。当然，狄尔泰的重点和盖尔德塞策在导言中所强调的重点与我自己根据重要的例证、尤其是关于斯宾诺莎和克拉顿尼乌斯的例证而提出的重点是非常不相同的。

II 464

在最近关于施莱尔马赫的研究中也有类似情况，尤其是H·基默尔、H·帕茨(Palsch)^④的文章和G·瓦蒂莫(Vattimo)的书。^⑤也许我把施莱尔马赫心理学(技术)解释的倾向同语法-语言解释的对立划分得过于明显。^⑥但不管怎样这点总是他最有

① [目前可参阅我和G·伯姆(Boehm)编辑出版的《哲学诠释学讲演》，法兰克福，1976年。]

② [J·瓦赫：《理解，19世纪诠释学理论史的基本特征》，3卷本，蒂宾根，1926年重印本，希尔德斯海姆，1966年。]

③ 《哲学文献：诠释学丛书》，1至4卷，杜塞尔多夫，1965年。

④ H·帕茨：《神学和教会》杂志，1966年，第434—472页。

⑤ G·瓦蒂莫：《施莱尔马赫是解释哲学家》，米兰诺，1968年。

⑥ [对此参阅M·弗兰克(Frank)的著作《个体的一般，施莱尔马赫的本文结构和本文解释》，法兰克福，1977年。]

特点的贡献,而且也正是心理学解释才构成了他的学派。对此我可以根据赫尔曼·施泰因塔尔(Hermann Steinthal)的例证以及狄尔泰对施莱尔马赫的追随来释除大家的怀疑。

威廉·狄尔泰在我研究的问题中所占的重要地位,以及我对他那种一方面站在本世纪的归纳逻辑上而另一方面又维护浪漫主义-唯心主义遗产(对于后期狄尔泰来说,这种遗产不仅包括施莱尔马赫,而且也包括青年黑格尔)的摇摆不定态度的强调都是由我自己研究立场的理论目的所决定的。在这里新的研究重点是值得注意的。彼得·克劳塞(Peter Krausser)从相反的目的追随狄尔泰广阔的科学兴趣并以他的遗稿为材料展示了这些兴趣的某些方面。^①克劳塞借以表现狄尔泰这些兴趣的重点当然只会在那些通过狄尔泰在本世纪20年代的后期活动才开始认识狄尔泰的一代人中产生影响。对于那些早期强调狄尔泰对于历史性和把精神科学奠基于自己理论目的上的兴趣的人们,比如对米施、克罗图伊森(Groethuysen)、斯潘格(Spranger)以及雅斯贝斯和海德格尔来说,则认为狄尔泰积极地参与了他那时代的自然科学,尤其是那时代的人类学和心理学,这是不言而喻的。克劳塞用一种几乎是控制论分析的手段发展了狄尔泰的结构理论,从而使精神科学的基础完全遵照自然科学的模式,并且自然是以一种极为模糊的数据为根据,以致每一个控制论者都会对之划十字的。

M·里德尔对狄尔泰关于历史理性的批判(尤其是由布雷斯劳时代的著作所证明)所表示的兴趣要远甚于他对后期狄尔泰的兴趣,虽说他在重印的《精神科学中历史世界的建立》中展示了后期狄尔泰的著作。^②他给予狄尔泰的精神科学兴趣以一

① 《狄尔泰对有限理性的批判》(1970年)。

② 舒坎伯出版社(1970年)。

种有趣的社会批判重点,并认为狄尔泰的真正关键乃在于他的科学理论探究,因此在他看来,人们把狄尔泰作为生命哲学辩护人而谴责他的非理性主义就显得纯属误解。这样,由我提出的狄尔泰立场的摇摆性,即他在科学理论和生命哲学之间的不定性就以对立的意義清楚表达出来:在这些作者的眼中,解放性的解释不仅是狄尔泰身上最深层、最强烈的动力,而且说也奇怪,也是他身上最有创造性的动力。^①

对我哲学诠释学概论最重要的异议是,我徒然地要从一切理解和一切相互理解(Verständigung)的语言束缚性中推断出认可(Einverständnisse)的基本意义并由此为着有利于现存的关系而证明社会前见乃是正当的。然而,相互理解唯有在原始认可的基础上才可能成功,而且理解和解释的任务也决不能描述成好像诠释学必须克服流传下来的本文显然的不可理解性,甚或克服由于误解而造成的谬论,这些看法都是正确的并且在我看来乃是真正的观点。它们对我来说是正确的,这既不是在早期临时诠释学的意义上——因为这种诠释学并不对其他的前提进行反思,也不是在施莱尔马赫和浪漫主义的传统决裂的意义上——因为对施莱尔马赫和浪漫主义者说来,在一切理解中唯有误解是首要的。一切语言的相互理解并非仅以对词义和所说语言之规则的认可为前提。相反,在一切能够被有意义地讨论的东西中,倒是鉴于“事物”许多东西是无可争议的。我对这一点的坚持也许会造成一种保守的倾向,并为诠释学反思隐瞒了它真正的、批判-解放的任务。

这里涉及的显然是关键点。对这个问题的讨论首先是在作为“批判理论”继承者的哈贝马斯和由我为另一方之间进行

① [关于最近的狄尔泰研究请参阅我的著作集第3卷中的论文。]

的。^①双方似乎都同意有某些最终的、几乎未加以控制的前提在起作用——虽然在一方，在哈贝马斯及许多追随古老的启蒙运动口号——即要通过思想和反思消解掉陈腐的偏见并扬弃掉社会特权——的人那边，相信“无约束的对话”(denzwangsfreien Dialog)。哈贝马斯在这里提出了“非事实认可”(das kontrafaktische Einverständnis)的基本前提。而在我这边则相反，是深深的怀疑，即我对幻想的自我过高评价抱有的怀疑，这种自我过高评价自以为能够衡量哲学思想在社会现实中的作用——换句话说：我反对同人类情感的感情动力相对理性作不现实的过高估价。如果说我对于诠释学和意识形态批判之间的争论不带着修辞学所起的重大作用就不可能思考，那末这并不是文学上的偶然事件，而是对一种系统整体深思熟虑的勾勒。马克思、毛[泽东]和马尔库塞^[344]——人们可以在今天的墙报上发现他们被这样地列在一起——之所以广为人知确实并不是由于“合理的无约束的谈话”……

把诠释学实践及学科同一门可学的纯技术(不管它叫作社会技术抑或批判方法)相区别之点在于，在诠释学实践中总有一种效果历史的因素在共同影响着理解者的意识。这里存在着一种根本的转折，即被理解的东西总是发展一种有助于形成新信念的信念力。我并不否认，当我们想理解的时候必须努力同自己的意见保持距离。谁想理解，谁就不该对他理解的对象先持赞同态度。但我认为，诠释学经验告诉我们，这种批判性的努力总是仅仅在有限的范围内才产生作用。我们所理解的对象也总是在为自己说话。向一切理解性开放的诠释学宇宙的全部财产

① [参阅文集《诠释学和意识形态批判》以及我的著作集第2卷第4部分“续编”里的文章。]

就建筑在这个基础上。诠释学宇宙既然把其整个活动范围都投入游戏,从而也强迫理解者把自己的前见置入游戏。这就是从实践并且唯有从实践才能使人得到的反思的好处。语文学家的经验世界以及我高度注意的他们那种“趋向本文的存在”(Sein zum Texte)实际上对于同人类实践整体交织在一起的诠释学经验说来只是一个片断和一种方法上的解释地域。虽说在这中间对写成东西的理解具有特别的重要性,但它只是一种后来的并因而是派生的现象。诠释学经验实际上就同理性生物的谈话预备状况(Gesprächsbereitschaft)一样宽广。

我发现我们没有认识到以下事实,即诠释学领域其实是诠释学和修辞学分享的领域:令人信服的论据的领域(而并非逻辑强制性领域)。它就是实践和一般人性的领域,它的活动范围并不是在人们必须无条件地服从的“铁一般的推论”力发生作用的领域,也不是在解放性的反思确信其“非事实的认可”^[345]的地方,而是在通过理性的考虑使争议点得到决定的领域。正是在这里,讲话艺术和论证技巧(及其沉默的自我思虑)才得其所哉。如果说讲话术同样企求情感(这点自古就是如此),那它也决未因此就脱出了理性的领域。维柯正确地赋予它一种特有的价值:Copia,即丰富的观察角度。如果有人(比如哈贝马斯)认为修辞学具有一种强制特性,因而我们为了能进行理性的无约束的谈话就必须抛弃它,那在我看来真是太不符合事实了。这样做不仅低估了巧于辞令和剥夺理性能力的危险,而且也低估了用语辞进行相互理解的机会,而社会生活正是建筑在这种理解的基础之上。一切社会实践——也许也包括革命实践——没有修辞学的作用都是不可想象的。正是我们时代的科学文化才把它显示出来。它为人类相互理解的实践提出了不断增长的巨大任务,把任何时代科学控制事物的特定领域组合到社会理性的

实践之中：现代大众媒介就在此出现了。

如果在修辞学中只看到一种纯粹的技术，甚至只看到一种操纵社会的工具，那就贬低了修辞学的意义。其实修辞学是一切理性行为的本质方面。亚里士多德就没有把修辞学称作技术而是叫作力(Dynamis)，因此它也属于对人的一般规定，即人是一种理性生物。我们这个工业社会所发展出的对公众意见有计划地进行组织也许具有很大的影响领域并继续为社会操纵服务——但它并未穷尽理性论证和批判反思的领域，而社会实践正占有这些领域。^①

II 468 对这种实际情况的承认当然是以以下观点为前提，即解放性反思的概念具有极大的模糊不定性。这里涉及的是一个朴实的问题，即对我们的经验作适当的解释。理性在我们人类实践方面究竟起着何种作用？不管怎样它总具有一般的反思形式。这就是说，它并非只是努力运用理性手段以达到预设的目标和目的。它并不是限制在目标合理性领域。在这一点上诠释学和意识形态批判一样都是反对“科学理论”的，因为科学理论业已把它的内在逻辑和研究成果的应用当作社会实践的原则。诠释学反思同样也使人意识到目标，但这并不是在预先认识那种事先设定的最高目标(对手段的目标合理性的反思乃追随这一目标)的意义上。这是一种谬误，它来源于技术理性在该领域中的应用，即只考虑选择正确的手段，而把目标当作业已预先决定了的。

^① 我认为 C·佩尔曼(Perelman)和他的学生们研究对于哲学诠释学作出了极有价值的贡献。尤其是他的《论证的特征》(与 L·奥尔布莱希特-梯特卡合著)以及最近出版的《论证的范围》(上述两部著作均在布鲁塞尔大学出版社出版)[还可参阅 C·佩尔曼的新书《新修辞学和人性——修辞学及其应用论文集》，多特莱希特、波士顿、伦敦，1979年]。

从最终的意义上说,一切社会实践总有某些预先决定的因素,例如无论个人或社会都旨在追求“幸福”。这似乎是具有明显合理性的自然说法。但我们必须承认康德的观点,即作为想象力之理想的幸福乃是缺乏一切固定的规定性的。但我们实际的理性需要却要求我们在考虑目标时使用如同我们考虑与目标相适应的手段时那同样的确定性来思考,这就是说,我们在行动时要能够意识到另一件行动的可能性,并把一个目标隶属于另外的目标之下。我们并不是简单地把社会生活的现存秩序作为前提,并在这种既存范围内形成我们实际的选择,恰好相反,我们随着自己所做出的每一次决定就处于自己方式的后果之中。

同结果相联系,这当然属于理性的目标,但也同样属于不断地追求有限目标的技术目标。但只有在可以技术地控制的目标合理性之外它才正确地在实际经验中发挥作用。结果在这里不再是选择手段的自明的合理性,为了中止这种观点,马克思·韦伯在社会政治行动这个极度失真的领域中进行了不懈努力。其实这里涉及的是意愿能力的结果。谁处于真正的选择状态,谁就需要一种首要的尺度,以便他在这种尺度的控制下进行他得出决定的反思。这种反思的结果又并非仅仅是把某种考虑正确地置于主导的尺度之下。凡对我们作为正确的东西,它也在规定着尺度本身,这并不是说获得的决定就是由此而预先定好了,而是说由此就使对确定行为目标的决定本身得到了构成。于是,结果在这里最终就意味着连续性(Kontinuität),唯有这种连续性才使得自身同一性充满内容。这就是康德的道德哲学反思以相对于一切功利主义-技术性的计算而作为道德规律的形式性质起作用的真理。

II 469

但是我们可以遵照亚里士多德以及一种延伸至今的传统

而从这种对“正确”的规定中引出一幅正当生活的图景,而且我们肯定会赞同亚里士多德的观点,即当我们遇到“批判的”决定时,社会地预先形成的榜样总会不断继续地得到规定——直到我们不可能再意识到其他的规定性,亦即我们的“伦理”对我们成了第二“自然”。^①于是,个人的榜样和社会的榜样就这样地构成着,而正因为如此,年轻一代的理想才相对于老一代人的理想而得到改变,以便重新通过自己行为的具体实践而在自己的活动空间和目的关系中继续规定自己,即确立自身。

那末解放性反思又在何处发挥作用呢?我可以说,当然是到处都发挥着作用,它消解了旧的目的观,从而又使自己体现在新的目的观里。它只服从历史生活和社会生活本身的进步规律。如果解放性的反思想考虑一种实现了的反思观念,以便在这种观念中使社会从经常的解放过程中——社会在这种过程中摆脱传统的束缚而构成新的联系有效性——提升到一种最终的、自由和合理的自我占有,那我就认为它是空洞的和非辩证的。

如果我们把解放说成是通过意识而从强迫中解脱出来,那这只是一种很相对的说法。解放的内容依赖于它所涉及的是何种强迫。正如我们所知,个体心理的社会化过程总是同排除本能和放弃欲望具有必然联系。人类的社会和政治共同生活是由社会秩序组织起来,这种秩序又对何为正确构成决定性的影响。在个体心理的领域可能存在某种神经官能的歪曲,它使固有的

^① 参见我的论文“论哲学伦理学的可能性”,载《短篇著作集》第1卷,第179页以下[目前可参阅“世间有否尺度”,第1和第2部分,见《哲学评论》31(1984年),第161—177页和32(1985年),第1—26页]。

社会交往能力成为不可能。这里我们可以通过解释和意识来消除掉交往干扰的强制性。实际上它的作用不外是把受干扰的人重新引回到社会的正常世界中。

类似情况也存在于社会-历史生活中。在那里控制的形式也可能使人感到是种强制,而对这种强制的意识就意味着唤醒那种同普遍性新的同一的欲望。黑格尔对实证性的批判——对基督教、德国宪法、残余封建主义的批判——就是对此极好的例子。但我认为这种例子并不能证明我的批判者假设的看法,即对现存统治关系的意识总是起着一种解放的作用。意识也能帮助通过权威而形成的行为方式转变成规定着自己自由行为的主导观念(Leitbilder)。对此黑格尔也是一个极好的例子,这个例子只是对这种预先设定的想法来说才显得是复旧的。实际上,传统——并不是作为过去流传下来的事物的保卫者,而是作为道德-社会生活的继续创造——总是依据于自由意识。

凡可以归属到反思的东西与被预先成型所规定的东西相比总是有限的。同人类有限性的实际情况相对立的是盲目性,它导致启蒙运动的抽象口号和贬低一切权威——如果认为承认这种状况就会导致在政治上采取保卫现存关系的立场,那就是一种严重的误解。实际上所谓进步或革命——如同保守一样——如果都要求一种抽象的、预定的神圣知识,那就只是一种纯粹的夸夸其谈。也许在革命环境中出现的罗伯斯庇尔、抽象道德家——即想按照他们的理性重新安排世界的人——会赢得人们的赞同。但这些人显然已经寿终正寝。如果有人把一切反思的辩证性质及其同既存物的关系同整个启蒙运动的理想相联系,那我只能把它看作是精神充满厄运的混乱。在我看来,这就同那种认为个体是生活在对其动力和动机有完全意识和控制之

中,因而个体可以达到完全合理的自我解释这种理想一样地荒唐。

唯心主义同一哲学的意义概念在这里显然也是危险的。它把诠释学反思的范围缩小到所谓的“文化流传物”,这似乎继承了维柯的观点。维柯只认为由人制造出的东西才可能被人理解。但作为我研究中心课题的诠释学反思却试图证明,这样一种意义-理解概念是错误的,而且我也必须在这一点上限制

II 471 维柯的著名定义。^①我认为阿佩尔和哈贝马斯都坚持这种唯心主义的意义-理解概念,这同我的整个分析手法不相吻合。我把我的研究指向其“意义”对概念性的理解来说是不可穷尽的艺术经验,这决非偶然。我通过审美意识的批判和对艺术的反思——而不是直接通过所谓的精神科学——发展出一种普遍的哲学诠释学立场,这决不意味着要避开科学的方法要求,而是对诠释学问题所占据的领域的首次测定,这个领域不能用任一种科学来标志而只能用诠释学领域来标志,它把先于一切科学方法需要的前定领域暴露在光天化日之下。因此,艺术经验在多重意义上都是很重要的。艺术作为我们审美教化意识之内容所要求的时间优势又是如何?难道这里不会引起一种怀疑,即这种意为“艺术”的审美意识——如同提升为伪宗教的“艺术”概念一样——是否缩减了我们对艺术品的经验,就像历史意识和历史主义缩减了历史经验一样?这两者不是同样的情况吗?

这个问题也同样表现在克尔凯郭尔的“同时性”概念上,这个概念当然不是指历史再现化(Vergegenwärtigung)意义上的普遍同在(Allgegenwart),而是提出了一个我后来称之为“应用”的任

① [参阅我的著作集,第1卷,第24页以下。]

务。为了反对波曼(Bormann)的反驳,我想对这一观点作一下辩护,即我提出的同时性与审美共时性的区别是在克尔凯郭尔含义上的区别,尽管这自然是另外一种概念使用。^①如果说克尔凯郭尔在其日记中写过“同时性状态是被完成的”(wird zuwege gebracht),那末我也说过类似的意思,我的原话是“完全被中介”(total vermittelt),亦即达到直接的同在(Zugleichsein)。当然,对于听到过克尔凯郭尔在反驳“中介”(Mediation)时所用的语言的人来说,我的说法仿佛退到了黑格尔。我们在这里碰到了黑格尔体系的封闭性为一切研究所准备的典型困难,即要与黑格尔体系的概念力量保持距离。我和克尔凯郭尔都遇到这同样的困难,而我则试图借助于克尔凯郭尔的概念表述自己同黑格尔的距离。因此我首先求助于黑格尔,以便在反对历史观的天真的非概念性中强调诠释学关于当时和今天进行中介的度向。我在这个意义上让黑格尔与施莱尔马赫相遇。^②实际上我跟随黑格尔关于精神历史性的观点还要更进一步。黑格尔的“艺术宗教”概念所指的就是引起我对审美意识的诠释学怀疑的东西:艺术并非就是艺术,而是宗教,是神性的显现,是神性本身的最高可能性。如果一切艺术都被黑格尔解释成某种过去的东西,那它似乎也就受到历史地回忆着的意识所关注。因此,艺术作为过去的东西就获得了审美共时性。对这种联系的认识为我提出了诠释学的任务,即把真正的艺术经验——并不是被体验为艺术的艺术——通过审美无区分概念而从审美意识中划分出来。这在我看来是一个正当的问题,它并非产生于对历史的崇拜,而是在我们的艺术经验中不可忽视的。把“艺术”看成原本对一切时

II 472

① 现在载《诠释学和意识形态批判》,哈贝马斯编辑出版,第88页以下。

② [参阅我的著作集,第1卷,第171页以下。]

间都是现代的——无历史的——或者看成为历史的教化体验，这种两分法乃是错误的。^①黑格尔是对的。因此我现在不能跟从奥斯卡·贝克尔的批判^②，正如我们不能跟从某种只在有限范围内才有效的历史客观主义一样：诠释学的综合任务一直存在。也许有人会说，它更符合克尔凯郭尔的伦理研究而不是他的宗教研究。波曼在这一点上也许是正确的。但是伦理研究在克尔凯郭尔处不也同样占有某种概念的优势地位？它虽说也向宗教转化，但只不过是“使人注意”。

如今，黑格尔的美学重又受到高度重视。我们有理由说：对于审美性的超时间要求和艺术作品和世界的历史一度性之间的冲突，黑格尔的美学代表了至今为止惟一现实的解决，因为它把两者放在一起思考，并由此使艺术成为完全“可以回想的”。这两者在这里显然联系起来：自从基督教出现之后，艺术就再也不是真理的最高方式，再也不是神性的启示（Offenbarkeit），从而变成了反思艺术——另一方面，精神所进展的阶段，即表象、概念、天启宗教和哲学却趋向于把艺术仅仅作为艺术来把握。

II 473 从反思艺术到艺术反思的转化，以及两者的互相渗透，在我看来并不是磨平不同点（维尔），^③而是构成了黑格尔观点客观可证明的内容。反思艺术并不是艺术时代的晚期，而已是从艺术向知识的转化，唯有这样艺术才成其为艺术。

① 我认为，H·库恩的《艺术作品的本质和作用》（1960年）就受到这种抽象地划分宗教和艺术的阻碍。相反，我认为W·本亚明虽然也承认艺术具有彻底的过去性[当他谈到艺术品的“影响力”（Aura）的时候]，但他认为艺术品在其可以技术地复制的时代具有一种新的政治作用。这种作用完全改变了艺术的意义，特奥多·阿多尔诺在他的《美学》一书中针对这种作用提出了中肯的反对意见。

② 《哲学评论》，第10期，第225—237页。

③ R·维尔：“论黑格尔美学范畴的情节概念”，载《黑格尔研究》，第6期，特别参见第138页。

这里出现了一个通常总被人忽视的特殊问题,即在艺术殿堂的等级中,语言艺术的标志是否就在于它指出了这种转化。R·维尔^①令人信服地指出,在构成戏剧艺术核心的情节(Handlung)概念中,可以发现通向辩证思维剧作艺术的联系环节。这确实是黑格尔含义深刻的观点之一,它在他美学的概念体系中闪闪发光。我觉得同样值得注意的是,这种转变在语言性首次出现时亦即在抒情诗中就已存在。虽说抒情诗中并未表现情节,而在人们今天称之为“语言情节”的东西中(它也适用于抒情诗)也并未出现情节性。这就在一切语言艺术之中构成了语词所具的谜一般的容易性——这种容易性是同绘画艺术必须借以实现的材料的抵抗性相对而言的——从而人们根本不可能想到这样一种说话居然也叫情节。维尔说得对:“抒情诗是纯粹语言情节的表现,而不是对以语言情节的形式出现的情节的表现”(就如戏剧)。但这就是说:语言在这里作为语言而出现。

于是语词和概念的关系就开始起作用,这种关系先于维尔所提出的戏剧和辩证法的关系^②。正是在抒情诗中语言才以其纯粹本质出现,因此在抒情诗中语言的一切可能以及概念的可能性好像都被包藏在那里。当黑格尔认识到,语言性同其他艺术“材料”的区别就在于整体性时,他就已经认识到这根本观点。这是一个曾经促使亚里士多德把某种特有的优势归于倾听的洞见——尽管注视在自然意义上具有许多优势,因为倾听接纳了语言并因此而接纳了一切而不仅仅是可见物。

II 474

① [参阅我的论文“论诗艺术对探求真理的贡献”(《短篇著作集》,第4卷,第218—227页,我的著作集,第8卷);“哲学和诗歌”(《短篇著作集》,第4卷,第241—248页,我的著作集,第8卷);以及最近发表的“黑格尔艺术体系中的诗歌”,见《黑格尔研究》21(1986年)。]

② [参阅我的著作集第2卷论文“本文与解释”,并参阅本书I第330页以下。]

黑格尔当然没有特别指出抒情诗的这种语言优势。他过多地受到以歌德为代表的自然性理想的影响,因此他把抒情诗仅仅当作内在性的主观表达。实际上抒情诗的语词是绝妙意义上的语言。这尤其表现在,抒情诗的语词能被提高到纯粹诗的理想。这点虽然不属于辩证法的发展了的形式——就如戏剧所做的——但却可以属于作为一切辩证法之基础的思辨性。无论在思辨思想的语言运动抑或“纯”诗歌的语言运动中精神的自我出现都得到了实现。阿多尔诺曾经也正确地看到在抒情诗的表达和思辨-辩证表述之间的亲缘性。——而首先马莱麦(Mallarmé)^[346]自己就曾经这样说。

还存在着另一种同样含义的证明,这就是各种不同形式的诗歌可被翻译的层次性。维尔取自于黑格尔的“情节”的尺度与这种尺度几乎是对立的。毋庸争议的是:抒情诗越是接近纯粹诗的理想,它就越难于翻译:声音和意义的互相交织显然在这里达到不可消解的程度。

至今我在这个方面进行了深入的研究,当然我并不是惟一这样做的人。威莱克-伐伦(Wellek-Warren)所使用的“外延的-内涵的”(denotative-connotative)的区分要求作更详细的分析,我在对各种语言方式作分析时首先注意的是文字性对于语言的理想性所具有的意义。保尔·利科尔^[347]最近在类似的思考中也得出了同样的结论,即文字性证明了意义的同一性并从说话者的心理因素摆脱出来。这就从事实本身解释了——顺便说一下——为什么继施莱尔马赫之后的诠释学、尤其是狄尔泰尽管预先接受了心理学的规定,却并不采用浪漫主义把诠释学建基于生动的对话的观点,而是返回到旧诠释学所强调的“用文字固定下来的生命表达”。与此相应,狄尔泰在诗歌解释中看到了诠释学的凯旋。相反,我却把“谈话”作为语言相互理解的结构加

以揭示,并把谈话描述为问答辩证法。这也完全证明了我们“趋向本文的存在”。一件本文在我们作解释时向我们提出的问题,只有当本文被当作对某个问题的回答时才能被人理解。

语言艺术品处于突出地位并不是没有根据的。它在某种根本的意义上——这同口语诗的历史问题完全无关——是作为文学的语言艺术。我把这种本文称作“非常的”本文。 II 475

我几年来一直所作的研究,以及我在各种尚未发表的讲演(“画和词”,“诗的存在”,“论词的真理”,“哲学的、诗歌的、宗教的讲演”)所研究的就是非常本文的特定诠释学问题。这样的本文把纯粹的言语情节固定下来,并同文字具有一种非常的关系。语言在这种本文中的存在使它同所与物的认识关系消失了,就好像在谈话中与既存物的交往关系消失一样。这样,我曾经发展到概念表达的视域构成和视域融合这种一般诠释学基本境遇也就同样适用于这种非常的本文。我根本没有否认,艺术品在它的时代和世界中的表达方式(H·R·尧斯称为它的“消极性”^①)也规定了它的意义,亦即规定了它如何向我们说话的方式。这就是效果历史意识的要点,即把作品和效果作为意义的统一体进行考虑。我所描述的视域融合就是这种统一的实现形式,它使得解释者在理解作品时不把他自己的意义一起带入、就不能说出作品的本来意义。如果有人认为,我们可以通过历史-批判方式“打破”理解的循环(例如基默尔新近所说),^②那就误解了这种诠释学基本结构。基默尔所写的不过是海德格尔所说的“用正确的方式进入循环”,也就是说,不要把时代秩序搞错了

① H·R·尧斯:《作为挑衅的文学史》(1970年)[和《审美经验与文学诠释学》,法兰克福,1979年]。

② H·基默尔:《精神科学对社会的意义》,1971年,第71页以下。

或者非批判地迎合自己的前意见。构成一件本文的历史视域就已经是视域融合。历史视域不可能只为自己设定,在最近的诠释学中这就是所谓的前理解的问题。

然而在非常本文中还有另一种需要进行诠释学反思的因素在起作用。直接现实关系的“取消(Ausfall)”(英语地区以及唯名论传统的思维观和语言观对这种现象有一个很有特色的用语叫作“虚构”)实际上并不是取消的表现,也不是语言情节之直接性的削弱,恰好相反,这正是它“非常的”实现。在所有的文学中,这一点也适用于其中所包含的“收件人(Adresse)”,但它指的并不是某个通知的收件人,而是指今天和明天的接受者。虽说古典悲剧是为某种固定场景而写作并在某种社会时代演出,但它并不像戏剧道具那样只是被规定为某种一次性的运用,或者在此期间停留在库房里等着新的运用。古典悲剧能够重复上演并经常作为本文被阅读,这当然并不是出自历史的兴趣,而是因为它一直在说话。

促使我把古典型完全规定为效果历史范畴的并不是某种古典性内容法规。我只是想用这个范畴来标志艺术品、尤其是非常本文相对于其他可理解和解释的流传物所具有的特殊性。我所提出的问答辩证法在这里并不是没有用的,但它也对自己作了修正:本文被理解成对之回答的原来的问题在此(就如上面指出的)就从其起源上具有自在的起源优越性和自由。这当然不等于说“古典作品”只有在毫无指望的协议中才能接近,并要求一种和谐、宁静的“一般人性”概念。说作品“说着话”,只有在它“本来地”说话的时候,亦即“就像作品自身向我说话”那样才叫“说着话”。这当然不是说,这样说话的作品须得按一种超社会的规范概念进行衡量。恰好相反,这样说话的作品就设定了一个尺度。这里存在着一个问题。本文被当作对之回答的本来的

问题在这种情况下就要求一种意义同一性,这种同一性一直调解着原先和目前的距离。我在1969年的苏黎世讲演“诗意物的存在”中已经指出了这种本文所必需的诠释学区分。^①

我认为诠释学观点对于今天的美学讨论乃是不可缺少的。正好是在“反艺术”成为一种社会口号,通俗艺术(Pop Art)和观众一起参与的激情演出(Happening)业已流行,而在传统方面又在试验那些背离作品和作品统一性传统观点并企图摆脱理解单义性的艺术形式的当口,诠释学反思必须询问,这种要求具有什么意义。回答将会是,只有当可同一性(Identifizierbarkeit)、重复性(Wiederholung)和值得重复性(Wiederholungswürdigkeit)被封闭在这样的创作中的时候,诠释学的作品概念才得到它的完成。II 477

只有当这样的创作作为它所想成为的作品而服从诠释学的基本结构即把某物当作某物加以理解的时候,理解力的形式(Auffassungsform)才不会对它成为彻底新的东西。这种“艺术”实际上根本没有同自古就为人知的流动的艺术形式(例如艺术舞蹈)相区别。它的等级和质量要求也就在于,那根本不可能重复的即兴演奏(Improvisation)应该是“好的”,这就是说:它可以理想地重复并在重复时证明其为艺术。这里就同纯粹的绝招和变戏法的小节目具有严格划定的界限。即使在这些绝招和小玩艺中也有某种东西被理解。它可以被把握、被模仿。它还可以成为精湛的和优秀的。用黑格尔的话说,则它的重复就会“像拆穿把戏的戏法一样乏味”。从艺术品到小玩艺的转变经常发生,而同代人常常不知道,某种作品的魅力究竟是惊奇造成的魅力还是艺术充实所造成的魅力。艺术手段也经常被用作为单纯实用的手段,例如在广告艺术及其他商业和政治宣传的形式中。

① 见“真理和诗”,载《时间转折点》6(1971年)[现收入我的著作集第8卷]。

我们称为艺术品的东西同这种艺术手段的功能保持着区别。虽说神的雕像、赞美诗、雅典的悲剧和喜剧都属于宗教文化序列,而每一件“作品”又都本源地属于某种已过去的生活联系,但所谓审美无区分理论却认为,这样一种过去的关联性就包括在作品本身之中。即使在这些艺术品起源的时候它也把自己的“世界”包括在自身之中,因此它所“指”的就是自己,就是菲迪亚斯的雕像,埃斯库罗斯的悲剧和巴赫的合唱曲。艺术作品统一性的诠释学构造相对于艺术活动的一切社会变动是恒久不变的。这在资本主义时代把艺术提升成为文化宗教的情况下也适用。就连马克思主义的文学观也必须记住这种恒久不变性,正如卢奇·哥德曼(Lucien Goldmann)正确地强调的。^①艺术并非就是社会政治意志的一种工具——只有当艺术是真正的艺术时,艺术才记录了一种社会现实,而当艺术被当作一种工具时,艺术就记录不了一种社会现实。

II 478 为了超越同资产阶级的文化宗教相适应的美学概念并且不再捍卫古典的理想,我在我的研究中使用了诸如“摹仿”(Mimesis)或“代表”(Repräsentation)等“古典的”概念。人们曾经把这理解成向业已被现代艺术观所接替的柏拉图主义的回归。但在我看来却并非如此简单。作为一切摹仿表现之基础的重认(Wiedererkennung)理论只表现了正确把握艺术表现之存在要求的最初暗示。亚里士多德虽然从认识的愉悦引出艺术的摹仿性质,但他却用下述说法来表示诗人与历史学家的不同,即诗人并不把事物表现为它所是的样子,而是把它表现为它所可能的样子。因此,他赋予诗歌一种普遍性,而这种普遍性同古典主义摹仿美学的实体形而上学毫无关系。亚里士多德的概念构成揭

① L·哥德曼:《辩证研究》,1968年。

示的是可能性领域以及对现实性的批判领域(对此古典喜剧确实给予我们强烈的趣味),并无可争议地向我显示了诠释学的合理性——虽说在亚里士多德的理论中仍然同许多古典主义的摹仿理论有联系。

然而我必须打住。正在进行的谈话要避免确定性。如果有人自夸他能够或必须说出最后的语词,那他就是一个坏的诠释学家。

汉斯-格奥尔格·加达默尔自述

生于 1900 年 2 月 11 日*

(截止于 1975 年)

1918 年,我从布雷劳斯一所旨在培养神学精神的文科中学毕业,此时正值第一次世界大战最后一年,我开始准备进布雷劳斯大学继续深造,当时我还根本没有决定,日后我要走上一条从事专业哲学研究的学术道路。

我的父亲是个自然科学工作者,虽然对于他自己的专业学得很出色,但对于书斋知识却深表厌恶。在我的童年时代,他曾试图用各种方法来引起我对自然科学的兴趣,但他不得不大失所望。因为从我学习一开始就清楚表明,日后我将与“空谈的教授们”站在一起。虽然他让我自己选择自己的路,但他终其一生对我的选择却极不满意。

在当时,投身于学术研究就像走上一条漫长的历险之路。开始时各门学科对我都有吸引力,对每门学科我都想尝试一下。如果说在最后占上风的却不是我的文学的、历史的和艺术史的兴趣,而是哲学的兴趣,那么这与其说是我从一种兴趣转到另一种兴趣,毋宁说这正是一条逐渐深入专业学术研究的道路。第一次世界大战及其后果给德国生活带来一片迷惑,在此迷惑中要想深信不疑地与现存的传统保持一致,已实属不可能。正是

* 此处年份与目录中年份不统一,但原书如此。——译者

这种不知所措的处境成了促使我进行哲学研究的动力。

当然,就是在哲学领域内,我们这些青年人也显然不可能简单地继续老一代人所创造的传统。新康德主义在当时虽然仍具有一种真正的、虽说并非毫无争议的世界意义,但它如同自由主义时代自负的文化意识及其以科学为依据的进步信念一样在世界大战的枪炮声中被砸得粉碎。我们这些当时的年轻人都试图在一个失去了方向的世界中找到一个新的定向。当时我们实际上被限制于德国内部的矛盾之中,痛苦和新尝试,贫穷无望和青年人的不屈不挠的求生意志彼此进行着斗争。当时的文化明显表现了这种状况,在生活和艺术领域中占统治地位的是表现主义(Expressionismus)。尽管自然科学继续在蓬勃发展——这尤其是因爱因斯坦提出的相对论而引起轰动,但在那些限制于世界观的学术和科学领域内却充斥着一种真正灾难性的声调,这种声调广为流传,并促使人们同旧的传统决裂。德国唯心主义的崩溃[这是保尔·恩斯特(Paul Ernst)一部当时被人广为引用的著作的书名]只是其中的一种声调,它表明了当时学术界中的新的时代感。另一种流传更广的声调表现在奥斯瓦尔德·斯宾格勒《西方的没落》一书引起的轰动效果,这部出自科学和世界史幻想的罗曼史“即使许多人为之着迷也受到许多人的痛斥”——最后,一种世界史声调的表现就像一种固有的推动力一样引起人们对于近代的进步信念和它引以为荣的成就理想的怀疑。在这种情况下,一本完全可以说是二流水平的著作却对我起了非常革命性的影响。这就是特奥多·莱辛(此人在后来更为混乱的年代里可能被纳粹分子暗杀)的书《欧洲和亚洲》,该书用东方的智慧对整个欧洲的思想成果提出了疑问,这本书使我第一次对自己通过出生、教养、学校和周围世界而在其中成长的全部境域感到怀疑。于是我开始了自己的思考。著名的作家们对我起

了某种最初的导向作用。我还记得托马斯·曼的《一个不问政治的人的观察》当时对高年级学生产生的巨大影响。他在《托尼奥·克勒格尔》一书中把艺术和生活对立起来的狂热做法曾深深地打动了，而赫尔曼·黑塞(Hermann Hesse)早期小说中的伤感的调子则曾使我着迷。

理查德·赫尼希斯瓦尔德是引导我进入概念思维艺术的第一人，他的精雕细琢并富有文采的辩证法，尽管有着某种单调性，却捍卫了新康德主义的先验唯心论立场以反对所有的心理主义。我曾经速记并整理过他的讲课“认识论的基本问题”。现在我把这两份手稿都留给了由汉斯·瓦格纳(Hans Wagner)所建立的赫尼希斯瓦尔德档案馆。他的讲课乃是对先验哲学的一个卓越的导论。所以我于1919年带着某种准备去了马堡。

II 481 在马堡我很快就发现自己面对了新的研究经验。马堡与那些大城市里的大学不一样，这个“小”大学当时具有一种真正的学院生活，亦即洪堡所称的“观念生活”，并且在哲学系里每一门学科和每一个教授都有一个“圈子”，以致人们被卷入到多方面的兴趣之中。当时在马堡正开始批判历史神学，这种批判是紧接着巴特特的《〈罗马书〉评论》通过所谓的辩证神学来进行的。当时在年轻人中间愈来愈剧烈地展开了对新康德主义学派的方法主义的批判并且被胡塞尔的现象学描述理论所吸引。但在这一切之中首先是生命哲学对我们的整个世界观起了影响，而生命哲学之所以有这么大的作用则是因为背后有轰动欧洲的弗里德里希·尼采。与此相联系，年轻人纷纷研究历史相对主义问题，这个问题开初就是由威廉·狄尔泰和恩斯特·特勒尔奇讨论的。

对此还要特别提到的是，当时在诗人斯忒芬·乔治周围的

一批人也开始挤进了学术圈子。主要是弗里德里希·贡多尔夫(Friedrich Gundolf)最有效应的最吸引人的诗作,他用诗把一种新的巧妙的感性带入了科学界。从这个诗人圈子中产生出的作品,如贡多尔夫的书和恩斯特·贝尔特拉姆(Ernst Bertram)论尼采的书,沃尔特斯(Wolters)的修饰学小册子,萨林(Salin)的如结晶般的精致作品,特别明显的是埃里希·冯·卡勒(Erich von Kahler)对马克斯·韦伯“作为天职的科学”著名演讲所作的慷慨激昂的攻击都是独特的、巨大的挑衅。这是一种坚决的文化批判的呼喊。但是与另一方面的同样的声调——虽然由于像我当时那样的一些初入学术之门的青年人具有的典型的不满,这种声调也找到了某些听众——不同,人们在这里却有一种实有所物的感受。在这些通常是单调的宣言背后存在着一种力量。像乔治这样的诗人用他诗文的魔力以及他个人的魅力居然能对人产生这样巨大的影响,这对那些喜欢思考的人是一个永久的问题,而且对于哲学研究的概念游戏也是一种永远不会被人完全忘却的纠正。

我对于艺术经验居然会与哲学有关这件事当然不可能无动于衷。艺术可能是哲学的真正工具,而不是它的骄傲自负的敌手,这是一个真理,这个真理为直到唯心主义时代终结为止的德国浪漫主义哲学提出了它的内容广泛的任务。黑格尔之后时期的大学哲学因其未能认识到这个真理而日趋衰落。对于新康德主义以及迄今为止的新实证主义情况也是同样如此,正是我们的历史遗产向我们表明,应该重新掌握这个真理。

历史相对主义的怀疑对于哲学的概念的真理要求提出了根本性的疑难,如果我们引用艺术真理去反驳这种怀疑,这显然不是一个令人满意的答复。一方面,这种艺术证明过于强烈,因为没有人想把科学的进步信念延伸到艺术领域中去,并且我们既

不会在莎士比亚身上发现超出索福克勒斯的进步,也不会 在米开朗琪罗身上发现超出菲迪亚斯的进步。另一方面,艺术证明又过于软弱,因为艺术作品不给概念表现其所体现的真理。不管怎样,审美意识的教化形式(Bildungsgestalt)都像历史意识的教化形式及其在“世界观”中的思想的教化形式一样是苍白无力的。这并不是说艺术,或者说同历史的思想传统的接触,会失去它的魅力。相反,艺术的陈述如同大哲学家的陈述一样都会唤起一种对真理的模糊而又不可抗拒的要求,这种要求决不可能通过“问题史”而取消,也不会屈服于严格科学和方法进展的规则。在一种新的克尔凯郭尔热的影响下,这种要求在当时的德国被称为“生存论的”(existenziell)要求。这里所涉及的真理并不能在一般的陈述或知识中得到证明,而是通过自身体验的直接性以及自身存在的不可替代性而得到证明。陀思妥耶夫斯基首先为我们指出了这一点。当时,几乎在每张写字台上都有时髦一时的红皮的陀思妥耶夫斯基小说闪闪发光。凡·高的信,克尔凯郭尔批判黑格尔的《非此即彼》等著作都吸引着我们,而在我们生存义务的大胆和冒险背后——这是对我们文化知识的浪漫主义传统的一种几乎看不见的威胁——则是弗里德里希·尼采这个巨人,他用其令人兴奋的批判对一切、包括所有自我意识的幻觉都作了批判。当时何处有这样的用其哲学力量激起这种反叛热情的思想家呢?

在马堡学派中也反映出这种新的时代感。首先,马堡学派杰出的方法论者保罗·纳托普在其晚年试图用音乐的狂热探究原始图腾(Urkonkreten)的神秘的不可说性,并且在柏拉图和陀思妥耶夫斯基、贝多芬和拉宾特拉纳特·泰戈尔之外唤醒柏罗丁和埃克哈特大师——直至贵格会教徒——的神秘传统,他的那种音乐的狂热留下了深刻影响,同样,马克斯·舍勒尔作为客座

教授也以巨大的魔力展示了他深刻的现象学天才,并在新的、人们未曾料到的领域中证明这种天才。另外也有尼古拉·哈特曼的冷静的洞察力,尼古拉·哈特曼这个具有令人难忘的冷峻性格的思想家和学者曾试图用这种洞察力通过批判性的论证来摆脱自己以前的唯心主义的立场。当我撰写我的论柏拉图的博士论文并且于1922年取得博士学位的时候,我还很年轻,我当时主要受到尼古拉·哈特曼的影响,而这种影响同纳托普的唯心主义风格的系统正处于相对立的状态。当时我们期待着一种新的哲学指向,这种指向尤其是同含糊而又充满魔力的“现象学”这个词联系在一起的。但是,在胡塞尔——尽管他运用他所有的分析天才和孜孜不倦地进行描述的耐心在不停地寻求最终的证据——除了打上了新康德主义印记的先验唯心主义之外并未能找到更好的哲学依据之后,帮助我们思维的工具究竟来自何方?海德格尔带来了这种工具。一些人从海德格尔那儿理解了马克思是怎么回事,另一些人从他那儿理解弗洛伊德是怎么回事,而我们最后则从他那儿认识了尼采是怎么回事。我本人从海德格尔身上认识到在由黑格尔所写的、由新康德主义的问题史所详尽描述的哲学史失去了它的 *fundamentum inconcussum* (牢固的基础),即自我意识之后,我们现在才开始能够“重新学习”希腊人的哲学思维。

II 483

至此我才对我所喜爱的东西有了某种预感——当然,我不喜欢一种新的、包罗万象的系统思想。克尔凯郭尔对黑格尔的批判令人难忘。我在保罗·纳托普70诞辰的纪念文集中写了一篇题为“论哲学中的系统观念”的文章,第一次提出了我的这样一种想法,即要把哲学重新还原于人类存在的基本经验,只有这些人类存在的基本经验才能解释一切历史主义。这篇文章属于我的不成熟之作,但也是我从海德格尔身上获得新的倾向

和启发的证据。当然也有人把这篇文章当作我反对先验唯心主义转向海德格尔的先期行为——但从历史角度看这是根本不正确的。这种说法的正确之处至多就在于,我于1923年夏天在弗赖堡同海德格尔呆在一起度过的几个月,如果没有作了充分准备的话,是根本不可能导致这样一种“启发”。但不管怎样,正是依靠海德格尔,我才能同马堡的老师们、纳托普的包罗万象的系统结构以及哈特曼范畴研究的素朴的客观主义保持了距离。但那篇文章却也正证明了我那时的莽撞。

当我有了更多的认识之后,我才学会了保持沉默。当我在1928年取得大学授课资格时,除了前面提到的那篇文章外,我只于1923年写了一篇论哈特曼的“认识论的形而上学”的逻各斯文章,这篇文章同样也可以算作鲁莽之作,我把它作为哲学论文发表了。在此期间我还研究了古典语文学,我在保尔·弗里德伦德尔(Paul Friedländer)的语文学讲座里写了“亚里士多德的告诫和亚里士多德伦理学的发展史考察”,后来我把它改成了一篇论文,理查德·海因茨(Richard Heinze)把这篇文章收入《赫尔墨斯》中——它可以说是一种对耶格(Werner Jäger)的批判^[348],它后来的结果使我在语文学家圈子里得到承认——虽说我是以海德格尔的学生而著称的。

那么,究竟是什么原因把我和其他人吸引到海德格尔的身边呢?当然,当时我还不知道。今天看来是因为:正是在海德格尔那里哲学传统的思想文化(Gedankenbildungen)才具有了生命力,因为它们可以被理解为对现实问题的回答。揭示这些思想文化的产生历史可以使这些问题具有某些不可避免的因素。被理解的问题不可能简单地视为我们的知识。它们变成了我们自身的问题。

虽然在问题中重新认出自身的问题也是新康德主义问题史

的要求,但要在不断更新的系统的联系中去重复这个超时间的“永恒的”问题的要求却是不可证明的,而且实际上这个极为幼稚的“同一”问题是从唯心主义和新康德主义哲学的破烂中偷来的。相对于这种所谓的超时间性,历史-相对主义怀疑论的异议就显得较为可信和无可辩驳。只有当我从海德格尔那儿学会把历史思想带入重新对传统提出疑问的活动中时,才使得这个老问题变得可以理解、充满生机,从而使它变成了自身的问题。我以此所描述的就是我今天称之为诠释学基本经验的东西。

海德格尔以强烈的感情召唤希腊哲学,这给我们产生了深刻的影响。但我们却不知道希腊哲学并不是他自身问题的范例而是反例。海德格尔对形而上学的摧毁不仅对近代的意识唯心主义产生作用,而且也对其在希腊形而上学中的根源发生了作用。他那彻底的批判使神学的基督性和哲学的科学性都产生了疑问。学院哲学用某种生疏了的康德式或黑格尔式的语言进行思考,并且总是力图不断地结束或克服先验唯心主义,相对于这种苍白无力的学院哲学,则柏拉图和亚里士多德对于那些不相信学院哲学的体系游戏的人——即使是以现象学的本质研究或以问题史为依据的范畴分析用以进行理解的那种问题、范畴、价值等这些开放体系的形式——一下子就显得像是哲学的保护神。我们可以从希腊人身上学到,哲学思维并非必然要服从以一种最高原理的形式建立起来的体系性的指导思想才能执行解释的功能,相反,哲学思维总是受到某种指导的支配:它在对原始的世界经验继续思考的时候必然要透彻地思考我们生活于其中的语言的概念力和直观力。我认为这就是柏拉图对话的秘密所在。

II 485

当时,在德国研究柏拉图的学者中坐头把交椅的是尤利乌斯·斯坦彻尔(Julius Stenzel)。他的研究也显示出同样的倾向,

因为他面对自我意识的疑难——当时的唯心主义及其批判者都陷入了这种疑难——却在希腊哲学中观察到了“主观性的抑制”（Abdämpfung der Subjektivität）。我也有同感，而且在海德格尔开始教我之前就把这一点视作希腊人神秘的优点，因为希腊人出于对思考的自我遗忘的热情以过分纯洁的态度投身于思想的运动。

出于同样的原因，我很早就对黑格尔产生了兴趣，因为我觉得黑格尔也像希腊人一样，而且我也只是如此地理解黑格尔。至少我觉得他的《逻辑学》真正具有某些希腊人的纯洁态度，并且在天才地，但也有点儿糟糕地编辑的《哲学史讲演录》中为我提供了一座通向并非历史主义的、而是真正思辨地了解柏拉图和亚里士多德思想的桥梁。

但我最重要的思想则学自于海德格尔。首先要提到的是1927年我在弗赖堡参加的关于尼各马可伦理学第六卷的第一次研讨班。那时 *Phronesis*，亦即“实践理性”的德行，一种 *allo eido gnōscōs*，即“另一种类型认识”的德行，对我还是一个充满魔力的字眼。这种实践理性引出了一种直接性的东西，就如海德格尔有一天曾分析过技术（*Techne*）和实践智慧（*Phronesis*）的区别并对“*Phronēscōs de ouk esti lēthē*”^①（合理性决不包含遗忘性）解释道：“这就是良知”。但这种出于教育本能的夸张却标出了一个重要的出发点，后来海德格尔在《存在与时间》中正是由此出发为重新提出存在问题作了准备，我们可以想到像“愿有良知”（*Gewissen-Habenwollen*）这样的术语^[349]。

我当时根本不知道还可以用完全不同的方式去理解海德格尔的意见，亦即在一种对希腊人进行秘密批判的意义上理解

① [参阅“实践知识”，见我的著作集第5卷，第230—248页。]

海德格尔的意见。于是就有了这样的话：只有作为一种不受遗忘性威胁的认知确定性(Wissens-Gewissheit)，希腊思想才能思考良知这一人类原始的现象。——我正是通过海德格尔富有启发性的意见才发现了一条道路去把陌生问题变成自己的问题，并且认识到概念具有的前把握性(Vorgreiflichkeit)。

我从海德格尔那里受教的第二个要点是，海德格尔通过亚里士多德的著作(在一些私人的会晤中)向我表明所谓亚里士多德的“现实主义”的说法是毫无根据的，而且亚里士多德依据的正是柏拉图同他的苏格拉底的后继者所给予的同一个逻各斯基础。几年之后海德格尔——在我作的一次试讲性的讲座之后——与我们争论说，这个柏拉图和亚里士多德所共有的辩证哲学思维的新基础不仅承载了亚里士多德范畴理论，而且还可以区分出亚里士多德的动力(Dynamis)概念和活力(Energeia)概念[瓦尔特·布吕克(Walter Bröcker)后来在他论亚里士多德的著作中详细研究了这个问题]。

II 486

我就是这样首次实际地进入了诠释学的普遍领域。

但我当时并未清楚地认识到这一点。我只是后来才逐渐认识到，这位给我们造成压力的亚里士多德本人并没有直接讲出新的思想，尽管他的概念精确性以我们不曾料到的方式，通过直观、经验和接近事实而达到无懈可击的地步。海德格尔遵从的其实是柏拉图《智者篇》的原则，即使对方的论据更为有力。他做得极为出色，以致在我们看来他几乎成了一个复活的亚里士多德，他通过自己观点的力量和自身原始概念构成的独创性而吸引了所有的人。海德格尔的解释诱使我们达到的这种认同(Identifikation)对我一直是一种强有力的挑战。我认识到，我直到当时为止的学习——主要是在文学和艺术史等领域——并不适合于古典哲学领域，而我的博士论文就是立于古典哲学之上

写的。因此我开始（在保尔·弗里德伦德尔的指导下）重新有计划地致力于古典语文学的新研究。在这种新研究中，我除了对古希腊的哲学家感兴趣之外，首先对当时重新为人认识的荷尔德林所注视的品达产生了兴趣——还有修辞学，我当时领悟到它对哲学具有补充功能，它一直陪伴我直到我构思出我的哲学诠释学。我之所以能逐渐削弱掉使自己归同于海德格尔思想的形象，主要应归功于这种语文学的研究。在领会希腊人的相异性中去认识他们，在希腊人的他在性中去发现那些可能已湮没，也可能在今天不知不觉仍起作用的真理，这就成了自觉不自觉地指导我一切研究的动机。因为在海德格尔对希腊思想的解释中存在着一个问题，特别在《存在与时间》一书发表后这个问题一直萦绕在我心中。当时按海德格尔的意图显然我们有可能把作为对立概念和最外在衍生物的纯粹的现成在手状态（Vorhandenheit）归于“此在”的生存论概念，而无需对希腊的存在理解和“自然科学概念构成的对象”作区分。但这里也存在着一种挑战，我一直跟从这种挑战，以致我在海德格尔的鼓励下深入研究了亚里士多德的物理学和现代科学的产生，特别是伽利略。也许我的未完成的《物理学评注》的一部分在日后还会出版。

II 487

我由之出发的诠释学境遇是因复活唯心主义-浪漫主义企图遭到失败而造成的。要把近代的经验科学综合进哲学科学的统一体中——这是在“思辨物理学”（这是一本杂志的名称）这个概念中表达出来的——这一要求是无法实现的。

重新进行这种尝试是不可能的。然而，更清楚地认识到这种不可能性的根据，却不光会给近代科学理解同时也会为希腊的“科学”概念——德国唯心主义就是在再次复活希腊的科学概念——提供一个更清晰的形象。康德的《判断力批判》，尤其是其中的“目的论判断力”批判，正是在这种问题联系中才具有深

刻意味,这是非常清楚的,而且我的一些学生后来从这里出发进行了深入的研究。

显然,希腊科学史的情况与现代科学史的情况完全不同。在柏拉图的时代,把解释、研究和阐释世界的方法同希腊宗教和希腊生活观的传统世界联系起来这一尝试是可能的。统治后古典时期科学历史的并不是德谟克利特,而是柏拉图和亚里士多德,而且这部历史并不是一部科学衰亡的历史。人们今天称之为希腊主义时代的专门科学并不反对“哲学”和哲学的先人之见,而是正如我于1973年在一篇题为“物质存在吗?”的论文中试图指出的,^①希腊主义时代的专门科学正是通过希腊的哲学、通过《蒂迈欧斯篇》和亚里士多德的物理学才得以解放。事实上,伽利略-牛顿的物理学构思也受到希腊哲学的制约。我写的“古代原子论”(1934年)就是我在当时发表的关于这个问题研究的惟一一篇文章^②。这篇文章将会纠正一种幼稚的偏见,即把现代科学的产生归功于德谟克利特这一大无知者。伟大的德谟克利特实际上对科学的产生造成了不小的阻碍。

我研究的中心仍然是柏拉图。我第一本关于柏拉图的著作《柏拉图的辩证伦理学》是我为了申请教授资格而撰写的,它实际上是一本未明说的关于亚里士多德的书。我的出发点是亚里士多德关于“乐趣”的两篇论文的复制品(《尼各马可伦理学》H10—13和K1—5)。若从发生学的观点看,这个问题是无法解答的,因此这个问题应当用现象学的方法来解答,这也就是说,即使不从历史-发生学的角度来解释,只要有可能,我也要从其本身的根据去证明这种相互联系的关系。如果不把这两篇论文

II 488

① [现收入我的著作集第5卷,第263—279页。]

② [现收入我的著作集第6卷,第201—217页。]

与柏拉图的《菲利布斯篇》相联系,就不可能做到这一点,出于这种目的,我就对这篇对话进行了现象学解释。当时我还不能认识到《菲利布斯篇》对于柏拉图的数论以及一般对于理念和“实在”的关系问题所具有的普遍意义。^①在我心中当时有两个同样具有方法含义的问题:从对话的现象学出发解释柏拉图辩证法的功能以及通过对现实生活现象作现象学分析来解释“乐趣”及其表现形式的理论。我从胡塞尔(1923年在弗赖堡)和海德格尔那里试图学习的现象学描述方法应该有助于对古代文献作指向“事物本身”的解释。这项工作做得还算过得去并得到了人们的承认。当然没有得到纯历史学家的承认,这些历史学家总是生活在空想之中,他们认为理解现存的东西只是雕虫小技,我们应当研究现象背后的东西。因此,汉斯·莱茨冈(Hans Leisegang)在他关于当代柏拉图研究的报告中(1932年《哲学史年鉴》)就可以轻蔑地把我的成绩撇在一边,他引证我自己著作的前言说:“如果历史批判——按他的意见,也就是我的著作无什么价值而言——认为它所说的东西是不言而喻的,那么它同历史批判的关系乃是一种积极的关系。”

实际上我当时已在一定程度上成了一位古典语文学家。我于1927年通过了该门课程的国家考试,而且不久就取得了大学授课资格(1928/29年)。当时我所关心的是一种方法上的对立,后来我在诠释学分析中曾经解释过这种对立——当然这项工作在所有那些乐意进行反思研究的人那里没有产生什么结果,而只是被称作“积极的”研究,因为这些研究可以产生一些新的东西(虽说它们都像以前的问题一样未曾得到理解)。

^① [现在可参阅我的学术论文“柏拉图的《蒂迈欧斯篇》中的理念和实在”,见我的著作集第6卷,第242—270页。]

不管怎样,我的起步成功了。作为一个哲学教师,我每一个学期都要学习新东西,而且是在领取奖学金和承担授课任务的艰苦条件下进行,但我的教学工作总是同我自己的研究计划完全相合。我的教学主要是柏拉图,我对柏拉图钻研较深,在教学工作中特别通过与 J·克莱因(Klein)的合作在数学和数论方面有所进展。克莱因关于“希腊逻辑学和代数学的产生”的经典论文(1936年)就是在那时问世的。

当然不能说我十几年来的这项研究充分反映了惊心动魄的时代事件。它至多只是一种间接的反映,因为1933年之后,我为谨慎起见中断了对智者派和柏拉图的国家学说的更详尽的研究。从这项研究中我只发表了两篇小著作《柏拉图和诗人》(1934年)以及《柏拉图的教育国家》(1942年)。

这两篇著作都自有它们的历史。第一篇小册子提出了我至今仍以为惟一正确的解释,即柏拉图的理想国表现了一种自觉的乌托邦,它涉及的是斯威夫特^[350]而不是“政治科学”^①。这篇著作的发表通过书前的格言表明了我对纳粹主义的态度:“谁要进行哲学思维,谁就不可能同他时代的意见相一致。”虽说这是一种巧妙的伪装,因为是引用歌德的话来为一篇论述柏拉图的文章开路。但如果你不想成为殉道者或者成为流亡者,那么这句格言对处于“一体化”时代能理解的读者来说就表现为对自己同一性的强调——它就像卡尔·赖因哈特在他的那本论索福克勒斯的书中的前言上著名的署名一样“写于1933年1月到9月”。人们自那时以后都竭力避开与政治有关的题目(特别是在专业杂志之外发表这类题目的文章),这是符合自我保护的规律

① [现在我在“柏拉图的乌托邦思想”一文中重新讨论了这个问题,该文载《人文学》90(1983年),第434—455页,现收入我的著作集,第7卷。]

的。一个国家如果出于国家的原因在哲学探究中把某种“理论”推崇为“正确的”理论,那这个国家就一定会知道它的最优秀的人才会躲避到其他不受政治家——也就是“外行”——迫害的领域中去,这条规律直至今今天都不会改变。无论是在黑色国家抑或红色国家,情况都没有两样。这样我就继续不引人注目地工作,并且发现了一些很有天赋的学生,我在这里只提一下瓦尔特·舒尔茨(Walter Schulz)、福尔克曼-施鲁克(Volkmann-Schluck)和阿图尔·亨克尔(Arthur Henkel)等。所幸的是当时纳粹的政策——为了准备在东方的战争——减轻了对大学的压力,于是我几年以来一直无所事事的学术生涯有了改善。在经过十年之久的讲师工作之后我终于获得了教授头衔。我预期可以在哈勒大学获得一个古典语文学的教席,最后,在1938年我终于在莱比锡获得了哲学正教授职位,于是我开始面临新的任务。

II 490 我的第二篇小册子《柏拉图的教育国家》也是一种自我辩护。它写作于战争时期。当时在汉诺威技术大学的一个名叫奥森伯格的教授认为希特勒对于科学具有一种类似于决定战争的作用,并由此把希特勒美化成自然科学的保护神,尤其是下一代的保护神。这个所谓的奥森伯格行动曾经拯救了许多年轻研究者的生命。这自然也引起了精神科学的忌妒,后来有一个机智的精神科学教授想出了“平衡行动”的好主意,这个主意获得了穆西尔发明荣誉。这个主意就是“精神科学为战争服务”。实际上它的含义乃是战争为精神科学服务,而决没有其他含义,这一点是决不会被人误解的。为了避免在哲学领域中进行诸如此类的工作,比如“犹太人和哲学”、“哲学中的德国”等题目的合作,我就转移到了古典语文学领域。在这个领域中一切还算过得去,并且在赫尔姆特·贝弗(Helmut Berve)的保护下出版了《古代的遗产》这部重要的文集,这部文集在战后未加修改出了第二

版。我的著作《柏拉图的教育国家》继续了我关于《柏拉图和诗人》的研究,并且一直表明了新的研究方向,就如这篇著作的最后一句所说的“数和存在”。

在整个第三帝国时期我只出版了一部专著《赫尔德思想中的人民和历史》(1942年),在这本书中我突出强调了力量这个概念在赫尔德历史思想中的作用。这本书尽量避免明确的表述。但尽管如此这本书还是引起了一些人的愤慨,这些人当时也从事了同样题目的研究,并且认为不能避免某种更多的“一体化”。至于我则是出于某种原因而偏爱这个题目。我是于1941年在一个关押法国军官的战犯俘虏营里第一次用法语演讲这个题目的。在讨论的时候出现了一个情况,我说道,一个君临于群众头上的帝国是“auprès de sa chute”(处于崩溃的边缘),那些法国军官们看起来很注意这句话并且理解了其中的含义。(我不知道在当时那种可怕的、不真实的情况下我以匿名的方式遇见的这些人中是否有我日后的法国同事?)那个陪伴我的政治干部对他们专心听讲很高兴。这种精神的明晰性和无所顾忌的无偏袒态度特别真实地反映了我们的胜利信心。(究竟那位干部也相信这一点抑或只是附和而已,这我不敢断定。但不管怎样他并没有表示反感,而且我还必须在巴黎再作一次这样的讲演。)

但总的来说,更聪明的做法还是尽可能不引人注目。我只 II 491
是在讲课时才讲我的研究成果。因为在讲课时可以不受阻碍和限制地发表意见。甚至我在莱比锡还不受干扰地作了些关于胡塞尔思想的研究,我当时所研究的东西是在我学生的文章中第一次公布于众的,尤其是在福尔克曼-施鲁克杰出的博士论文“柏罗丁是柏拉图形而上学的解释者”中(1940年)。

自从我在莱比锡当了教授并在那里——在特奥多·利特(Theodor Litt)退休之后——成了惟一的学术代表之后,我就再也

不能把我的授课与自己的研究计划很好地结合起来了。我除了教授希腊哲学及其最后、最伟大的后继者黑格尔之外,还要讲授从奥古斯丁、托马斯直到尼采、胡塞尔和海德格尔的整个古典传统的思想——自然,作为半个语文学家,我还是以他们的原著为主。此外,我还开些很费解的诗人作品的研讨班,主要是荷尔德林、歌德和里尔克。里尔克因其语言精美的风格而成为当时学术界抵抗运动的真正诗人。谁像里尔克那样讲话或像海德格尔那样解释荷尔德林,谁就会置身事外并把其他置身事外的人吸引在自己身边。

战争的最后几年自然非常危险。无数次的炸弹袭击使莱比锡城及大学设施沦为一片废墟,但人们必须忍受的这些袭击也有它的好处:纳粹党的恐怖由于紧急状态的存在而受到其他方面的限制。在大学里上课常常从一个教室换到另一个教室,不过,直到战争结束前夕上课并未停止。当美国人占领莱比锡的时候,我正在研究新出版的维尔纳·耶格的《潘迪亚》(Paideia)第2卷和第3卷——这是一件很少见的事情,即一个流亡者的这部著作竟能在战争最危急的关头用德文在一个德国的出版社出版。谁能说这是一场致命的战争呢?

在战争结束后,我作为莱比锡大学的校长必须做其他的事情。我很有几年未曾想过继续进行哲学研究。但在周末的休息日子里我却写出了一批解释诗歌的文章。这些文章今天构成我的《短篇著作集》的第2卷。我觉得自己从来没有这样在争分夺秒的情况下如此轻松地工作和写作过,它表明在我不专门从事科研而从事政治和行政管理工作的时期心中积累了一些东西必须一吐为快。否则的话这样多篇的著述就是一种真正的折磨。我总是有一种很强烈的感觉,觉得海德格尔在我的身后催促着我。

1947年秋,在我当了两年校长之后,我应邀去了美因河畔的法兰克福并且完全彻底地回到我的教学工作和研究工作中去——当然是在工作条件许可的范围之内。在我逗留于法兰克福的两年工作期间,我力图考虑到学生的艰苦处境,我不光是积极地给学生上课,而且也出版了一些著作,比如《亚里士多德形而上学第12卷》(希腊文和德文对照本)、《狄尔泰的哲学史概要》,这两本书都由克罗斯特曼出版社很快地出版了。其他重要的事件还有1949年2月在阿根廷的梅诺萨召开的哲学大会,在这次大会上我们一方面同旧日的犹太朋友,另一方面同其他国家的哲学家(意大利、法国、西班牙、南美)首次建立了联系。

1949年我应邀接替了卡尔·雅斯贝斯的讲座,这意味着我在学术“世界”里重新开始了一种“学术”活动。正像我在马堡当了20年的学生和讲师一样,我现在开始将在海德堡工作25年,尽管要求我们所有人的战后重建任务很繁忙,但我还是做到逐步卸掉了政治和学校行政方面的工作,并使自己集中精力在自己的学术研究上。这些研究最后于1960年以《真理与方法》一书而达到一个初步的总结。

在我满腔热情地当好一个教师的同时我终于完成了这本大部头著作,这应该归功于一种自然的需要,即要反思一下我们在课堂上所听到的各种哲学思维方法是怎样从当代哲学处境出发而得到其真正实现的。那种归结为一种先天构造好了的历史过程的方法(黑格尔),正如历史主义的相对主义的中立观点一样,是不能令我满意的。我赞同莱布尼茨的态度,他曾经说过,他对自己读到的一切都持赞同态度。与这位大思想家不同的是我在这种经验中并未感到需要构思一种巨大的综合。相反我开始自问,哲学是否必须受制于这样一种综合的任务,以及为发展诠释学经验哲学是否必须以彻底的方式保持开放。由于这种富有启

发的并且竭力与一切重新把认清的东西搞晦涩的行为相对抗的想法的吸引……哲学就是一种启蒙(Aufklärung),但这是反对其自身独断论的一种启蒙。

实际上我的“诠释学哲学”(hermeneutische Philosophie)的产生从根本上说无非只是试图对我的研究风格和授课方式作理论解释。实践是第一位的。我总是竭力不要讲得太多,不要用不能完全为经验兑现的理论构造为自己辩护。于是我继续双管齐下努力工作,作为教师我继续上好课,特别同与我关系紧密的学生保持密切的联系,而把写作《真理与方法》的工作放在假期里进行。我写这本书几乎用了10年时间,并在这段时间里尽可能地分散自己的注意力。当这本书出版的时候——《真理与方法》II 493这个书名还是在该书印刷的时候想出来的——我自己都不清楚这本书是否出得太晚了,真正过时了。因为当时已经出现了新一代理论工作者,他们有的对技术充满了期待,有的则受到意识形态批判的影响,这是可以料到的。

关于书名问题也麻烦十足。我的国内外同行都期待着把这本书作为一种哲学诠释学。但当我建议用哲学诠释学作书名的时候,出版商就反问我:什么叫哲学诠释学?看来更好的做法还是把这个当时还不为人所知的名词作为副标题的好。

此外,我一直坚持从事的教学工作也不断地产生出更多的成果。我的老朋友卡尔·勒维特(Karl Löwith)从国外回来并和我一起在海德堡教书,这在我俩之间造成了一种有益的竞争。几年以后当我知道由于约尔根·哈贝马斯的缘故霍克海默尔和阿多尔诺成了对头,我们就把约尔根·哈贝马斯请来当了年轻的编外教授,于是我同哈贝马斯之间产生了富有成果的相互影响。既然哈贝马斯能使马克思和特埃蒂这两个精神盟友关系破裂,那他肚子里肯定有点货色,事实上我们向他索取的文章证明

了这个青年研究者的才能。他的这一才能我是早有所闻的。当然,还有一些立志献身于哲学的学生,在这里我只提一提在哲学领域中当教师的那些学生。我从法兰克福带来了一批学生,其中有迪特尔·亨利希(Dieter Henrich),他最初是受到马堡的埃宾豪斯(Ebbinghaus)和克劳斯·莱因希(Klaus Reich)的极端康德主义的影响。在海德堡也有一些同样的学生,我也只提那些从事哲学教学和哲学研究的人,他们是:沃尔夫冈·巴图沙特(Wolfgang Bartuschat)、吕迪格尔·布勃纳(Rüdiger Bubner)、特奥·艾伯特(Theo Ebert)、海因茨·基默尔(Heinz Kimmerle)、沃尔夫冈·屈内(Wolfgang Kühne)、鲁伯莱希特·普夫拉奥默(Ruprecht Pflaumer)、J·H·特雷德(Trede)和沃尔夫冈·维兰德(Wolfgang Wieland)等。后来从法兰克福又来了一些学生,有科拉德·克拉默(Konrad Cramer)、弗里德里希·福尔达(Friedrich Fulda)、赖纳·维尔(Reiner Wiehl)等,当时在法兰克福除了法兰克福思辨学派的影响外,沃尔夫冈·克拉默(Wolfgang Cramer)也有强大的影响。后来渐渐地又来了些外国学生,并且加入了我的学生圈子,他们中有来自意大利的瓦兰里奥·维拉(Valerio Verra)和G·瓦蒂莫(Vattimo),来自西班牙的E·莱多(Lledo),还有很多美国学生,后来当我去美国旅行遇到他们时,他们都已身居高位。特别使我满意的是,在我最亲近的学生圈子中的一些人后来在其他专业中也卓有成就——这可以说是对诠释学思想本身的一种考验。

我当时教的主要是诠释学实践。诠释学首先是一种实践,是理解和达到理解(Verständlichmachen)的艺术。它是所有想教授哲学思维的课程的灵魂。要想掌握这种灵魂首先要训练自己的耳朵,使自己对概念中具有的前规定性(Vorbestimmtheiten)、前把握性(Vorgreiflichkeiten)和前印记(Vorprägungen)有一种敏感

性。我在概念史上所下的苦功就是这样一种训练。在德国研究联合会的帮助下我举办了一系列概念史的学术讨论会和报告会,从而引起很多人进行类似的努力。运用概念需要认真,而要达到这种认真则要求具有概念史意识,这样我们才不会随意下定义,不会陷入幻想,才能把具有约束力的哲学话语规范化。概念史意识于是具有了批判的义务。为了完成这个任务我还运用了其他的办法,我同赫尔姆特·库恩(Helmut Kuhn)一起复刊了专门从事批导的杂志《哲学评论》,对于库恩的批导才能我早在1933年之前、亦即我研究康德的最后几年里就极为惊叹。在凯特·加达默尔-莱克布施太太的严格指导下我们为这份杂志工作了23年,直到我们把它交给新一代年轻人的手中。

但是我工作的重点始终是在海德堡讲学。只是在我于1968年退休之后我才试图在更大的范围内把很多人都感兴趣的我的诠释学观念推广到国外去,当时主要是美国。

诠释学和希腊哲学是我研究工作的两个重点。在此我想简略地描述一下两者之间的联系,正是这种联系推动了我思想的发展。

首先谈谈《真理与方法》中提出的诠释学。

这种哲学诠释学究竟是何许物也?它同德国的浪漫主义传统——这是由施莱尔马赫这个深深浸染了旧的神学传统的人所提出、并在狄尔泰的精神科学诠释学中达到顶峰而且被人当作一种精神科学方法论——又有何区别呢?出于何种理由可以把我自己的尝试称作“哲学的”诠释学呢?

我在这里谈一下这个问题恐怕不是多余的。因为有许多人过去曾经并且现在仍然在这种哲学诠释学中看到一种对方法合理性的回绝。特别是自诠释学成为一种时髦、任何一种“解释”都想自称为诠释学以来,还有许多人误解了诠释学这个词,误解

了我为什么要启用这个词,他们甚至反其道而行之,在诠释学中发现了一种新的方法论,并且在实际工作中用这种方法论去为方法上的含糊性和意识形态的掩饰作辩护。还有一些属于意识形态批判流派的人虽说在诠释学中认识到了真理,但只认识一半真理。他们说,虽然在传统的前把握的含义中认识传统是件好事,但这样做却缺乏一件更重要的事,即要从传统中释放出批判性的和解放性的反思。

如果我把事实上促使我提出诠释学探究的动机如实地提出来,这可能会有助于说清问题。也许这样说更明白一点,即无论是热衷于方法的人还是意识形态批判者,他们实际上都反思得不够。前者把绝无争议是不断试验的合理性当作人类理性的最高标准,后者虽然认识到这种合理性具有意识形态方面的前定性,但却未能对这种意识形态批判本身具有的意识形态关联给以足够的重视。

如果说我在尝试构造一种哲学诠释学,那么由诠释学的前历史本身就可以得出,“进行理解的”科学乃构成我的出发点。然而,对于进行理解的科学尚有一种迄今未为人所认识的补充。我指的是艺术经验。因为艺术和历史科学这两者都是我们自身的此在理解(Daseinsverständnis)得以直接起作用的经验方式。为这种以正确口径提出的“理解”疑难提供的概念帮助可以在海德格尔关于理解的生存论结构的阐明中找到,他本来把这称为“实存性诠释学”(Hermeneutik der Faktizität),即事实的自我解释(Selbstausslegung des Faktischen),也就是说,处于在之中之人的此在的自我解释(Selbstausslegung des sich vorfindlichen menschlichen Daseins)。我的出发点也是对唯心主义及其浪漫主义传统的批判。我清楚地认识到,我们先天继承和后天获得的历史教化的意识形态,即审美意识和历史意识,都表现了我们真正历史存在

的异化形式,并且通过艺术和历史所传达的原始经验决不可能从这种异化形式出发得到理解。中产阶级的教育意识得以享受其文化财富的那种安宁的距离,是无法认识到我们是怎样纠缠于其中和进行冒险的(wie sehr wir dabei selber im Spiele sind und anf dem Spiele stehen)。所以我试图从游戏(Spiel)概念出发去克服自我意识的幻觉和意识唯心主义的偏见。游戏决不是一种单纯的客体,而是对于一起进行游戏的人具有其此在,而不管他是否只是以旁观者的方式参加。海德格尔在《存在与时间》中关于存在问题的说明已经指出了主体概念和客体概念的不恰当性,而这种不恰当性在游戏中就可以得到具体的证明。对于海德格尔曾经引导他的思想到“转向”(Kehre)的东西,我则试图把它描述为我们自我理解的一种界限经验(Grenzerfahrung),描述为效果历史意识,而这种效果历史意识与其说是一种意识倒不如说是一种存在。我以此所表述的东西从来就不是为艺术科学和历史科学的方法论实践而提出的任务,它也决不是主要为这些科学的方法论意识服务,而是惟一地或首先为着哲学的解释思想(Gedanken der Rechenschaftsgabe)服务。方法在多大程度上能为真理作担保?哲学必然要求科学和方法认识到它们在人类存在及其理性的整体中的微不足道(Partikularität)。

II 496

毫无疑问,这样一种任务本身最终也受到效果历史的限制并且植根于某种完全被规定的德国哲学和文化传统之中。所谓的精神科学在德国比任何地方都更强烈地兼有科学的功能和世界观的功能——或者更正确地说,它的自身兴趣所具有的世界观和意识形态的规定性是如此彻底地隐藏在它的科学程序的方法意识背后。一切人类的自我认识都具有的不可消解的统一性在其他国家表现得更为明显,在法国表现在“美文学”(Lettres)这个更为宽泛的概念中,在英语国家则表现在新引进的“人道”

(humanities)概念之中。因此,随着对效果历史意识的承认,包括艺术科学在内的历史精神科学的自我理解首先就得到了更正。

但这样并未把问题域完全测定出来。即使在自然科学中也存在着如同诠释学疑难那样的东西。自然科学的道路也并非就是方法进步的道路,如同最近托马斯·库恩所指出并且实际上与海德格尔首先在“世界构造的时间”以及对亚里士多德物理学(《物理学》B第1卷)的解释中所意指的观点相一致。“范式”(Paradigma)对于方法研究的使用和解释来说都具有决定性的意义,而且它本身显然不是这种研究的简单结果。伽利略早就曾讲过:Mente concipio(我用思维进行理解)^①。

这就开启了一个更为广阔的领域,这领域存在于根本的语言性或语言相关性中。在所有的世界认识和世界定向中都可以找出理解的因素——并且这样诠释学的普遍性就可以得到证明。当然,理解的根本语言性并不能说明一切世界经验只有作为讲话并在讲话中才能实现。很显然存在着前语言的和超语言的领悟、哑语或沉默寡言,其中表现了直接的世界遭遇,——而且谁会否认有人类生活的真实条件,饥饿和爱情,劳动和统治不属于说话和语言,而是量度其中能出现相互讲话和相互倾听的空间呢。同样无可争议的是,正因为存在着这种人类意见和话语的前定性(Vorgeformtheiten),才促进了诠释学的反思。以苏格拉底谈话为准则的诠释学是不会受到下面这些议论的反驳,诸如意见(Doxa)不是知识,人们在随便生活和随意谈话中达成的表面一致意见并非真正的一致意见等等。然而,正如苏格拉底式对话所做的,对表面假象东西的揭示正是在语言的要素中实

II 497

^① [参见我于1984年在卢德所作的报告“诠释学和自然科学”,载A·维斯纳(编辑出版)《哲学和文化》第3卷,第39—70页,现收入我的著作集第7卷。]

现的。对话甚至可以使我们在不能达成一致意见、在误解以及在那种著名的对自己一无所知的承认下达到可能的一致意见。我们称之为人的共性是以对我们生活世界的语言把握为基础的。每当我们试图通过批判的反思和论证来纠正对人与人之间相互理解的歪曲时,这种试图就证实了存在着这种共性。

诠释学观点也不能总是局限于艺术和历史的诠释学科学,局限于同“本文”打交道,但也不能在更广的意义上局限于艺术经验本身。施莱尔马赫早已认识到的诠释学问题的普遍性同一切理性活动都有关系,也就是说,同人们对之能试图进行相互理解的一切东西都有关系。凡是因为人们“操不同的语言”从而不可能达成一致意见的地方,诠释学也就不会终结。正是在这里诠释学的任务才变得格外重要,也即作为寻找共同语言的任务。但共同的语言从来不是固定的既存物。它是说话者之间所操的语言,这种语言必须这样顺畅和熟练,以致在说话者之间可以开始进行相互理解,而这一点也只有在不同的“观点”不可消除地对峙的时候才能出现。在理性生物之间不可能否认相互理解的可能性。即使那种似乎以人类语言的多样性为根据的相对主义也不是对理性的限制,因为理性的语言对所有人都是共同的,这一点赫拉克利特早已了解。我们学习外语以及儿童学习说话倒亦非只表示获得理解的手段。毋宁说这种学习表现了一种对可能经验的预先安置(Vorschematisierung),表现了它的第一次收获。学会一种语言(Hineinwachsen in eine Sprache)是认识世界的一种途径。不仅这种“学习”——而且所有经验都是在我们对世界的认识的不断交往的发展中实现的。在更为深层和更为普遍的意义可以说,经验总是“对已认识事物的认识”(Erkenntnis von Erkanntem),正如奥古斯特·伯克为语文学家的任务所定的公式所说。我们在传统中生活,但这种传统并非我们世界经验

的一个部分,并非那种仅仅由本文和碑文等构成并继续传达一种文字写下的和具有历史文献证明的意义的所谓的文化传统。其实正是世界本身在相互交往中被经验并且作为一种无限开放的任务不断地交付给我们(traditur)。世界从来就不是某个混沌初开的世界,而是不断地遗留给我们的世界。哪里有东西被经验,不可信的东西被抛弃,或者彰明、领会和掌握被产生,哪里就会有引入语词和共同意识的诠释学过程在发生。即使是现代科学的独白式的语言也只是以这种途径才获得其社会现实性。我觉得这里就充分证明了诠释学的普遍性,虽然哈贝马斯对此表示强烈的反对。我认为哈贝马斯对诠释学问题从未超出过一种唯心主义的理解,并且很不恰当地把我的观点限制在特奥多·利特(Theodor Litt)所认为的“文化传统”的意义上。我们可以在舒坎伯版的《诠释学和意识形态批判》一书中找到广泛讨论此问题的文献。

对于我们的哲学传统,我们也必须提出同样的诠释学任务。哲学思维并不是从零开始,而是必须继续思考和继续运用我们讲话所操的语言,我们今天仍然要像古代智者派的时代那样,把与其原始意义相异的哲学语言置回到对所意指的东西的讲话中去,置回到载负我们讲话的共同性中去。

由于现代科学及其哲学的推广,我们对这项任务或多或少地变得视而不见了。苏格拉底在柏拉图的《斐多篇》中提出了一个要求,他要对世界的构造和自然现象按他自己理解的那样去理解,为什么他要这样坐在监牢里而不接受为他安排好的越狱逃跑呢?——因为他认为这样做是对的,哪怕他遭受到的一项是不公正的判决。像苏格拉底自己理解的那样去理解自然,这项要求由亚里士多德的物理学按自己的方式实现了。这项要求与17世纪以来所谓的科学以及使自然科学和以科学为基础对

自然的统治成为可能的东西都是不可调和的。这就是为何诠释学及其方法的结果不可能从现代科学理论中学到,而只能通过回忆较老的传统而学到的原因。

II 499 这种传统之一就是修辞学传统,后期维柯就曾用方法意识来反对他称为“批评法”(Critica)的现代科学而保卫这种修辞学传统。我在对古代哲学的研究中就特别强调过修辞学,即说话技巧及其理论。特别是修辞学以一种长期未被人充分认识的方式也成为美学概念古老传统的承载者,这在鲍姆加登对美学所下的定义中表现得很清楚。我们今天必须强调说明:修辞学论证方式的合理性虽然力图使“情感”(Affekte)起作用,但从根本上说是要使论证更为有力,并且在大多数情况下都很成功,修辞学论证方式的合理性现在是并且将一直是一种比科学确实性更加强有力的社会规定因素。因此,我在《真理与方法》中突出讨论了修辞学,并从很多方面,特别是在从法学实践出发的Ch·佩尔曼(Perelman)的研究中找到了对此的证明。这并不表明,假如我们以此为根据就忽视了现代科学及其对技术文明的应用的意
义。恰恰相反,这正是提出现代文明的全新的中介问题。但情况并未因此而根本的改变。因此,把科学的独白组合到交往意识中去这一“诠释学”任务——这里包括了训练实践的、社会的、政治的合理性——由此只是变得更为紧迫罢了。

实际上这是我们自柏拉图以来就已认识到的老问题。苏格拉底认为像政治家、诗人以及工匠等只知道本领域的知识而不知道“善”为何物乃是错误的。亚里士多德则通过对 Techne(技术)和 Phronesis(实践智慧)的区分描述了这里所存在的结构性区别。对此我们不能忽略。即使这种区别会被误用,而且对“良知”(Gewissen)的依靠也可能常常掩藏着不为人知的意识形态依赖性,如果我们只是在匿名的科学的意义上认识理性和合理性

并把它们认作科学,那我们还是误解了理性和合理性。所以我认为我建立诠释学理论的工作更具可信性,因为我们必须重新接受苏格拉底遗留给我们的“人的智慧”,与科学所意识的那种可与上帝相媲美的无差错性相比,这种“人的智慧”只是无知的。亚里士多德建立的“实践哲学”对此可以给我们提供样板。这就是我们必须牢记的传统的第二条线索。

我认为亚里士多德提出的实践科学纲领为我们提供了“理解”科学可据以参照的惟一科学理论范式。在对理解的条件性作诠释学反思时我们已指出,理解的可能性表现为一种以语言表述的、决非从零开始的、决不可能以无限性结束的思考。亚里士多德指出,实践理性和实践的观点并不具备科学所具备的可学性,它只有在实践中、亦即在同伦理学的内在联系中才获得其可能性。我们必须牢记这一点。实践哲学这种范式必须取代下述“理论”(Theoria)的地位,这种“理论”的本体论证明唯有在“无限理智”(intellectus infinitus)中才能找到,而我们与启示无关的此在经验则对此一无所知。这种范式也必然会同所有把人的理性置于“匿名”科学的方法论思想之下的观点相对立。我认为相对于科学的逻辑自我理解的完善化,这种范式乃是真正的哲学任务,它同样并且正是面对科学对于我们的生活和继续生存所具有的实际意义而成为真正的哲学任务。

“实践哲学”还不仅仅只是“诠释学”学科的纯粹方法论的范式。它还像是它的实际根据。实践哲学的方法特殊性只是亚里士多德在其概念特性中所发现的“实践合理性”(Praktische Vernünftigkeit)的结果。单从现代的科学概念出发是根本无法把握它的结构的。甚至流动的辩证法——尽管黑格尔是从传统的概念中获得的并且复活了某些“实践”哲学的真理——也具有产生一种新的、不可察觉的反思教条主义的危险。作为意识形态

批判之基础的反思概念同样也包含着一种非强迫性讨论的抽象概念,这种概念忽视了人的实践固有的限制。我必须把它作为心理分析治疗情境的不正当的推广加以拒绝。在实践理性的领域中不存在“知道着的”分析者(den“wissenden”Analysten),他可以指导对被分析者(Analysanden)的创造性的反思行为。我认为在反思问题上布伦坦诺对于反思的领悟和对象化的反思所作的区分(这种区分可以追溯到亚里士多德)胜过了德国唯心主义的遗产。我认为它甚至同阿佩尔和其他一些人引向诠释学的先验的反思要求也是相对立的。上述这一切在颇受欢迎的《诠释学和意识形态批判》(舒坎伯版)一书中有详细的论述。

因此,柏拉图的对话对我的影响比起德国唯心主义大师们更大,它一直指导着我的思考。柏拉图对话是一种独特的交往。如果我们根据尼采和海德格尔的教导把希腊概念从亚里士多德到黑格尔和现代逻辑学的前概念性认作一种界限,在此界限之外,我们的问题就得不到回答,我们的意愿就得不到满足——那么柏拉图的对话术就胜过我们想作为犹太-基督教传统的遗产所据有的那种表面优越性。正是柏拉图用他的理念论、用理念的辩证法、用把物理学数学化和把我们称作“伦理学”的理理论智化的做法为我们传统的形而上学概念奠定了基础。但他同时也以模仿的方式对他所有的陈述都作了限制,正如苏格拉底懂得如何对他的谈话对手运用熟练的讽刺术来达到自己的目的一样,柏拉图也通过他的对话诗的艺术剥夺了他的读者自认为的所谓优越性。我们的任务是同柏拉图一起进行哲学思维,而不是去批判柏拉图。批判柏拉图就如同指责索福克勒斯不是莎士比亚的做法一样幼稚。我这种说法听起来似乎很荒谬,但只是对那些不了解柏拉图诗意想象的哲学含义的人才显得荒谬。

当然我们首先要学会真正用模仿的方式来阅读柏拉图。本

世纪已有一些人这样做了,尤其是保尔·弗里德伦德尔,以及斯忒芬·乔治(Stefan George)的诗人圈子[弗里德曼(Friedemann)、辛格(Singer)、希尔德布兰特(Hildebrandt)]出版的一些富有启发、虽然谈不上奠基性的书和列奥·斯特劳斯及其朋友和学生们的研究。当然还远不能说这项任务已得到解决。这项任务在于,要把对话中所运用的概念性陈述丝丝入扣地与这些陈述由之产生的对话现实相关联。因为在这些对话中存在着做和说、激情(Ergon)和逻各斯等柏拉图认为并非只用语词言说的“多立克式的和谐”(dorische Harmonie)。毋宁说它是苏格拉底对话真正的生命法则。它是真正词义上的“引导的说话”(hinführende Reden)。只有从这里出发才能表现出苏格拉底那种充满机智、并且一直使混乱发展到极端的反驳术的实际含义。是呀,如果人的智慧真能从一个人身上转到另一个人身上,就像水可以通过毛线从一只容器达到另一只容器那样该有多好……(《会饮篇》,第175页d)。但人的智慧却不可能这样。它是无知的知(das Wissen des Nichtwissens)。依靠这种智慧,与苏格拉底谈话的人就可以承认自己的无知——这就是说:通过谈话使他对自己有所明白,并对自己浑浑噩噩的生活有所知晓。或者我们可以运用柏拉图的第7封信中更冷静的话来说:受到反驳的不仅是他的论题,而且是他的灵魂。这种说法既适用于那个自认为相信朋友却又根本不知道友谊为何物的奴隶(《吕锡篇》),也适用于那个相信自己身上体现了士兵德行的有名的统帅(《拉凯篇》),以及那个认为自己具备胜过所有其他知识的虚荣的政治家(《卡尔米德篇》)——它还适用所有那些跟从专门教授智慧的老师的人,最后它还适用于那些头脑简单的民众,这些人既自己相信又使人相信他“正可以”做一个商人、小贩、银行家犹如他做一个工匠等一样出色。显然,这里所涉及的并不是专业知识,而

是另外种类的知识,它与所有专门性的知识要求和认识性的思考能力都无关,同所有其他的著名的技术和科学(Technai und Epistemai)都毫不相干。这种特殊的知识指的就是“转向理念”(Wendung zur Idee),在自认为有知识的人的一切敞露之后就存在着这种向理念的转向。

但这也并不说明柏拉图最终有一种人们能向他学习的理论,亦即“理念论”。虽说柏拉图在他的《巴门尼德篇》中批判了这种“理念论”,这也并不说明他当时曾在理念论上犯了错误。这只是说明接受“理念”并不是接受一种“理论”,而是标明一种问题指向,哲学的任务就在于提出并讨论这种问题指向的蕴涵,这也就是柏拉图的辩证法。辩证法是一种引导谈话的艺术,其中也包括引导同自己的谈话,致力于与自己达成一致意见的艺术。它是思维的艺术。但这乃指这样一种艺术,即探究人们以他们所想和所说的究竟意指什么。我们用这种艺术开辟一条道路,说得更准确一点:我们运用这种艺术时已经处在一条道路上。因为有一种像“人对哲学的自然倾向”这样一种东西。我们的思想不会停留在某一个人用这或那所指的东西上。思想总是超出自身。柏拉图的对话集对此有一种表述——思维把人们引向太一、引向存在、引向“善”,而这些东西就表现在灵魂、国家宪法和世界构造的秩序之中。

当海德格尔把理念的接纳解释成存在遗忘的开端(这种存在遗忘在纯粹的想象和客体化中达到顶峰,随之出现了普遍趋向权力意志的技术时代),当他相当彻底地把希腊最早的存在思想也理解为形而上学里的存在遗忘的准备时,柏拉图理念辩证法固有的领域也相应地意指完全不同的东西了。作为这种辩证法基础的对一切在者彼岸的超越乃是一种超出“肤浅地”接受理念的步伐,其最后结果乃是对形而上学地把存在解释为在者的

存在这一做法的反动。

实际上形而上学的历史也可以写成一部柏拉图主义的历史。这部历史的发展阶段也许可以分作：柏罗丁和奥古斯丁、埃克哈特大师和库萨的尼古拉、莱布尼茨、康德和黑格尔等等。其实也可以说，在西方的思想中，一切努力追问理念的本质存在以及形而上学传统的实体理论的思想都是这种发展阶段中的一个环节。这个发展系列中的第一个柏拉图主义者不是别人，而是亚里士多德自己。我在这个研究领域中的目标就是力图使人相信这一点，尽管亚里士多德对柏拉图的理念论和西方传统的实体形而上学作了批判，但事实就是如此。我在这一点上的观点并非孤掌难鸣。正是黑格尔给予了我这种观点。^①

II 503

我所从事的也决不是仅仅作“历史的”研究。因为用存在回忆的历史(Geschichte der Seinserinnerung)去补充海德格尔提出的日益增长的存在遗忘史(Geschichte der wachsenden Seinsvergessenheit)，这完全不是我的目的。这种做法是没有意义的。恰当的做法应该是谈论这种日益增长的对存在的遗忘。在我看来，海德格尔的伟大功绩就在于教导我们严肃地询问什么是“存在”？从而把我们从对存在的完全遗忘中唤醒过来。我还清楚地记得，1924年海德格尔在一次关于卡耶坦(Cajetan)的“指称相似性”的研讨课中用以下一个问题结束了讨论：什么是存在？当时我们被这个问题的荒唐性弄得目瞪口呆。渐渐地我们所有人都在某种意义上被带到了对存在问题的回忆。即使是传统的形而上学传统的捍卫者、那些想成为海德格尔的批判者的人也不再

^① [现在参阅我的论文“柏拉图和亚里士多德之间的善的理念”（《海德堡科学院论文集》，哲学历史卷，1978年，第3集），海德堡，1978年；现收入我的著作集第7卷。]

充满自信地认为建筑在形而上学基础上的对存在的理解是毫无疑问的了。他们只是认为古典的回答也是对存在问题的一种回答,但这就说明他们又重新把存在问题看作一个问题了。

凡在试图进行哲学思维的地方就会用这种方式产生对存在的回忆。但我认为尽管如此却没有存在回忆的历史。回忆并不具有历史。不可能像有着日益增长的遗忘那样也有一种日益增长的回忆。回忆总是一种降临于人的东西,向人们袭来的东西,所以一种重新再现的东西(Wiedergegenwärtigtes)就会使流逝和遗忘稍作停顿。此外,对存在的回忆也不是对某种先前所知现在再想起的东西的回忆,而是对先前所问的东西的回忆,是对一种失落掉的问题的回忆。但一切作为问题追问的问题已不可能再被回忆。所有这样的问题作为对当时被追问的东西的回忆乃是现在被追问的问题。这样,问题就扬弃了我们思维和认识的历史性。哲学是没有历史的。第一个书写哲学史(实际上就是这样的历史)的人也就是最后一个书写这种历史的人:他就是黑格尔。在黑格尔那里历史消溶在绝对精神的现在(Gegenwart)之中。

II 504

然而,这就是我们的现在吗?对我们来说唯有黑格尔才是这种现在吗?的确,我们不应当对黑格尔作教条主义的限制。如果黑格尔讲到随着一切人的自由而达到的历史的终点,那么这是说,历史唯有在这种意义上才终结,即再没有比一切人的自由还更高的原则能够被提出。人人都具有日益增长的不自由——这种不自由开始表现了世界文明的也许不可避免的命运——这在黑格尔的眼里决不是对该原则的反驳。也许这只是“对事实来说太糟了”。我们同样可以问黑格尔:对存在的哲学思维终结于其中的原则,亦即第一和最后的原则就是“精神”吗?青年黑格尔派的批判对此作了攻击性的指责,但按我的观点唯

有海德格尔才第一个发现了超出纯辩证倒转的积极的可能性。他的观点是：“真理”并不是最终在绝对精神的自我显现中得到其理想实现的完全的无蔽(die volle Unverborgenheit)。相反他教导我们,要把真理同时作为揭蔽(Entbergung)和遮蔽(Verbergung)来考虑^[351]伟大的传统思维尝试——在这种尝试中我们总是相互诉说地认识自己——把一切东西都置于这种对峙之中。所说出东西决不是一切。只有未说出的东西(das Ungesagte)才使我们能达到的说出的东西(das Gesagte)得到表述。我认为这点绝对正确。我们借以表述思想的概念好像一堵黑暗的墙。它使我们的思想具有片面性、固执性并充满偏见。例如我们可以想一下希腊的唯理智论,或德国唯心主义的意志形而上学,或新康德主义和新实证主义的方法论主义。它们用自己的方式说话,但同时也就不得不使自己变得无法认识。它们被囿于自身概念的前把握性之中。

由于这个理由我们可以说,我们为了理解某位思想家而试图与该思想家的思想进行的每一次对话都是一种自身无限的谈话。一种真正的谈话就是我们在其中力图寻找“我们的”语言——即一种共同的语言——的谈话。历史距离,以及把谈话对方置于一种可以历史地看出的起点上,一直是我们相互理解尝试的附属因素,实际上就是我们用以不理睬对话者的自我确信(Selbstvergewisserung)的形式。但在谈话中我们却相反地试图使自己向对方开放,亦即保持住使我们相互联系的共同事物。

如果情况是这样,那么我们同自己固有的立场当然就不能和睦相处。这种对话的无限性从根本上说就不就是一种完完全全的相对主义吗?但它本身不也同样就是这样一种立场,而且还是一种显然充满自我矛盾的立场?最后它也像获得生活经验的情况一样:我们获得的许多经验、遭遇、教训和失望等等并不会

导致我们在最终知晓一切,而是使我们学会了解、学会知足。我在《真理与方法》的主要一章中曾经捍卫了这种“个人的”经验概念以反驳那种通过对经验科学过程的程式化而使这种概念遭受到的掩盖,而且我感到在这点上与M·波拉尼(Polanyi)有同感。从这一点出发则“诠释学”哲学就不能理解为一种“绝对的”立场,而是一种经验的方法。它说明根本不存在有比开放谈话还更高的原则。但这也就是说,要预先承认谈话对方的可能权利,甚而他们的优势。这样是否太微不足道了?我认为我们从一位哲学教授那里所能要求的就只是这种说话的方式(die Art Redlichkeit)——而且我们也只应该要求这些。

我认为返回到人类世界财富(Welthabe)的原始对话并不是倒退,这是很清楚的。这也适用于那种对最终评价、“最终证明”的要求或对“精神的自我显现”的教导。因此,我们必须首先重新探究黑格尔的思想道路。海德格尔曾经发现了形而上学传统的希腊思想背景,并在黑格尔于其《逻辑学》中辩证地消解传统概念的做法中认识到对希腊思想的最彻底的追随。但黑格尔对形而上学的消解却没有激起这种后果。尤其是黑格尔那种巧妙的对主观精神的主观性的思辨性的超越发生了作用,并且表现为对近代主观主义的一种解决办法。黑格尔的这种意图同海德格尔“翻转”思想中抛弃先验的自我设定的意图不是一样的吗?黑格尔的意图不也正是要抛弃那种指向自我意识和意识哲学的主客观对立的倾向吗?莫非这里还存在差别?我们与海德格尔一起坚持的通向“语言”的普遍性的指向,即坚持我们世界交往(Weltzugang)的语言性,是否意味着一种超出黑格尔的步伐,一种返回到黑格尔深处的步伐?

为了首先确定我自己的思想轨道,我其实只能说,我的任务就是要维护“恶的无限性”的荣誉。当然我认为这是经过了重大

的修正。因为思维就是同自己的灵魂进行无限的对话,这种对话不能被描述为对所要认识的对象世界的一种无限的继续规定,不管是在新康德主义所谓的无限任务的意义上,还是在辩证法所谓思维超出以前一切界限的意义上。海德格尔在这一点上为我指出了一条新的道路,他把对形而上学传统的批判变成一种准备,从而以新的方式提出了追问存在的问题,并且使自己处在“通向语言的路上”。这种语言的道路并不出现在判断陈述及其客观的有效要求之中,它只是不断地关注存在的整体。整体性并不是一种规定着的对象性。因此,我认为康德对纯粹理性二律背反的批判似乎是针对黑格尔的。整体性并不是对象,而是包围着我们并且使我们在其中生活的世界境域(Welthorizont)。

海德格尔褒扬荷尔德林而贬低黑格尔,并把艺术作品解释为一种原始的真理事件,以便在诗歌作品中承认一种对于客观规定的理想和概念的傲慢的纠正,在这一点上我无须跟随海德格尔。因为从我本人最主要的思想轨道出发这乃是确定无疑的。我应该不断考虑我自己的诠释学指向。诠释学的尝试,也就是从对话出发思考语言——对于一个终生都是柏拉图的学生的人来说这乃是不可避免的尝试——最终意味着通过进行谈话而对每一种语言固定用法的超越。在现代科学及其对知识支配的主要领域中对每个人都适用的固定的专业术语在哲学思想的活动领域中就完全遭人轻视。伟大的希腊思想家在进行论题分析时有时也运用固定的概念术语,但即使如此他们也要维护自己语言的活动性。然而还存在着经院哲学,有古代的、中世纪的、近代的、当代的经院哲学。它们就像影子一样伴随着哲学。因此我们可以按下述标准很快确定某种思想的级别,即看它能在多大程度上打破那种传统哲学语言用语所表现的僵化。黑格

尔作为其辩证方法使用的纲领性的尝试从根本上说有许多先在的东西。甚至像康德这样一个被认为非常讲究形式的思想家虽然总是想着拉丁文的学校用语,但也认为他“自己的”语言,虽没有重新改造,却为传统的概念赢得了许多新的用法。相对于胡塞尔同时代及更早时代的新康德主义,胡塞尔的地位是由此决定的:即他的精神直观力把传统的艺术表达和他的语言词汇的描述性的灵活性融合成一种统一的风格。海德格尔则完全以柏拉图和亚里士多德为榜样,去证明自己新颖的语言创造的合理性,而我们在这一点上紧紧跟随他,甚至超过第一次轰动效果和惊异所能期待的结果。与科学和生活实践相反,哲学则处于一种特有的困难之中。我们所讲的语言并不是为着哲学思维的目的而创造的。哲学陷入了一种根本性的语言困境之中。进行哲学思维的人越是勇敢地超前思考,这种语言困境就越发明显。一般说来,如果一个人任意“构造”概念,热衷于对他的概念“作出规定”,这就正表明他是个半瓶醋。哲学家只是唤醒语言的直观力(Anschauungskraft),任何一种语言的果敢和力量如果能进入那些一起思考和继续思考的人的语言中,也就是说,如果它们能继续推动、扩展和照亮相互理解的视域,那它们就很恰当。

哲学的语言从来不会提前遇到它的对象,而是自己构造出对象,因此哲学语言并不是在语句系统(这种语句系统的基于逻辑性和单义性的形式化表述和批判的验证据说能加深哲学的见解)中活动,我认为这是不可避免的结论。这个事实决不会取消“革命”,也不会取消日常语言分析学派所声称的“革命”。让我用例子来说明这一点:如果有人用逻辑手段分析柏拉图某个对话中出现的论辩,指出其中的逻辑矛盾,弥补其中的缺陷并揭露其中的错误推论等,这当然能得到某种清晰性。但我们难道这样就能阅读柏拉图吗?这样就算把他的问题变成我们自己的问

题了吗？如果不证明我们自己的优越性，就能算学习柏拉图吗？凡适用于柏拉图的经过必要的修正之后也适用于所有的哲学。我认为，柏拉图在他的第7封信中一劳永逸地正确地说明了这一点：哲学思维的工具并不是工具本身。表面的逻辑一贯性并不能代表一切。这倒不是说逻辑不具备其明显的有效性。但是，按逻辑处理论题的方法却把问题域限制在形式的可证明性上，从而阻碍了在我们用语言解释世界经验时所产生的世界开放(Weltöffnung)。这是一个诠释学的论断，我发现自己在这一点上最终与后期维特根斯坦有某种相似之处。他修正了他的《逻辑哲学论》中唯名论的偏见，以便把所有的说话都回溯到生活实践的联系之中。当然，这种还原的成就对他来说仍主要是消极的。对他来说，这种成就在于拒斥不可证明的形而上学问题，而不是在于重新获得不可拒绝的形而上学问题——尽管这些问题看起来可能是如此地不可证明——因为我们从我们的在世存在的语言用法中听出了这些问题。在这一点上我们从诗人的语词中可以学到比从维特根斯坦学到的更多的东西。

概念的解释并不能穷尽诗歌作品的内容，这一点是确定无疑的，而且也不会有人对此提出反驳。至少自康德以来人们就认识到了这一点，假如我们不说从鲍姆加登发现审美真理(cognitio sensitiva)以来的话。但从诠释学的观点看这点就更加重要。对于诗歌来说仅仅把它的审美因素同理论因素相分离并把它从语言规则或概念的压力下解放出来是不够的。诗歌本身也有一种说话的格式，概念就在这种格式中彼此发生关系。因此，诠释学的任务就在于学会在语言约束的联系中(在这种语言约束中总是有概念性的东西在起作用)去规定诗歌的特殊地位。语言是以何种方式变成艺术的呢？我们在这里并非只是提出这么一个问题，因为在解释的艺术中总是涉及到话语和本文的形式，而

且因为在诗歌中也总是涉及到语言作品,涉及到本文。诗歌作品是一种新含义上的“构成物”,它是一种卓越的“本文”。语言在这里是以其完全的自主性出现的。它是自为存在并自己存在,而语词则可以被它们所抛弃的话语的意向所超越。

这里存在一个很困难的诠释学问题。诗歌所进行的是一种特别类型的交往(Kommunikation)。它同谁交往呢?同读者?是同哪类读者?作为诠释学过程之基础并起源于对话的基本格式的问答辩证法在这里就得到一种特别的修正。对诗歌的接纳和解释似乎蕴含了一种特有的对话关系。

如果我们对各种不同的说话方式就其特殊性进行研究,这一点就特别明显。并非只有诗歌语言才指明了一种丰富的区分尺度,例如史诗、戏剧诗和抒情诗等等。显然还有其他的说话方式使问和答的诠释学基本关系得以进行特有的修正。我想到的是不同形式的宗教讲话,例如宣告、祈祷、布道、祝福等等。我可以举出神秘的“传说”、法律本文,以及哲学所运用的那种或多或少有点儿结巴的语言。它们构成诠释学的应用难题,自从《真理与方法》问世以来,我就把越来越多的精力集中在这个问题上。我认为可以从两个方面出发来解决这一难题,其一是从我对黑格尔的研究出发,在这种研究中我以语言同逻辑的关系追踪语言的作用;其二是从现代严密的诗学出发,我对保尔·塞兰(Paul Celan)的《生命结晶》所作的评论就是这样一种研究。在这种研究中占中心地位的是哲学和诗学的关系。对这个问题的反思会使我和我们大家都不断地回想到,柏拉图并不是一个柏拉图主义者,而哲学也决不是经院哲学。

译 注

[1] 传统诠释学(特别是狄尔泰)试图把诠释学作为一门理解的技艺学来为精神科学奠定一个不同于自然科学的基础,因此,特别像贝蒂这样的诠释学家力求提出一套规则体系来规定或指导精神科学的方法论程序。与此相反,加达默尔强调了的目的“并不想炮制一套规则体系来描述甚或指导精神科学的方法论程序”(《真理与方法》第1卷,蒂宾根,1986年,第xvi页),他的主张过去是、现在仍然是一种哲学的主张,即“问题不是我们做什么,也不是我们应做什么,而是什么东西超越我们的愿望和行动与我们一起发生”(第xvi页)。简言之,他只是在客观地描述理解的现象,特别是揭示那些非但不受我们支配反而支配我们的超人力量。这一点对于我们理解加达默尔,特别是理解《真理与方法》一书相当重要。

在“诠释学与历史主义”一文中,加达默尔引证了他给贝蒂写的一封信中的这样一段话:“从根本说来我并未提出任何方法,相反,我只是描述了实际情形。我认为我所描述的情形是无人能够真正反驳的。……即使是历史方法的大师也不可能使自己完全摆脱他的时代、社会环境以及民族立场的前见。这是否该算一种缺陷呢?如果说这是一种缺陷,那么我就认为,对这种缺陷为什么无处不在地发生于我们的理解之中进行反思,就是一种哲学任务。换言之,我认为惟一科学的做法就是承认实际情形,而不是从应该如何和可能如何出发进行思考。正是在这个意义上我才试图超越现代科学的方法概念进行思考,并在根本的一般性中考虑一直发生的事情”(《真理与方法》,第2卷,第394页)。

[2] 威廉·文德尔班(Wilhelm Windelband, 1848—1915年),德国新康德主义哲学家,是新康德主义西南学派的创始人。主要著作有《近代哲学史》(两卷本,1878年)、《哲学史教程》(1892年)和《哲学概念》(1914年)。

[3] 亨利希·李凯尔特(Heinrich Rickert, 1863—1936年),德国新康德主义哲学家、文德尔班的学生。主张自然科学的逻辑和认识论基础在历史科学内可望达到实在和价值的统一。主要著作有《自然科学概念构成的界限》(1896—1902年)、《文化科学和自然科学》(1899年)、《哲学史问题》

(1905年)和《康德作为现代文化的哲学家》(1924年)。

[4]康德关于法权问题和事实问题的著名区分见其《纯粹理性批判》一书。在该书绪论中康德提出了“纯数学何以可能?纯自然科学何以可能?”因为这些科学实际存在着,光作为事实问题研究是不充分的,我们应当提出它们何以可能。“因为事实上它们存在着,这就证明它们必定是可能的”,因此关键在于何以可能,这是一个法权问题。正是根据这一区分康德在《纯粹理性批判》里探究了近代科学得以可能的认识条件是什么以及其界限是什么。

由于加达默尔认为他的探究并不提出任何方法,而只是“描述了实际情形”,贝蒂就认为他混淆了康德关于法权问题和事实问题的著名区分,正如加达默尔在“诠释学与历史主义”一文中所写的:“贝蒂对此又怎样说呢?他认为我把诠释学问题只限于对事实的追问(“现象学地”、“描述性地”),而根本没有提出对法权的追问。好像康德对纯粹自然科学的法权的追问立场是想预先描写出自然科学究竟该如何存在,而不是试图去证明业已存在的自然科学的先验可能性。”按照加达默尔的看法,法权问题并不是一个单纯的“应当”问题,而是一种对实际存在的先验可能性的探究。因此他认为他的探究与康德的探究乃是同一性质的探究,即理解怎样得以可能?他说这是“一个先于主体性的一切理解行为的问题,也是一个先于理解科学的方法论及其规范和规则的问题”(《真理与方法》第1卷第xvii页)。

[5]哲学诠释学认为诠释学决不是一门关于理解和解释的技术学,而应当看作此在的根本运动性,这种运动性构成此在的有限性和历史性。这种观点来源于海德格尔关于理解是此在的存在方式这一见解。按照海德格尔的看法,理解是此在(人的存在)的一种生存论结构(existenziale Struktur),即展开或开辟此在与它生活于其中的整个世界的存在关系的可能方式。理解具有一种筹划结构(Entwurf),对此在在世界关系中存在的某种可能性进行筹划。诠释学既然是理解和解释的学科,就应当描述此在的这种向未来进行筹划的根本运动性,也即此在的全部世界经验。

[6]天才说美学,指康德继承人席勒、费希特和谢林提出的以天才为主导概念的美学。详见《真理与方法》第一部分第2节b:天才说美学和体验概念。

[7]艾米利奥·贝蒂(Emilio Betti, 1890—),意大利法学家和哲学家,早年曾在佛罗伦萨、米兰等大学任罗马法教授,1948年以后任教于罗马大学。贝蒂在其《作为精神科学方法论的一般解释理论》一书(1955年)

中提出了一种关于解释的一般理论和一种关于解释方法的独特学说。按照贝蒂的看法,任何表达式都具有一种意义充分的形式。解释和理解就是揭示这种意义充分的形式。意义充分的形式是其他心灵的创造物,它们都体现了创造它们的精神,解释和理解意义充分的形式,目的就是要理解创造这些形式的精神,贝蒂说:“无论何时,只要我们碰到那些可知觉形式——另一个心灵对象化于它们之中,并通过它们向我们的理解力说话——我们就开始了我们的解释活动。解释的目的是理解这些形式的意义,找出它们希望传达给我们的信息”(《作为精神科学方法论的一般解释理论》,1967年,第42—43页)。因此,按照贝蒂,任何解释过程都是一种“三位一体”的过程,在这过程中,意义充分的形式起了一种中介作用,它把在自身中得以客观体现的心灵同解释者的心灵沟通起来,解释就是重新认识或复制体现在这些形式中的创造心灵。

为了正确重认或复制原创造心灵的精神,即贝蒂所谓区别于“思辨的解释”的“客观的解释”,贝蒂在他的《作为精神科学方法论的一般解释理论》中提出了四条著名的诠释学原则:1. 自主性原则,即作为解释对象的意义充分的形式应当看作是独立自主的,我们需根据体现在它们之中的精神、即原作者的观点或意向来加以理解和解释;2. 整体性原则,即任何个别的语句需根据其意义上下文、任何个别作品需根据当时整个文化体系来加以理解和解释;3. 现实性原则,即解释者在重建原创造精神时需把原创造精神解释为他自己生活的现实,也就是说,对于意义充分的形式理解和解释必须使这些形式所体现的意义或精神成为自身内在精神的一部分;4. 相符原则,即解释者的精神或思想必须与原作者的精神或思想相一致。

[8]针对上述贝蒂把诠释学作为精神科学一般方法论的观点,加达默尔根据海德格尔关于理解是此在的存在方式的卓越见解创立了有别于古典诠释学的哲学诠释学。按照加达默尔的观点,诠释学并不是一种找寻正确理解和解释的方法论,而是解释和现象学描述在其时间性和历史性中的人的此在,理解从来就不是一种对于某个被给定的“对象”的主观行为,而是属于效果历史,也就是说,理解是属于被理解东西的存在。因此,诠释学的任务不是单纯地复制过去,复制原作者的思想,而是把现在和过去结合起来,把原作者的思想和解释者的思想沟通起来,理解仍是一种效果历史事件。加达默尔写道:“真正的历史对象根本就不是对象,而是自己和他者的统一体,或一种关系,在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示

历史的实在性。因此我把所需要的这样一种东西称之为‘效果历史’。理解按其本性乃是一种效果历史事件”(《真理与方法》，第1卷，第305页)。

[9]“视域交融”(Horizontverschmelzung)是加达默尔哲学诠释学的基本概念。按照加达默尔看法，前理解或前见是历史赋予理解者或解释者的生产性的积极因素，它为理解者或解释者提供了特殊的“视域”(Horizont)。视域就是看视的区域，它包括从某个立足点出发所能看到的一切。谁不能把自身置于这种历史性的视域中，谁就不能真正理解流传物的意义。但是，按照加达默尔的看法，理解者和解释者的视域不是封闭的和孤立的，它是理解在时间中进行交流的场所。理解者和解释者的任务就是扩大自己的视域，使它与其他视域相交融，这就是加达默尔所谓的“视域交融”。视域交融不仅是历时性的，而且是共时性的，在视域交融中，历史和现在，客体和主体，自我和他者构成了一个无限的统一整体。

[10]德罗伊森(Johann Gustav Droysen, 1808—1884年)，德国历史学家，主要贡献在于古希腊文化史研究。他的主要著作《希腊化时期史》为研究希腊化时期奠定了基础。他的另一重要著作《历史学》为历史学派奠定了理论基础。德罗伊森在历史学研究中坚决反对实证主义观点和兰克学派的理论和实践(伦理)相脱离的方法。他认为，历史科学决不像自然科学，它需要有“打动人民和民族的伟大的最终的问题”，它“不仅使人更聪明，而且也应该并将使他更好”，历史科学必须完成它的更重要的伦理任务，只有在“道德力”(die sittlichen Mächte)里历史学家才找到他们的真理。

[11]狄尔泰(Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, 1833—1911年)，德国哲学家和思想史家，现代诠释学创始人。最初跟伯克(A. Boeckh)、兰克(L. V. Ranke)研究历史、古典文学、哲学和神学，1864年在柏林大学取得教授资格，1866至1881年先后在巴塞尔大学、基尔大学和布雷斯劳大学任教授，1882年在柏林大学接替洛策(H. Lotze)的讲座一直到1905年。狄尔泰的主要贡献是反对精神科学受自然科学的普遍影响，为精神科学奠定独特的方法论基础。狄尔泰在哲学上试图建立一种在人类自身的历史中，即按照历史过程的偶然性和可变性来理解人的生命哲学。在诠释学方面，狄尔泰以他的“历史理性批判”而使自己成为精神科学认识论的创立者和历史学派诠释学的主要代表人物之一。其主要著作有《精神科学导论》(1833年)《施莱尔马赫传》(第1卷，1870年，第2卷，1966年)等。

[12]海德格尔在《存在与时间》一书中是这样揭示理解的生存论结构-筹划性质的：“理解是此在本身的本已能在的生存论意义上的存在，其情形是：这个于其本身的存在开展着随它本身一道存在的何所在

(Woran)。……理解把此在之在向着此在的‘为何之故’加以筹划,正如把此在之在向着那个作为此在当下世界的世界性的意蕴加以筹划,这两种筹划是同样的原始。……此在作为此在一向已经对自己有所筹划。只要此在存在,它就筹划着。此在总已经是可能性来理解自身。理解的筹划性质又是说:理解本身并不把它向之筹划的东西,即可能性,作为课题来把握。这种把握恰恰取消了所筹划之事的可能性,使之降低为一种已有所指的、给定的内容;而筹划却在抛掷中把可能性作为可能性抛掷到自己面前,让可能性作为可能性来存在。理解作为筹划是这样一种此在的存在方式:在这种方式中此在是它的作为种种可能性的可能性”(《存在与时间》,德文版,第144—145页)。

[13]按照加达默尔的看法,效果历史的规定性是如此的彻底,以致它超出了对这一规定性的任何认识,他写道:“我的论证的意义是:效果历史的规定性也仍然支配着现代的、历史的和科学的意识——并且超出了对这种支配活动的任何一种可能的认识。效果历史意识在一个如此彻底的意义上是终究的,以致我们在自己整个命运中所获得的存在在本质上也超越了这种存在对其自身的认识”(《真理与方法》,第xii页)。简言之,我们获得的存在超越了我们对此种存在的认识。因此真理的概念对于加达默尔来说也与自然科学所谓的真理概念风马牛不相及,正如在艺术的经验中我们探究的是那些在根本上超出了方法论知识范围外的真理一样,在精神科学中我们涉及的也是各种形式的历史流传物自身所表述出来的真理。

[14]在加达默尔看来,我们对历史流传物的经验——这种经验超越了我们对于历史流传物的任何探究——都经常居间传达了我们必须一起参与其中去获取的真理,这也就是说,历史流传物的真理决不是一成不变的,而总是与我们自己的参与相联系,真理都是具体的和实践的。加达默尔在一篇题为“论实践哲学的理想”的论文里曾经写道:“我要宣称:精神科学中的本质性东西并不是客观性,而是同对象的先在的关系。我想用参与者的理想来补充知识领域中这种由科学性的伦理设立的客观认识的理想。在精神科学中衡量它的学说有无内容或价值的标准,就是参与到人类经验本质的陈述之中,就如在艺术和历史中所形成的那样。我曾试图在我的其他著作中指出,对话模式可以阐明这种参与形式的结构,因为对话也是由此表明,对话者并非对对话中出现的东西视而不见并宣称唯有自己才掌握语言,相反,对话就是对话双方在一起相互参与着以获得真理”(见《赞美理论——加达默尔选集》,中译本,第69页)。

[15] 诠释学宇宙与自然科学的宇宙不同,它不仅包括我们所探究的自然对象-历史流传物和自然的生活秩序,而且包括我们怎样经验历史流传物的方式,我们怎样经验我们存在和我们世界的自然给予性的方式,因此诠释学宇宙总是一个无限开放的宇宙。

[16] “精神科学”在德文里是复数形式,最早是用来翻译穆勒《逻辑学》里“道德科学”(moral sciences)一词的。

[17] 约翰·斯图加特·穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873年),英国哲学家、社会学家和经济学家。主要哲学著作《逻辑学》写于1843年。

[18] 赫尔曼·赫尔姆霍茨(Hermann Helmholtz, 1821—1894年),德国自然科学家,19世纪精神科学最重要的代表。对生理学、光学、电动力学、数学和气象学均有十分重要的贡献,最著名的是发现能量守恒定律。

[19] 巴黎的奥卡姆学派,指14世纪上半叶法国巴黎一些奥卡姆(W. V. Ockham, 1280/1285—1347/1349)学说追随者。

[20] J·G·德罗伊森,见[10]。

[21] 皮埃尔·杜恒(Pierre Duhem, 1861—1916年),法国物理学家、数学家和科学哲学家,著名的科学理论约定论代表。杜恒主张科学理论的作用在于使各种关联系统化,而不在于解释新的现象。主要著作有《莱奥纳多·达·芬奇研究》(1903—1913年)、《世界体系——从柏拉图到哥白尼的宇宙学说史》(1913—1917年)。

[22] 威廉·舍勒尔(Wilhelm Scherer, 1841—1886年),德国语言学家、文学史家,文学艺术中实证主义方法的建立者。

[23] 巴洛克,原指16至18世纪中叶盛行于欧洲的一种华丽花型的建筑风格,这里指这一时代。

[24] 赫尔德(Johann Gottfried von Herder, 1744—1803年),德国批评家、哲学家、路德派神学家,浪漫主义运动先驱。赫尔德具有超越时代的眼光,预见了德国哲学思想和文艺理论的未来发展。在《论语言的起源》(1772年)中认为语言结构是人类本性的真实图像,只有通过语言才能产生对人性的认识。他以后的一系列著作,特别是《关于人类发展的另一种历史哲学》(1774年)、《论人的天赋虚构》(1777年)、《论人类灵魂的认识和感觉》(1778年)和《人类历史哲学纲要》(1784—1791年)为德国的启蒙运动、特别是文学上的狂飙与突进运动奠定了深厚的基础。

[25] 至善论指一种主张人类可完全达到完善圆满境界的理论。

[26] 教化(Bildung)是一个很难翻译的德文词,它不仅指一般所谓的文化,有如英语中的 culture,更重要的指一种精神的造就或陶冶,比较接近于

英文中的 *cultivation* 或 *cultivated*。加达默尔把它定义为“人类发展自己的天赋和能力的特有方式”(《真理与方法》,第1卷,第16页)。对应于教化这个词的拉丁文是 *formatio*,这是从 *forma*(形式、形象)而推导的词。按照中世纪神学解释,人是按照上帝的形象创造的,人在自己的灵魂里就带有上帝的形象,并且必须在自身中去造就这种形象。同样,*Bildung* 包括 *Bild*(形象),它既包括 *Vorbild*(范本,模式),又包括 *Nachbild*(摹本),意即按照范本加以铸造。教化一词在18世纪末和19世纪的德国思想界相当流行。赫尔德曾从根本上把人类教育规定为“达到人性的崇高教化”(Emporbildung zur Humanität)。按照黑格格的解释,人之为人的显著特征在于他脱离了直接性和本能性,而人之所以能脱离直接性和本能性,乃在于他的本质具有精神性的理性方面,因此人需要教化,人类教化的本质就是使自己成为一个普遍的精神存在,教化从而就作为个体向普遍性提升的一种内在的精神活动。德国哲学家非常重视这一概念的内涵,黑格格说,哲学正是“在教化中获得了其存在的前提条件”(《哲学纲要》,第41节),狄尔泰自豪地说:“只是从德国才能产生那种可取代充满偏见而独断的经验主义的真正的经验方法,穆勒就是由于缺乏历史性的教化而成为独断的”(《狄尔泰全集》,第5卷,第1xxiv页)。加达默尔更发挥说:“我们可以补充说,精神科学也是随着教化一起产生的,因为精神的存在是与教化观念本质上联系在一起”(《真理与方法》,第1卷,第17页)。

[27] 克洛普施托克(Friedrich Klopstock, 1724—1803年),德国叙事诗和抒情诗人。主要代表作《弥赛亚》(或译《救世主》)最早三篇发表于1749年,诗文充满激情,引起轰动,1770年完成最后五篇。

[28] 威廉·冯·洪堡(Wilhelm Freiherr von Humboldt, 1767—1835年),德国语言学家、哲学家、外交家兼教育改革家,对20世纪语言科学的发展有深刻的影响,曾预示探索语言-文化关系的人类文化语言学的发展。

[29] 沙夫茨伯里(Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, 1671—1713年),英国政治家、哲学家、自然神论者。早年受教于洛克,但剑桥柏拉图主义者对他影响颇大,因此哲学思想带有浓厚的柏拉图主义观点,主张我们所看到的美或真乃是绝对的美或真的影子。主要著作是《人的特征、风俗、见解和时代》(1711年)。正是通过沙夫茨伯里,英国自然神论思想传入德国,康德在一定程度上受过他的影响。

[30] 教化(*Bildung*)来源于 *Bilden*(形成),包含(*Bild*)(图像、形象),而 *Bild* 既有 *Vorbild*(范本、模本),又有 *Nachbild*(摹本),意思就是说 *Bildung* 乃是按照 *Vorbild*(范本)进行摹写(*Nachbilden*),也即按照人性理想进行教化

或陶冶,这种观点究其根源应当说来自柏拉图,柏拉图的 *eidos* 原本指所看到的形相,德文是以 *Urbild*(原型)来翻译,按照柏拉图,事物乃是原型的摹写,因此现实世界的事物可以说是摹本,即德文里的 *Abbild*,以后新柏拉图主义就是利用 *Urbild* 和 *Abbild* 这种关系,认为世界万物乃是上帝根据他心灵中的原型(*arche-type*)、范式(*paradigns*)或模式(*pattern*)所创造,德国思想家所使用的 *Bildung* 就是沿着这一思路而发展起来的。

[31]《第一哲学》系黑格尔 1808 年任纽伦堡文科中学校长期间所编写的《哲学入门》中的一部分,该书 1811 年写毕,1840 年正式出版。

[32]黑格尔在《精神现象学》里这样写道:“虽说对于主人的恐惧是智慧的开始,但在这种恐惧中意识自身还没有意识到它的自为存在。然而通过劳动,奴隶的意识却回到了它自身。当行动符合于主人的意识的时候,对于物的非主要的关系这一面诚然显得是落在服役者的意识身上,因为在这一关系里物仍然是保持其独立性。欲望却为自身保有其对于对象之纯粹的否定,因而享有十足的自我感。但是也就因为这样,这种满足本身只是一个随即消逝的东西,因为它缺少那客观的一面或持久的实质的一面。与此相反,劳动是受到限制或节制的欲望,亦即延迟了的满足的消逝,换言之,劳动陶冶(*Bilden*)事物。对于对象的否定关系成为对象的形式并且成为一种持久性的东西,这正因为对象对于那劳动者来说是有独立性的。这个否定的中介过程或陶冶的行动同时就是意识的个别性或意识的纯粹自为存在,这种意识现在在劳动中外在化自己,进入到持久的状态。因此那劳动着的意识便达到了以独立存在为自己本身的直观”(黑格尔:《精神现象学》,商务印书馆,1979 年,上卷,第 130 页)。

[33]黑格尔自 1808 年在纽伦堡任文科中学校长,长达八年之久。

[34]伊索克拉底(*Isokrates*, 公元前 436—公元前 338 年),古希腊修辞学家和教育学家。

[35]《波尔·罗亚尔逻辑》(*Logique de Port-Royal*),亦名《皇港逻辑》,系 17 世纪波尔·罗亚尔运动的两个领导者安东尼·阿尔诺和皮埃尔·尼科尔编著的一部逻辑书。

[36]詹孙教派(*Die Jansenisten*)系 17 和 18 世纪出现于法国、荷兰和意大利的一个天主教的非正统教派,主要创始人是卢万大学神学家詹孙。这一教派认为,反宗教改革运动的神学家在反对路德和加尔文关于上帝的恩惠的教义的同时,走向另一极端,即过分强调了人的责任以致贬低了天主的主动性。詹孙教派还试图利用科学方法来论证奇迹,从而开创奇迹的批判。

[37]斯宾诺莎(Benedict de Spinoza, 1632—1677年),犹太裔荷兰哲学家,他的《神学政治论》(1670年)一书开创了对《圣经》的历史批判任务。按照加达默尔的看法,斯宾诺莎对《圣经》的历史批判,尤其是对《圣经》各篇作者所使用的语言的性质和特征的解释,分清字面的意思和比喻的意思,乃属于诠释学的前史。

[38]共通感,原在亚里士多德那里指五种普通的感觉,但尔后的发展却成为一种实践的判断标准,或者健全的常识。维柯在他的《新科学》一书中援引了共通感这一概念,在他看来,共通感乃是所有人中存在的一种对于合理事物和公共福利的共同感觉。苏格兰常识学派也援引了这一概念,在他们看来,这是人类的一种健全感觉,并用这一概念来攻击形而上学及其怀疑主义的解决方案。康德在其《判断力批判》里也讲到鉴赏(趣味)作为一种共通感,尽管共通感这一概念的含义常常被了解为平凡、庸俗,“但是在共通感这一名词之下人们必须理解为一个共同的感觉的理念,这就是一种评判机能的理念,这评判机能能在它的反思里顾到每个别人在思想里先验的表象形式,以便把他的判断似乎紧密地靠拢着全人类理性,借以逃避主观性和人的诸条件对判断产生的有害影响”(康德:《判断力批判》,商务印书馆,1987年,上卷,第137—138页)。加达默尔在共通感这一概念里所强调的就是一种历史的、实践的智慧。他利用亚里士多德的“实践理性”(Phronesis)这一概念来解释共通感,一个具有共通感的人就是具有实践理性,知道如何正确应用的人,因此他说“显然就有某种理由要把语文学-历史学的研究和精神科学的研究方式建立在这个共通感概念上,因为精神科学的对象,人的道德的和历史的存在,正如它们在人的行为和活动中所表现的,本身就是被共通感所根本规定的”(《真理与方法》,第1卷,第28页)。

[39]维柯(Giambattista Vico, 1668—1744年),意大利哲学家,人文主义思想家。主要著作《新科学》后来才受到人们注意。维柯认为人类社会经历从生成逐渐走向毁灭的阶段,首先是野蛮时期,然后进入众神时代,再后是英雄时期,最后是人类时期,人类时期最后又回到野蛮时期。

[40]犬儒学派(Kyniker)系古希腊小苏格拉底学派之一,创始人安提西尼(Antisthenes,约公元前445—公元前365年)。这一学派主张禁欲克己的生活,据说安提西尼力破常规,终身流浪行乞。

[41]逍遥学派(Peripatos)系亚里士多德学派,据说亚里士多德常在散步时与他的门徒讲学,亦名“散步学派”。

[42]斯多噶派(Stoiker),古希腊和罗马时期兴盛的一个哲学派别,创始

人系蒂昂的芝诺(Zenon Kitieus, 公元前 340—公元前 265 年), 因为他通常在雅典集市的画廊柱下讲学, 故又名“画廊学派”。

[43] 菲托原系规劝女神, 这里维柯用来指古代修辞学传统。

[44] 罗马斯多噶派指元后罗马时代的后期斯多噶派。著名人物有罗马政治家塞涅卡、奥勒留以及被尼禄皇帝释放的奴隶爱比克泰德。这一学派对于传播和发展斯多噶派哲学和逻辑学起了很大作用。

[45] 特滕斯(Johannes Nikolaus Tetens, 1736—1807 年), 德国心理学家、数学家、经济学家和教育家。主要著作《对人的本质及其发展的哲学探究》(1777 年) 是一部研讨人类认识的起源和结构的书, 康德曾经给予很高的评价。

[46] 达兰贝尔(D' Alembert, 1717—1783 年), 法国数学家、启蒙思想家《百科全书》编纂者。曾对牛顿第二运动定律提出另一种表述, 即所谓达兰贝尔原理。

[47] 西塞罗(Marcus Jullius Cicero, 公元前 106—公元前 43 年), 古罗马政治家、律师、古典学者和作家。其著名著作《论演说术》、《论共和国》、《论法律》, 另有长诗《我的执政》和《我的时代》。在哲学史上, 西塞罗的重要性在于他传播了希腊的思想, 给予欧洲一套哲学术语。

[48] 卡斯蒂廖内(Baldassare Castiglione, 1478—1529 年), 意大利作家和外交家, 他的著名的代表作《侍臣论》(1528 年) 使他成为文艺复兴时期贵族礼仪的权威人士, 曾被译成多种外国文字。

[49] 马克·奥勒留(Mark Aurel 或 Marcus Aurelius, 120—180 年), 罗马皇帝, 罗马斯多噶派哲学家。主要著作有《沉思录》, 是我们研究后期斯多噶派哲学观点的重要经典。

[50] 萨尔马修斯(Claudius Salmasius, 1588—1653 年), 法国古典主义时期思想家, 原名为 Claude de Salmasius。

[51] 哈奇森(Francis Hutcheson, 1694—1747 年), 爱尔兰哲学家。自 1730 年至去世任格拉斯可夫大学道德哲学教授。

[52] 托马斯·里德(Thomas Reid, 1710—1796 年), 英国哲学家, 苏格兰常识学派的创始人。主要著作《论人的智力》(1785 年) 是反对休谟的怀疑论, 而《论人的积极力量》(1788 年) 则是捍卫唯理论的伦理学。

[53] 布菲尔(Claude Buffier, 1661—1737 年), 法国哲学家、历史学家和语言学家。其哲学观点对苏格兰常识学派有影响。

[54] 亨利·柏格森(Henri Louis Bergson, 1859—1941 年), 法国哲学家。1900 年任法兰西学院教授, 1914 年任法兰西科学院院士, 1928 年获诺贝尔

文学奖。重要哲学著作有《时间与自由意志》(1889年)、《物质与记忆》(1896年)和《创化论》(1907年)。

[55] 18世纪德国学院派形而上学指莱布尼茨-沃尔夫学派哲学。

[56] 大众哲学指18世纪在德国学者中产生的这样一种哲学尝试,即把哲学学说以一种通俗易懂和便于应用的形式阐述出来。当时莱辛就倾向于这样一种哲学立场。

[57] 虔信派,17世纪兴起于德国新教内部并注重个人信仰的改革教派,虔信派可以说是对所谓“西方世俗化”的反响,同时也是对教会世俗化的抗议。虔信派企图使基督教重新发挥改造人类生活的力量。

[58] 厄廷格尔(Friedrich Christopher Oetinger, 1702—1782年),德国路德新教神学家。为反对笛卡尔主义和理性主义,厄廷格尔强调了精神和物质的相互联系以及生命的首要性,从而突出了共通感。厄廷格尔的观点对于施瓦本虔信派和黑格尔有影响,其共通感学说被加达默尔作为精神科学的诠释学思想的前史加以强调。

[59] 费内伦(Francois de Salignac de la Mothe—Fenelon, 1651—1715年),法国神学家和教育学家,其思想对法国启蒙运动有很大影响。

[60] 弗勒里(Claude de Fleury, 1640—1723年),法国宗教历史学家。

[61] 沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754年),德国哲学家,18世纪德国学院派形而上学的主要代表,作为德国启蒙运动(18世纪以唯理论为特色的哲学运动)的代言人而出名。沃尔夫继承莱布尼茨和笛卡尔,试图把唯理论和数学方法应用于哲学,在德国哲学史上开创了莱布尼茨-沃尔夫时期。

[62] 贝尔努利(Johann Bernoulli, 1667—1748年),瑞士数学家,其兄雅可布·贝尔努利(Jakob Bernoulli, 1654—1705年)。

[63] 帕斯卡(Blaise Pascal, 1623—1662年),法国思想家、数学家、物理学家。主要哲学著作有《思想录》。

[64] 莫佩尔蒂(Pierre Louis Moreau de Maupertuis, 1698—1759年),法国物理学家、数学家。

[65] “共同感觉”(Gemeinsinn)是德语中用来翻译拉丁文 *sensus communis*(共通感)的语词。“共同感觉”在德国古典哲学里指人类天生具有的一种判断能力,因此厄廷格尔把它理解为一种“上帝的恩赐”。“共同感觉”后来就发展成为一种与理性判断不同的感觉判断,即没有反思的判断。

[66] “所罗门的智慧”原系《圣经·旧约》伪经中的一卷,这里系指一种最高的认识能力。

[67]“几何学的精神”指演绎，“微妙的精神”指直觉。帕斯卡在其晚年的神学研究中区分了这两种精神，并且认为“微妙的精神”优于“几何学的精神”，只有通过“微妙的精神”才能洞察宇宙的真相。

[68]兰巴赫(Johann Jakob Rambach, 1693—1735年), 18世纪神学诠释学中虔信派诠释学代表人物, 著有《圣经解释原则》(1723年)。

[69]关于健全的人类理智(即共同的理智)是由判断力所规定的, 参见康德《判断力批判》第一版序, 在那里康德认为, 判断力的“正确的运用是这样必然地和普遍地需要着, 因而在健全的理智的名义下正意味着这种能力”(康德:《判断力批判》, 中译本, 上卷, 第5页)。

[70]马鲁斯(Morus, 1478—1535年), 英国政治家, 人文主义著作家, 马鲁斯系拉丁语名字, 英语名字为 Sir Thomas More (莫尔), 《乌托邦》一书是其代表作。

[71]判断力由于需要某个能够指导它的应用的规则而处于一种根本的困境中, 因为正如康德所指出的, 为了遵循这个规则它将需要一个其他的判断力, 可参见康德《判断力批判》第一版序: “人们却能够从判断力的本性里——它的正确的运用是这样必然地和普遍地需要着, 因而在健全的理智的名义下正意味着这个能力——容易知道, 寻找出一个这样的原理是伴着许多巨大困难的。这就是说它必须不是从先验诸概念里引导出来的。这些先验诸概念是隶属于悟性, 而判断力却只从事于运用它们。所以判断力应自己提供一个概念, 通过这概念却绝不是某一物被认识, 而只是服务于它自己作为一法规, 但又不是成为一个客观的法规, 以便它的判断能适应这个法规, 因为这样又将需要另一个判断力, 来判别这场合是不是这法规能应用的场合了”(康德:《判断力批判》, 中译本, 上卷, 第5页)。

[72]鲍姆加登(Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714—1762年), 德国哲学家和美学家, 沃尔夫学派后期重要代表。1738年任哈勒大学教授, 1740年任法兰克福大学教授。鲍姆加登第一次使用了“美学”(Ästhetik)这一词, 并在德国把美学作为哲学的一个学科。对于他来说, 狭义的美学就是自由的艺术理论, 而广义的美学就是一般感性认识理论。鲍姆加登的美学理论对康德有很大影响。

[73]在鲍姆加登看来, 美在于多样性的统一, 单纯的印象, 如颜色, 并不是美的, 唯有多样性才能刺激心灵, 产生愉快, 美乃是感性里表现的完满, 而这完满即是多样性中的统一。

[74]康德在其《判断力批判》里一方面把共通感原有道德规定排除出

去,使共通感成为一种判断能力,另一方面又强调共通感与一般所理解的共同知性(*gemeines Verstand*)有区别,共同知性是不按照情感,而是按照概念,这样共通感就必然成为鉴赏判断的基础。见《判断力批判》第20节和40节。

[75]纯粹实践理性模型论见康德的《实践理性批判》第一部第一编(纯粹实践理性的分析论)第二章纯粹实践判断力的模型论,康德说:“这种备考(即判断力的模型论)就防御了实践理性的经验论,实践理性的经验论是仅以经验结果(所谓幸福)来定‘善’、‘恶’的实践概念,经验结果以及因自爱而决定的一种意志之无数效果虽当然能用作‘理想善’的完全适当模型,但同‘理想善’却不一样”[康德:《实践理性批判》,中译本(张铭鼎译),第88页]。

[76]康德在《实践理性批判》第二部分简短地探讨了纯粹实践理性的方法论,他首先声明这种方法论并不是“关于纯粹实践理性的一种科学认识方面而用纯粹实践原则来进行的方法”(尽管通常在理论认识上称之为方法),而是指一种“我们能使纯粹实践理性律通行于人类精神以内而影响其格言的方法,即我们能使客观实践理性也成为主观实践理性的方法”。关于康德具体提出的建立和培养真正道德情操的方法纲要,可以参阅他的《实践理性批判》,中译本,第212页以下。

[77]参阅康德《判断力批判》,中译本,上卷,第137页。

[78]康德说:“一个这样的原理却只能被视为一种共同感觉(*Gemeinsinn*),这种共同感觉是和人们至今也称做共通感的共同知性(*gemeines Verstand*)在本质上有区别,后者是不按照情感,而是时时按照概念,固然通常只按照模糊不明表现的原理去进行判断的”(《判断力批判》,中译本,上卷,第76页)。

[79]按照康德的观点,判断力正如共通感一样,是不能从逻辑上加以证明的,因此康德承认事例或历史对于判断力具有主导线索的意义。

[80]康德在《判断力批判》里说:“所以只在这个前提下,即有一个共通感(不是理解为外在的感觉,而是从我们的认识诸能力的自由活动来的结果),只在一个这样的共通感的前提下,我说,才能下鉴赏(趣味)判断”(《判断力批判》,中译本,上卷,第76页)。

[81]巴尔塔扎·格拉西安(*Balthasar Gracian*, 1601—1658年),西班牙作家、哲学家。

[82]F·黑尔(*Friedrich Heer*, 1910年—)奥地利历史学家、政论家。

[83]康德在《判断力批判》关于趣味的二律背反里指出:“关于趣味可

以容人争吵(虽然不能辩论)。这个命题却含着第一前提的反对面。因关于争吵的对象,必须希望先能达到一致;从而人们必须能够依凭判断的根据,而这根据不仅仅具有私人的有效性,即不仅仅是主观的;对于这一层另外那个命题和它正相对立,这就是:每个人有他的自己的趣味。所以关涉到趣味的原理显示下面的二律背反:(一)正命题 趣味不植基于诸概念,因否则则可容人对它辩论(通过论证来决定);(二)反命题 趣味判断植基于诸概念,因否则,尽管它们中间有相违异点,也就不能有争吵(即要求别人对此判断必然同意)”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第185页)。

[84]按照康德的观点,趣味判断不基于概念,而基于共通感,因此它不要求每个人都同意我们的判断,而是要求每个人都应当与我们的判断相一致,他说:“在一切我们称某一事物为美的判断里,我们不容许任何人有异议,而我们并非把我们的判断放在概念之上,而只是根据情感:我们根据这种情感不是作为私人的情感,而是作为一种共同的情感。因此而假设的共通感,就不能建立在经验的基础上,因为它将赋予此类判断以权利,即其内部含有一个应该:它不是说,每个人都将要同意我们的判断,而是应该对它同意”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第78页)。

[85]加达默尔的一个根本观点是,精神科学,例如法律和道德的知识,都是通过具体情况的应用而得到创造性的补充和发展,“法官不仅应用法律于具体事件中,而且通过他的裁决对法律的发展作出贡献。正如法律一样,道德也是鉴于个别情况的创造性而不断得以发展的”(《真理与方法》,第1卷,第44页)。因此他认为,美并不是只有在自然和艺术领域内作为对美和崇高东西的判断才是创造性的,自然和艺术中的美应当被那弥漫于人的道德现实中的美的整个广阔海洋所充实。

[86]康德所谓规定性的判断力和就是指把个别的东西(特殊)归纳在某个普遍的原理、法则或规律(普遍)之下的判断力,参见《判断力批判》“判断力作为一个先验地立法着的机能”一节。

[87]康德在《判断力批判》里把判断力区分为规定性判断力和反思性判断力两种,规定性判断力是把特殊归在已知的普遍之下,反之,反思性判断力是已知特殊而去寻找普遍,他说:“判断力一般是把特殊包涵在普遍之下来思维的机能。如果普遍的(法则、原理、规律)给定了,那么把特殊的归纳在它的下面的判断力就是规定性判断力,但是,假使给定的只是特殊的并要为了它而去寻找那普遍的,那么这种判断力就是反思性判断力。规定性判断力在知性所提供的普遍的超验的规律之下只是归纳着,

那规律对于它已经先验地预示了,它无需为自己去思维一个规律从而把自然界的特殊归纳在普遍之下。……反之,反思性判断力的任务是从自然中的特殊上升到普遍,所以需要—个原理,这原理不能从经验中借来,因为它正应当建立—个—切经验原理在高—级的虽然它是经验的诸原理之下的统一,并且由此建立系统中上下级之间的隶属关系的可能性。所以这样—个超验原理,只能是反思性判断力自己给自己作为规律的东西,它不能从别处取来(否则它将是规定性判断力)”(《判断力批判》,上卷,第16—17页)。加达默尔根据黑格尔的观点,反对康德这种区分,因为被给予的普遍性和要发现的普遍性是很难区分的。

[88]黑格尔承认康德判断力学说的思辨意义,但也认为在康德那里,普遍和特殊的关系未表现为真理,见黑格尔的《小逻辑》第55节:“康德的《判断力批判》的特色,在于说出了什么是理念的性质,使我们对理念有了表象,甚至有了思想。直观的理念或内在的目的性的观念,揭示给我们—种共相,但同时这共相又被看成—种本身具体的东西。只有在这方面的思想里,康德哲学才算达到了思辨的高度。席勒以及许多别人曾经在艺术美的理念中,在思想与感觉表象的具体统—中寻得—摆脱割裂了的理智之抽象概念的出路。另有许多人复于—般生命的直观和意志中找到了同样的解脱。——不过,艺术品以及有生命的个体,其内容诚然是有局限的,但康德于其所设定的自然或必然性与自由目的的谐和,于其所设想为实现了世界目的时,曾发挥出内容极其广泛的理念。不过由于所谓思想的懒惰,使这—最高的理念只在应当中得到—轻易的出路,只知坚持着概念与实在的分离而未能注意最后目的的真正实现”(黑格尔:《小逻辑》,中译本,第144—145页)。

[89]尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann, 1882—1950年),德国哲学家。最初研究医学,后在彼得堡研究古典哲学,1922年在马堡大学任哲学教授,以后在科隆、柏林和格廷根等大学任教。

[90]康德美学的突出点和新颖处在于他第一次在哲学里严格而系统地“审美”划出—个—独—自的领域,即人类心意里的—个特殊的状态,即情绪。情绪表现为认识与意志之间的中介体,正如判断力在知性和理性之间。因此趣味在康德那里没有任何认识的意义,而是一—种主体情绪(共通感)的表现,康德写道:“凭借概念来判定什么是美的客观的趣味法则不能有的。因为—切从下面这个源泉来的判断才是审美的,那就是说,是主体的情感而不是客体的概念成为它的规定根据。寻找—个能以—定概念提出美的普遍标准的趣味原则,是毫无结果的辛劳,因为所寻找的东西是

不可能的,而且自相矛盾的。感觉(愉快或不快的)的普遍传达性,不依赖概念的帮助,亦即不顾一切时代及一切民族关于一定对象的表象这种感觉的尽可能的一致性:这是经验的,虽然微弱地仅能达到盖然程度的评判标准,即从诸事例中证实了的趣味之评判标准,这趣味来源于深藏着的、在判定对象所赖以表现的形式时,一切人们都取得一致的共同基础”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第70页)。这在加达默尔看来,乃是一种美学主体化的倾向,他写道:“康德为证明趣味领域内这种批判的合理性所付出的代价却是:他否认了趣味有任何认识意义。这是一种主体性原则,他把共通感也归结为这种原则”(《真理与方法》,第1卷,第49页)。

[91]按照康德的观点,艺术和科学不同,科学乃是按照已被认识了的法则机械模仿而进行的,反之,艺术在于天才的创造,他说艺术“并不是遵守科学的或机械模仿的规则所能做到,而只有主体的天才禀赋才能产生出来。按照着这些前提,天才就是:一个主体在他的认识诸机能的自由运用里表现着他的天赋才能的典范式的独创性”。因此,他得出结论说:“照这个样式,天才的产品(即归属于这产品里的天才而不是由于可能的学习或学校的)不是模仿的范例,(否则作品上的天才和作品里的精神就消失了)而是继承的范例,它是对于另一天才唤醒他对于自己的独创性的感觉,在艺术里从规则的束缚解放出来,以致艺术自身由此获得一新的规则,通过这个,那才能表现自己是可以成为典范的”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第164—165页)。

[92]康德在《判断力批判》中写道:“虽然人们把趣味的某一些产物看作范例,但并不是人们模仿着别人就似乎可能获得鉴赏力。因为趣味必须是自己固有的能力。一个人摹仿了一个范本而成功,这表示了的技巧,但是只有在他能够评判这范本的限度内他才表示了他的鉴赏力”(《判断力批判》,中译本,上卷,第70页)。

[93]在康德看来,最能表现美感的先验性质的是合目的性概念,他说:“一物的合目的性,乃至于它在我们知觉里被表象着,也不是客体自身的性质(因为这样一种性质不能被知觉),虽然它可以从物的认识里推断出来。所以合目的性是先行于对客体的认识的,甚至于为了认识的目的而不用它的表象时,它仍然直接和它结合着,它是表象的主观方面的东西,完全不能成为知识的组成部分。所以对象之被称为合目的性,只是由于它的表象直接和愉快及不快结合着:而这个表象自身是一个合目的性的美学表象。”但是,康德又认为合目的性确立了趣味判断的普遍有效性的要求,他说,一个关于客体的合目的性的审美判断,虽然不基于对象的现

存的任何概念,而且也不供应任何概念,但“当对象的形式,(不是作为它的表象的素材,而是作为感觉,)在单纯对它反省的行为里,被判定作为在这个客体的表象中一个愉快的根据(不企图从这个对象获致概念)时,这愉快也将被判定为和它的表象必然地结合在一起,不单是对于把握这形式的主体有效,也对于各个评判者一般有效。这对象因而唤起美;而那通过这样一个愉快来进行判断的机能(从而也是普遍有效的)唤起趣味”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第28—29页)。

[94]康德说:“假设趣味判断(像知识判断那样)具有一个确定的客观原理,那么谁要是依据这原理下了判断,他将会宣称他的判断具有无条件的必然性。假使趣味判断没有任何原理,像单纯感官的趣味的判断,那么人们就完全不会想到它们的必然性。所以趣味判断必须具有一个主观性的原理,这原理只通过情感而不是通过概念,但仍然普遍有效地规定何物令人愉快,何物令人不愉快。一个这样的原理却只能被视为一共通感,这共通感是和人们至今也称做共通感的共同理智本质上有区别:后者(共同理智)是不按照情感,而是时时按照概念,固然通常只按照不明地表示的原理判断着。所以只在这个前提下才有一个共通感(不是理解为外在的感觉,而是从我们的认识诸能力和自由活动来的结果),只在一个这样的共通感的前提下,我说,才能下趣味判断”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第76页)。

[95]见康德的《判断力批判》第60节“关于趣味方法论”,他说:“一切美的艺术的入门,在它意图达成完满性的最高程度的范围内,似乎不是设立原则,而是在于心的诸力的陶冶通过人们所称的古典学科(Humanior)的预备知识,大概因为人文主义一方面意味着共通感,另一方面意味着能够自己最内心地和普遍地传达。这些特质集合起来构成了适合于人类的社交性,以便人类和兽类的局限性区别开来”(《判断力批判》,中译本,上卷,第204页)。

[96]按照康德的观点,建立真正美感或趣味的根本途径,一方面是通过古典人文科学,加强社交性,另一方面则是通过道德情感的培养,他说:“趣味基本上既是一个对于道德性诸观念的感性化——通过对于两方的反思中某一定的类比的媒介——的评定能力,从这能力和建基在它上面的对于情感的较大的感受性(这情感是出自上面的反思)引申出那种愉快,趣味宣布这种愉快是对于一般人类,不单是对于个人的私自情感普遍有效的。这就是使人明了:建立趣味的真正的入门是道义的诸观念的演进和道德情感的培养;只有在感性和道德情感达到一致的场合,真正的趣

味才能采取一个确定的不变的形式”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第204—205页)。

[97]康德关于自由美和依存美的区分,见《判断力批判》第16节,在那里康德写道:“有两种美,即自由美(*Pulchritudo vaga*)和依存美(*Pulchritudo adhaerens*)。第一种不以对象的概念为前提,说该对象应该是什么。第二种却以这样的概念并以按照这概念的对象之完满性为前提。第一种唤做此物或彼物的(为自身而存的)美;第二种是作为附属于一个概念的(有条件的美),而归于那些隶属一个特殊目的的概念之下的对象”(《判断力批判》,上卷,第67页)。自由美由于不依存于对象的概念,因而是纯粹的趣味判断,反之,依存美依赖于对象的概念,因而是理智的趣味判断,所以康德说,纯粹的趣味判断和理智的趣味判断之间的区别与自由美和依存美之间的区别是相一致的。

[98]自然美和艺术美的区分见康德《判断力批判》第48节。按照康德的观点,自然美指一美的物品,反之,艺术美指我们关于物品的一个美的表象。他说:“评定一个自然美作为自然美,不需预先从这对象获得一概念,知道它是什么物品,这就是说:我不需知道那物质的合目的性(这目的),而是那单纯形式——不必知晓它的目的——在评判里自身令人愉快满意。但是如果那物品作为艺术的作品而呈现给我们,并且要作为这个来说明为美,那么,就必须首先有一概念,知道那物品应该是什么。因艺术永远先有一目的作为它的起因(和它的因果性),一物品的完满性是以多样性在一物品内的协调合致成为一内面的规定性作为它的目标。所以评判艺术美必须同时把物品的完满性包括在内,而在自然美作为自然美的评判里根本没有这问题”(《判断力批判》,中译本,上卷,157页)。

[99]阿拉贝斯克系美术中阿拉伯风格的装饰,其特点是纯粹线条的缠绕交错。

[100]温克尔曼(*Johann Winckelmann*, 1717—1768年),德国考古学家和艺术史家,对于艺术上新古典主义的兴起有重大影响。著名著作有《希腊绘画雕塑沉思录》和《古代艺术史》。歌德曾把他与哥伦布相比,认为他在艺术上“预示了新时代的来临”。

[101]规范观念和理性观念(美的理想)的区分见康德《判断力批判》第17节“论美的理想”,康德说:“这里有二点:第一,是审美的规范观念,这是一个个别的直观(想象力的)代表着我们(对人)的判定标准,像判定一个特殊种类动物那样;第二,理性观念,它把人类的不能感性地被表象出来的诸目的作为判定人类的形象的原则,诸目的通过这形象作为它们的

现象而被启示出来。一个特殊种类的动物的形象的规范观念必须从经验中吸取其成分,但是,这形象结构的最大的合目的性,能够成为这个种类的每个个体的审美判定的普遍标准,它是大自然这巨匠的意图的图像,只有种类在全体中而不是任何个体能符合它——这图像只存在于评定者的观念里,但是它能和它的诸比例作为审美的观念在一个模范图像里具体地表现出来”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第71—72页)。

[102]迈伦(Myron),公元前五世纪古希腊雕塑家。

[103]按照康德的观点,规范观念的表现之所以令人愉快,并不是因为美,他说:“它(指规范观念)是从人人不同的直观体会中浮沉出来的整个种类的形象,大自然把这形象作为原始形象在这种族中做生产的根据,但没有任何个体似乎完全达到它,它绝不是这种族里美的全部原始形象,而只是构成一切美所不可忽略的条件形式,所以只是表现这种族时的正确性。它是规则准绳,像人们称呼波里克勒的持戈者那样(迈伦的牝牛可作例子)。正因为这样它也不能具含着何等种别的特性的东西;否则它就不是对于这种类的规范观念了。它的表现也不是由于美令人愉快,只是因它不和那条件相矛盾,这种类中的一物只在这条件之下才能是美的。这表现只是合规格而已”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第73页)。

[104]祖尔策(Johann Georg Sulzer, 1720—1779年),瑞士哲学家、教育学家。

[105]马西森(Friedrich von Matthisson, 1761—1831年),德国诗人。1787年发表《诗集》,曾轰动一时。

[106]功利(Interesse),也可译为兴趣。

[107]康德探讨美的功利问题,见《判断力批判》第41节。按照康德的观点,把某物评为美的鉴赏判断“必须不以功利为规定根据”,但他又认为,“从这里不得出结论说,既然它是作为纯粹的鉴赏判断而给予的了,就不能有功利和它结合在一起”。他说:“但这种结合却永远只能是间接的,这就是说,趣味必须最先把对象和某一些别的结合在一起被表象着以便那单纯对于对象的反射的愉快又能够和一个对于它的存在感到的愉快连接起来(在这愉快里,建立着一切的功利),因为在这审美判断里,就像在认识判断(对事物一般)里所说的那样:(a posse ad esse non valet consequentia)。这某一别的东西可能是某些经验的东西,即如人性里本具的某一倾向;或某些知性的东西作为意志的特性,它能够先验地经由现性来规定着的;这两者内含着对于一对象的存在愉快,因此能为着对于下列事物的兴趣安置下基础:这就是某物自身,不顾及任何一个利益兴趣,它已经使

人愉快”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第140—141页)。

[108]康德强调自然美对于艺术美的优越性见《判断力批判》第42节,在那里康德说:“这种自然美对艺术美的优越性,尽管自然美就形式方面来说甚至于还被艺术美超越着,仍然单独唤起一种直接的兴趣,和一切人的醇化了的和深入根底的思想形式相协合,这些人是曾把他们的道德情操陶冶过的”(《判断力批判》,中译本,上卷,第144页)。

[109]康德说:“这种兴趣按照它的亲缘关系来说是道德性的。而谁在自然身上持有这种兴趣的,他只在这一范围内对自然持有这种兴趣,即当他的兴趣在这以前已经稳固地筑基于道德的善上面了。所以谁对自然的美直接地感到兴趣,我们有理由能够猜测他至少具有着良善的道德意念的禀赋”(《判断力批判》,中译本,上卷,第145—146页)。

[110]关于艺术相对于自然美的优越性,康德是这样论述的:“想象力(作为生产的认识机能)是强有力地 from 真的自然所提供给它素材里创造一个像似另一自然来。当经验对我呈现得太陈腐的时候,我们同自然界相交谈。我们固然也把它来改造,但仍是按照着高高存在理性里的诸原理(这些原理也是自然的,像知性把握经验的自然时所按照的诸原理那样);在这里我们感觉到从联想规律解放出来的自由。这场合里固然是大自然对我提供素材,但这素材却被我们改造成为完全不同的东西,即优越于自然的東西。……诗人敢于把不可见的东西的观念,例如极乐世界、地狱世界、永恒界、创世等等来具体化;或把那些在经验界内固然有着事例的东西,如死、忌妒及一切恶德,又如爱、荣誉等等,由一种想象力的媒介超过了经验的界限——这种想象力在努力达到最伟大东西里追逐着理性的前奏——在完全性里来具体化,这些东西在自然里是找不到范例的。本质上只是诗的艺术,在它里面审美诸观念的机能才可以全量地表示出来。但这一机能,单就它自身来看,本质上仅是(想象力的)一个才能。如果把想象力的一个表象安放在一个概念底里,从属于这概念的表达,但它单独自身就生起来了那样的思想,这些思想是永不能被全面地把握在一个特定的概念里的——因而把这个概念自身审美地扩张到无限的境地;在这场合,想象力是创造性的,并且把知性诸观念(理性)的机能带进了运动,以至于在一个表象里的思想(这本是属于一个对象的概念里的)大大地多过于在这表象里所能把握和明白理解的”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第160—161页)。

[111]在能力活动中居领先地位的不是理解力,而是想象力,见《判断力批判》第40节和49节。康德说:“人们传达他的思想的技能也要求着一

种想象力和知性的关联,以便把直观伴合于概念,又把概念伴合于直观,把它们共流入一知识;但此后这两种心力的协合一致是合规律地强制在特定的诸概念之下。只是在这场合:即想象力在它自由中唤醒着知性,而知性没有概念地把想象力置于一合规则的游动之中,这时表象传达着自己,不作为思想,而作为心意的一个合目的的状态的内里的情感”(《判断力批判》,中译本,上卷,第140页)。“如果把想象力的一个表象安放在一个概念底里,从属于这概念的表达,但它单独自身就生起来了那样的思想,这些思想是永不能被全面地把握在一个特定的概念里的——因而把这个概念自身审美地扩张到无限的境地;在这场合,想象力是创造性的,并且把知性诸观念(理性)的机能带进了运动,以至于在一个表象里的思想(这本是属于一个对象的概念里的)大大地多过于在这表象里所能把握和明白理解的”(同上书,第161页)。

[112]在康德看来,天才是和摹仿的精神完全对立的,因此他拒绝把天才这一名称赋予科学技术领域内的伟大发明家和发现者,他说:“人们在这点上是一致的,即天才是和摹仿的精神完全对立着的。学习既然不外乎是摹仿,那么,最大的才能,学问,作为学问,仍究竟不能算做天才。假使人们自己也思考或做诗,并且不仅是把握别人所已经思考过的东西,甚至对于技术和科学有所发明;这一切仍然未是正确的根据,来把这样一个(常常是伟大的)头脑(与此相反,那些除掉单纯的学习与摹仿外不再能有别的东西,将被人唤做笨伯)称做一天才。因为这一切科技仍是人们能学会的,仍是在研究与思索的天然的道路按照着法规可以达到的,而且是和人们通过勤恳的学习可以获致的东西没有种别的区分”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第154页)。

[113]康德说:“判断力以其自然的合目的性的概念在自然诸概念和自由概念之间提供媒介的概念,它使纯粹理论的过渡到纯粹实践的,从按照前者的规律性过渡到按照后者的最后目的成为可能。因为通过这个,最后目的的可能性才被认识,只有这个最后目的才能在自然里以及在它和自然诸规律的谐和里成为现实。知性,通过它对自然供应先验诸规律的可能性,提供了一个证明:自然只是被我们作为现象来认识的,因此,它同时指出有一个超感性的基体(在我们之内一如在我们之外)通过知性能力来规定的可能性。但理性通过它的实践规律同样先验地给它以规定。这样一来,判断力就使从自然概念的领域到自由概念的领域的过渡成为可能”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第35页)。

[114]康德说:“所以美的艺术作品里的合目的性,尽管它也是有意图

的,却须像似无意图的,这就是说,美的艺术须被看做是自然,尽管人们知道它是艺术。……天才就是那天赋的才能,它给艺术制定法规。既然天赋的才能作为艺术家天生的创造机能,它本身是属于自然的,那么人们就可以这样说:天才是天生的心灵禀赋,通过它自然给艺术制定法规”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第152—153页)。

[115]见康德《判断力批判》第60节。按照康德的看法,趣味基本上是一个对于道德性诸观念的感性化的评定能力,从这能力和建基在它上面的对于情感的较大的感受性引申出愉快,趣味宣布这种愉快是对于一般人类——而不单是对于个人和私自情感——普遍有效的。因此康德说:“这就是使人明了:建立趣味的真正的入门是道义的诸观念的演进和道德情感的培养;只有在感性和道德达到一致的场合,真正的趣味才能采取一个确定而不变的形式”(《判断力批判》,中译本,上卷,第205页)。

[116]加达默尔在这里注明的页码有误,康德把园艺归入绘画艺术,而不归入建筑艺术,应该出自《判断力批判》1799年德文版第209页。在那里康德写道:“绘画艺术,作为造型艺术的第二类,把感性的假象技巧地和诸观念结合着来表现,我欲分为自然的美的描绘和自然产物的美的集合。第一种将是真正的绘画艺术,第二种是造园术”(《判断力批判》,中译本,上卷,第169页)。

[117]黑格尔反对自然美高于艺术美,见他的《美学》第1卷,尤其是该书序论,在那里他写道:“根据‘艺术的哲学’这个名称,我们就把自然美除开了。……艺术美高于自然。因为艺术美是由心灵产生和再生的美,心灵和它的产品比自然和它的现象高多少,艺术美也就比自然美高多少。……心灵和它的艺术美‘高于’自然,这里的‘高于’却不仅是一种相对的或量的分别。只有心灵才是真实的,只有心灵才涵盖一切,所以一切美只有在涉及这较高境界而且由这较高境界产生出来时,才真正是美的。就这个意义来说,自然美只是属于心灵(Geist)的那种美的反映,它所反映的只是一种不完全不完善的形态,而按照它的实体,这种形态原已包涵在心灵里”(黑格尔:《美学》,第1卷,商务印书馆,第4—5页)。

[118]罗森克兰茨(Johann Karl Rosenkranz, 1805—1879年),德国哲学史学,德国老年黑格尔派。主要著作有《康德哲学史》(1835年)、《黑格尔传》(1844年)和《谢林》(1843年)等。

[119]沙斯勒(Max Schasler, 1819—1903年),德国哲学家、美学家,主要著作有《判断的美学史》。

[120]蒂克(Ludwig Tieck, 1773—1853年),德国诗人。

[121]亚历克西斯(Willibald Alexis, 1798—1871年),德国作家。

[122]古茨科(Karl Gutzkow, 1811—1878年),德国作家、政论家。

[123]Erlebnis一词现在于德语里系中性名词。

[124]赫尔曼·格里姆(Hermann Grimm, 1828—1901年),德国艺术和文学史学家。

[125]卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778年),法国启蒙运动思想家,出生于日内瓦。1750年以“论科学和艺术”一文在法国获征文头等奖。主要著作有《论人类不平等的起源和基础》(1755年),《爱弥儿》(1762年)和《社会契约论》(1762年)曾对法国大革命发生了重要影响。其自传性小说《忏悔录》第2部第9篇也有类似“体验”的词。

[126]弗里德里希·贡多尔夫(Friedrich Gundolf, 1880—1931年),又名F. Leopold Gundelfinger,德国文学史家,歌德研究家。

[127]Positivität(实证性)在黑格尔哲学体系里指一种非人性的外在权威性或法定性,他曾这样解释过:“一种实证的信仰是这样一种宗教命题的体系,这种体系之所以对我们来说应是真理,是因为它是由一权威命令我们接受的,我们自己不能拒绝使我们的信仰屈从于这一权威”(黑格尔:《著作集》,第1卷,德文版,1971年,第190—191页)。

[128]弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900年),19世纪德国哲学家,现代最有影响的思想家之一,同时也是一位出类拔萃的散文作家。尼采的哲学活动一般可分三个时间:(一)1870—1876年,深受德国音乐家瓦格纳影响,主要著作有《悲剧的起源》(1872年);(二)1877—1882年,受孔德、斯宾塞的实证主义、特别是边沁的功利主义的影响,主要著作有《人性的、太人性的》(1878年)、《朝霞》(1881年);(三)1883—1889年,力求独创自己的哲学体系,主要著作有《扎拉图士特拉如此说》(1883—1891年)、《善恶之彼岸》(1886年)、《道德体系论》(1887年)。

[129]斯忒芬·乔治(Stefan George, 1868—1933年),德国诗人,曾建立一个以自己名字命名的文学团体,并出版刊物《艺术之页》。

[130]乔治·西默尔(Georg Simmel, 1858—1918年),德国社会学家,新康德派哲学家。

[131]在加达默尔看来,诠释学乃是对于产生认识论的条件的范例性表现。加达默尔说,诠释学和一般认识论主要是对陌生性的反应,即对世界上不再熟悉的条件的反应。熟悉意味着属于,即生活于自明的属自身的环境之中,反之,陌生在于过去和现在、我与他人、自我和世界之间的分裂,诠释学就是一种克服这种分裂的尝试,因此加达默尔说:“如果力学时

代对于作为非人世界的自然必须感到的那种陌生性,在自我意识的概念中和在发展成为方法的‘清楚而且明晰知觉’的确实性规则中具有它的认识论的表现,那么 19 世纪精神科学也对历史的世界感到同样的一种陌生性。过去时代的精神创造物,即艺术和历史,不再属于现代的不证自明的内容,而是被抛掷给研究的对象或所与,从这些对象或所与出发,过去才可能让自身得到再现。”

[132]恩斯特·马赫(Ernst Mach, 1838—1916 年),奥地利物理学家和哲学家,现代实证主义哲学的奠基人之一。实证主义以所与为原始要素,所与指感觉材料,因此实证主义是一种由感觉原子构造知识的结构理想。这与狄尔泰的原始体验统一体的理论是不同的。

[133]保罗·纳托普(Paul Natorp, 1854—1924 年),德国新康德主义哲学家,加达默尔博士论文指导老师。主要著作有《社会教育学》(1899 年)、《哲学与教育学》(1909 年)。

[134]理查德·赫尼希斯瓦尔德(Richard Höningswald, 1875—1947 年),德奥哲学家,主要著作有《古代哲学》(1917 年)、《认识论根本问题》(1931 年)和《哲学与语言》(1937 年)。

[135]亨利·柏格森于 1888 年出版的第一部哲学著作《论意识的直接所与》,后来改名为《时间与自由意志》。

[136]恩斯特·罗伯特·库丘斯(Ernst Robert Curtius, 1886—1956 年),德国罗马语族语言文学家。

[137]加达默尔这句康德引文有误,他说康德在诗歌和修辞学这两者中看到了“想象力的一种自由活动和一种知解力事务”(ein Freies Spiel der Einbildungskraft und ein Geschäft des Verstandes),其实康德在《判断力批判》里所说的是“ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes”,因此我们改正译为康德在诗歌和修辞学这两者中看到了“一种作为知解力事务的想象力的自由活动”。

[138]Sinn 与 Bedeutung 的区别在德文里是相当重要的。按照弗雷格(Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848—1925 年)的看法,一个表达式的 Bedeutung 是指该表达式所指称或代表的对象,而一个表达式的 Sinn 则指对它所指称或代表的对象的一种表达方式,例如晨星与暮星,虽然这两个词所指称或代表的对象相同,都是同一颗星,但它们的涵义有所不同,晨星指早晨我们所看到的星,暮星指晚上我们所看到的星。因此我们把 Bedeutung 译为所指,把 Sinn 译为涵义,英语里一般是用 reference 译 Bedeutung,用 sense 译 Sinn。

[139]普鲁塔克(Plutarch, 46—125年),古希腊哲学家、历史学家。

[140]克里西普(Chrysippus, 约公元前280—公元前206年),索利(索罗伊)的希腊哲学家,他是将斯多噶派哲学系统化的主要人物。

[141]伪丢尼修(Pseudo-Dionysius the Areopagite, 活动时期约5世纪),大概是一个叙利亚修士的假名。此人写了一系列希腊文学作品,以期将新柏拉图主义同基督教神学与神秘主义的经验结合起来。他借用《新约·使徒行传》中经使徒保罗劝化改信基督教的亚略巴古人丢尼修的名字。其作品主要包括《论圣名》、《论神秘的神学》、《论上天的等级》和《论教会的等级》以及带有一世纪原始基督教气氛的10封书信。这些著作对以后经院哲学家和神学家均发生了很大影响。近代考证学家根据书中提及的一些人物及其思想,推断伪丢尼修著作乃是五世纪间的作品。

[142]索尔格(Karl Wilhelm Ferdinand Solger, 1780—1819年),德国哲学家。

[143]P·梅纳尔(Mesnard),当代德国学者。

[144]迪布斯(Charles Dubos, 1882—1939年),法国作家。

[145]阿尔加洛蒂(Francesco Graf Algarotti, 1712—1764年),意大利作家。

[146]按照康德的看法,一切表现作为感性化有两种情况:“或是图式的,知性所把握的概念有着和它相照应的先验的直观。或是象征的,那是一个概念,只是理性能思索它而无任何感性的直观和它相应,而理性把一个这样的直观放在它的根基上,用这个直观,判断力的手续只类似它在图式化的场合所观察到的,这就是说,用这手续它(判断力)只和这手续的规则,不是和直观,亦只是和反思上的形式而不是和内容相一致,”并说“近代逻辑家所采用的关于‘象征’这个字的运用是意义倒置着的,是不正当的,如果人们把它和直觉的表象对立着;因象征的只是直觉的一种。后者(直觉的)能够分类为图式的和象征的表象形式”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第199—200页)。

[147]按照康德,基于先验概念的一切直观,或者是图式性的,或者是象征性的,前者是直接地,后者是间接地包含着概念的诸表现。前者用证明,后者用类比的方式。他说:“我们的语言是充满着这一类按照着一个类比的间接的表现,通过这个,那表现不是对于概念的本来图式,而仅包含着为了反思的一个象征”(《判断力批判》,中译本,上卷,第200—201页)。

[148]analogia entis(存在的类似性)系中世纪哲学用语。在中世纪经

院哲学里,存在有两种不同的关于世界万物的看法:邓斯·司各特(Dans Scotus)主张 *Universität des seins*(存在的普遍性),即世界万物皆是同一之物,反之,托马斯·阿奎那则主张 *analogia entis*(存在的类似性),即认为世界万物是不同的,它们只有类似性。

[149]卡尔—菲利普·莫里茨(Karl-Philipp Moritz, 1756—1793年),德国作家。

[150]费尔诺(Fernow),生平不详。

[151]亨利希·迈耶(Heinrich Meyer, 1760—1832年),瑞士画家、艺术家。1791年在罗马与歌德相识随即成为歌德的好朋友。

[152]赫涅(C. G. Heyne, 1729—1812年),德国古典文化研究者。

[153]弗里德里希·克罗伊策(Georg Friedrich Creuzer, 1771—1858年),德国古典文化学者,最著名的著作是《希腊等古代民族的象征主义与神话》(1810—1812年)。

[154]F·Th·菲舍(Friedrich Theodor von Vischer, 1807—1887年),德国文学批评家和美学家,他的作品最后发表时题为《美学,或美的科学》(1846—1857年),共6卷。

[155]卡西尔(Ernst Cassirer, 1874—1945年),德国哲学家、教育家和文化学家。他深受新康德主义马堡学派的影响,先后在柏林和汉堡大学任教,1933年离开德国,在英国、瑞典最后在美国教书。主要著作《象征形式的哲学》(3卷,1923—1929年)研究了各种精神图像和构成人类文化各方面基础的精神功能。他认为人类主要通过象征活动而表现其特征的。

[156]康德在论述美的社交性时指出“趣味将发现我们的评判机能的一个从感官享受到道德情感的过渡。并且不仅是人们通过这个将被更好地导致对于鉴赏力的合目的的使用,人类的先验机能的联锁中一个中间环节——一切的立法必须系于这些先验机能——将作为这中间环节而表达出来”(《判断力批判》,中译本,上卷,第142页)。

[157]加达默尔美学的一个重要观点就是“审美无区分”说(*ästhetische Nicht-Unterscheidung*),并以此来反对通常的“审美区分”说。审美区分说来自于席勒。席勒在他的《审美教育书简》里认为审美教化理想就应当包容一切具有“质”的东西,为了实现这种普遍性,他提出了两种抽象,一是使审美地教化了的意识从其共同体抽象出来,以使一切确实的判断标准成为零;一是使艺术作品从其世界抽象出来,以致艺术作品成为一种“纯粹的”艺术作品。加达默尔把这双重抽象称之为“审美区分”,它既使欣赏者和创造者的审美意识从他们各自的世界脱离出来,又使艺术作品从它们

各自的对象世界脱离出来,最后使得艺术作品既脱离了它们的对象,又脱离了我们的观点,成为一种纯粹的抽象,因此加达默尔写道:“由于撇开了一部作品作为其原始生命关系而生根于其中的一切东西,撇开了一部作品存在于其中并在其中获得其意义的一切宗教的或世俗的影响,这部作品将作为‘纯粹的艺术作品’而显然可见。就此而言,审美意识的抽象进行了一种对自身来说是积极的活动。它让人看到什么是纯粹的艺术作品,并使这东西自为地存在。这种审美意识的活动,我称之为‘审美区分’”。

加达默尔自己的观点,正如他在《真理与方法》二版序言中所说的:“诚然,在一部艺术作品最初设定的世界关系和它在此后变化了的生活环境中的继续存在之间似乎要有区分,但是最初的世界和后来的世界的分界线究竟在哪里呢?最初的生活意蕴是怎样转化为对文化意蕴的反思经验呢?在我看来,我在这里首先提出的‘审美无区分’这一概念是完全正确的。这里根本没有什么明确的分界,理解的运动不可能囿于审美区分所规定的反思快感中。我们应当承认,一尊古代神像——它不是作为一种供人审美享受的艺术品过去被供奉在神庙内、今天被陈列在现代博物馆中——即使当它现在立于我们面前时,仍然包含它由之而来的宗教经验的世界。这有一个重要的结果,即这尊神像的那个世界也还是属于我们的世界。正是诠释学的宇宙囊括了这两个世界”(《真理与方法》,中译本,上卷,第7页)。

[158]W·韦德勒(Weidle),法国现代作家。

[159]安德烈·马尔罗(Andre Malraux, 1910—1976年),法国现代作家和政治家。

[160]荷尔德林(Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770—1843年),德国诗人,生前很少得到赏识,死后也几乎被人遗忘了近100年。直到20世纪初叶才在德国被重新发现了,并在欧洲建立了声誉。海德格尔经常引用荷尔德林的诗来作哲学解释。

[161]龙格(Philipp Otto Runge, 1777—1810年),德国画家和作家。

[162]伊默曼(Karl Leberecht Immermann, 1796—1840年),德国戏剧家、小说家和诗人。

[163]Fr·罗森茨韦格(Franz Rosenzweig, 1886—1929年),德国犹太裔宗教存在主义者,现代犹太神学家,主要著作有《黑格尔和国家》和《拯救之星》(1921年)。

[164]理查德·哈曼(Richard Hamann, 1879—1961年),德国艺术史家

和美学家。

[165]加达默尔在这里玩弄一种语言游戏。从德文来看, *Bedeutsamkeit* (具有意味性) 是 *Bedeutung* (意义) 的再生词, 先有意义, 然后才有“有意义”, 因而加达默尔说它是意义的两次造就。

[166]舍勒(Max Scheler, 1874—1928年), 德国社会学和伦理学家, 早期现象学哲学家。重要著作有《伦理学的形式主义和物质价值伦理学》(1921年)、《知识形态与社会》(1926年)和《人在宇宙中的地位》(1928年)。

[167]W·柯勒(Wolfgang Kohler, 1887—1967年), 德国心理学家、格式塔心理学的创始人之一。

[168]E·斯特劳斯(Emil Strauss, 1866—1960年), 德国作家。

[169]M·魏特海姆(Max Wertheimer, 1880—1943年), 德国心理学家, 格式塔心理学的创始人之一。主要著作有《创造性思维》(1945年)。

[170]加达默尔说“‘审美上’被观看的事物的存在方式不是现成状态”, 这是根据海德格尔的观点。海德格尔在《存在与时间》中说:“‘看’不仅不意味着用肉眼来感知, 而且也不意味着对一个处于现成状态的现成东西的纯粹非感性的知觉。‘看’只有这个特质可以用于‘视’的生存论含义, 这就是:‘看’让那个它可以通达的存在者于其本身无所掩蔽地来照面”(《存在与时间》, 德文版, 第147页)。这也就是海德格尔所谓把某某视为(als)某某的理解 als 结构。因此加达默尔认为“单纯的观看, 单纯的闻听, 都是独断论的抽象, 这种抽象人为地贬低可感现象”(《真理与方法》, 第1卷, 第97页)。

[171]见康德《判断力批判》第49节。康德说:“美的观念是想象力附加于一个给予的概念上的表象, 它和诸部分表象的那样丰富的多样性在对它们的自由运用里相结合着, 以至于对于这一多样性没有一名词能表达出来(这名词只标志着一特定的概念), 因而使我们要对这概念附加上思想许多不可名状的东西, 联系于它(这不可名状的)的感情, 使认识机能活跃生动起来, 并且使言语, 作为文学, 和精神结合着”(康德:《判断力批判》, 中译本, 上卷, 第163页)。

[172]保罗·瓦莱利(Paul Valery, 1871—1945年), 法国诗人, 评论家和思想家。

[173]格奥尔格·冯·卢卡奇(Georg von Lukacs, 1885—1971年), 匈牙利著名哲学家、美学家和文学评论家。主要著作有《历史与阶级意识》(1923年)、《理性的毁灭》(1954年)。

[174]赫拉克利特式的结构指赫拉克利特的辩证法:“人不能两次踏进

同一条河流”或者说“踏进同一条河流的人,遇到的是不同的水流。”

[175]奥斯卡·贝克尔(Oskar Becker, 1889—1964年),德国哲学家和美学家。

[176]加达默尔在这里反对诠释学虚无主义。诠释学虚无主义就是认为理解和解释的不可能性。按照瓦莱利、卢卡奇和奥斯卡·贝克尔等人的看法,艺术作品乃是瞬间存在,也就是当下存在,它“现在”是这部作品,它现在已不再是这部作品,因此他们提出了一种绝对的瞬间性,这种瞬间性既消除了艺术家与自身的同一性,理解者或欣赏者的同一性,又摒弃了艺术作品的统一性。加达默尔引证克尔凯郭尔从道德立场出发进行的审美批判,指出这种坚持纯粹的直接性和非连续性的学说的危害性和荒谬性,从而确定了诠释学的任务乃是从审美存在和审美经验的不连续性中去获取那种构成我们人类此在的连续性,即从非连续性中去创造连续性,他说“艺术现象向存在提出了这样一项任务,即面对个别审美印象应有动人表现的要求去获得自我理解的连续性,因为只有这种连续性才可能支持人类的此在”。事实上我们正是在此在的连续性中扬弃了审美体验的非连续性和瞬间性。诠释学既使艺术作品有永恒的生命力,同时又充实和扩展了我们的此在。

[177]这里加达默尔肯定了艺术真理的客观性。“艺术就是认识,并且艺术作品的经验就是分享这种认识”,而认识就包含有对客观真理的承认,因此“在艺术经验本身中为真理的认识进行辩护这一任务就在原则上得到了承认”(《真理与方法》,第1卷,第103页)。不过要注意的是,艺术认识的这种真理性在加达默尔这里显然是按照整体与部分的诠释学循环或圆圈关系原则加以论证的。艺术的真理性具有整体的意义联系,而艺术的经验则处于局部水准,艺术经验分享或参与艺术真理的实现。

[178]游戏(Spiel)一词是现代哲学发展的一个关键性概念。维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951年)在其后期哲学中以游戏概念来刻画语言的根本性质,认为语言就是一种游戏,从而阐明语言的开放性和工具性,使语言成为人类生活形式的一部分。加达默尔辩证地发展了游戏这一概念。在他看来,游戏的真正主体不是游戏者,而是游戏本身,游戏既使游戏者得到自我表现,又使观赏者也参与了游戏,游戏本身乃是由游戏者和观赏者所组成的统一整体。《真理与方法》一书的整个布局就是从艺术游戏到语言游戏,加达默尔自己在1985年所写的“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”里曾经这样写道:“我在该书中先是讨论艺术游戏,然后再考察了与语言游戏有关的谈话的语言基础。这样就提出

了更宽广更有决定性的问题,即我到底在多大程度上做到了把诠释学度向作为一种自我意识的他在而显露出来,这就是说,在理解时不是去扬弃他的他在性,而是保持这种他在性。这样,我就必须在我业已扩展到语言普遍性的本体论观点中重新召回游戏概念。这就使我把语言游戏同艺术游戏(我在艺术游戏中发现了诠释学典型现象)更紧密地相联系。这样就显然容易使我按照游戏模式去考虑我们世界经验的普遍语言性。在我的《真理与方法》第2版的前言以及我的‘现象学运动’这篇论文的结尾中我都已经指出,我在30年代关于游戏概念的想法同后期维特根斯坦的思想具有一致性”(《真理与方法》,第2卷,第5页)。

[179]比登迪伊克(Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, 1887年—?),荷兰生物学家,心理学家。

[180]赫伊津哈(Johann Huizinga, 1872—1945年),荷兰历史学家和文化史家,成名著作是《中世纪的衰落》。

[181]Schauspiel从词义来说,是Schau(观看)和Spiel(游戏)的结合词,我们一般译为“戏剧”,但加达默尔试图利用游戏(Spiel)的性质来解释戏剧,所以我们译为“观赏游戏”,以表明它与游戏的关联。

[182]在柏拉图时代,艺术和生活的区别似乎还不明显,这一点可以从当时希腊人所了解的“艺术”(tekhne)来证明。凡是可以凭专门知识来学会的工作都被希腊人叫做“艺术”,因此,音乐、雕刻、图画、诗歌之类是艺术,手工业、农业、医药、骑射、烹调之类也是艺术。柏拉图在《斐德罗篇》和《会饮篇》里,常常拿诗和艺术与爱情相提并论,因此加达默尔说柏拉图有时不加区别地谈论舞台上的喜剧和悲剧一样地谈论生活中的喜剧和悲剧,这一方面反对对艺术作过高评价,另一方面也抬高生活相对于艺术的优越性。

[183]亚里士多德这一观点相当重要,因为它说明艺术决不是单纯的摹仿,而应当有更高的功用。艺术不仅把生活反映出来,而且要使人从中获得快感。康德也正因为看到艺术能使丑的东西显现为美的东西,从而把艺术定义为对事物的美的表象。

[184]康德这样写道:“美的艺术正是在这里显示了它的优越性,即它美丽地描写着自然的事物,不论它们是美还是丑。狂暴、疾病、战祸等等作为灾害都能很美地被描写出来,甚至在绘画里被表现出来”(康德:《判断力批判》,中译本,上卷,第158页),因此康德定义说:“一自然美是一美的物品;艺术美是物品的一个美的表象”(同上书,第157页)。

[185]在德文里 Urbild 意指原始图像, Abbild 意指摹写原始图像的摹

本。德国哲学家用这两个词来翻译柏拉图的理念和事物,理念即是 Urbild (原型),而事物则是 Abbild(摹本)。但是柏拉图在《理想国》第 10 卷里实际讲了三种东西的关系:理念、事物和作为事物摹仿的艺术,例如,床有三种:第一是床之所以为床的那个床的“理念”;其次是木匠依床的理念所制造出来的个别的床;第三是画家摹仿个别的床所画的床,因此在柏拉图的哲学里,应当说存在有三种世界:理念世界,现实世界和艺术世界。它们之间的关系是,艺术世界是由摹仿现实世界而来的,现实世界又是由摹仿理念世界而来的,理念世界是第一性的,现实世界是第二性的,而艺术世界是第三性的。正是根据这种第三性,柏拉图把艺术又说成是“摹本的摹本”、“影子的影子”,“和真理隔三层远”。因此加达默尔在这里说“柏拉图就曾经坚持这种本体论的间距,坚持摹本对原型的或多或少的落后性,并从这里出发,把艺术游戏里的摹仿和表现作为摹仿的摹仿而列入第三等级”。

[186]R·英加登(Roman Ingarden, 1893—1970年),波兰哲学家和美学家。

[187]“接受美学”(Rezeptionsästhetik)是德国学者 H·R·尧斯(Hans Robert Jauss)在本世纪 70 年代初提出的一种在当代颇有影响的美学理论。接受美学以现象学和诠释学作为理论基础,并以人的接受实践作为意义源泉,主张作品的意义的实现不在于作品本身,而在于读者通过阅读实践而对之具体化。在接受美学看来,读者对本文的接受过程就是对本文意义的再创造过程,也是本文得以真正实现的过程。尧斯在其《走向接受美学》一书中写道:“一部文学作品并不是一个自身独立、向每一时代的每一读者均提供同样的观点的客体。它不是一尊纪念碑,形而上学地展示其超时代的本质。它更多地像一部管弦乐谱,在其演奏中不断获得读者新的反响,使本文从词的物质形态中解放出来,成为一种当代的存在”(尧斯:《接受美学与接受理论》,中译本,第 26 页)。加达默尔对尧斯“接受美学”的批判见他的论文“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”(《加达默尔著作集》,第 2 卷,第 13—14 页。)

[188]Dekonstruktion 是当代法国哲学家德里达(Jacques Derrida, 1930 年—)提出的哲学术语,这个词应当理解为一种综合,即 Konstruktion(建构)和 Destruktion(解构)的综合。海德格尔在《存在与时间》中试图利用 Destruktion(解构)来克服西方哲学从古希腊直到尼采为止一直占统治地位的 Konstruktive(建构的)形而上学。德里达似乎认为海德格尔光用 Destruktion 一词还不够,因这词只表示否定,而没有肯定,因此他提出 De-Kon-

Struktion,即解—建—构主义,这种哲学是20世纪60年代末在法国兴起的后结构主义的有代表性的重要理论,对当代哲学、文学批评理论和美学生产生相当大的影响。

[189]加达默尔在这里是反对黑格尔的艺术过去性观点。按照黑格尔的观点,作品产生于过去时代,其意义也存在于过去的生命关联之中。加达默尔反对这种看法,他认为艺术的过去性就是艺术的同时性,过去的伟大艺术作品不会在时代变迁中失去它们的意义,它们永远是后代探究和理解的不可穷尽的源泉。我们可以说,黑格尔是强调艺术发展连续性中的中断性,反之,加达默尔是强调艺术发展中断性中的连续性。

[190]泽德尔迈尔(Hans Sedlmayr, 1896年—),奥地利艺术史家。

[191]巴德尔(Franz Baader, 1765—1841年),德国哲学家、天主教神学家。

[192]博尔诺(Friedrich Otto Bollnow, 1903年—),德国哲学家和教育学家,主要著作有《存在主义哲学》(1943年)、《语言与教育》(1966年)。

[193]见柏拉图《巴曼尼德篇》131b。按照柏拉图的理念说,理念是一,而体现理念的事物则是多,各个不同的单一的理念是整个地存在于许多相互不同的分离的个别事物之中,所以苏格拉底说:“至少如若像日子,单一的,同一的,它是同时在各处,并不和它自己分离,如若这样每一个相(即理念)单一的,同一的,也是同时在一切事物里”(译文引自陈康译《巴门巴德篇》)。

[194]阿提克(Attic),古希腊的一个地区,雅典所在地,是古希腊文化中心。

[195]欧里庇得斯(Euripides, 公元前484—前406年),古希腊三大悲剧作家之一。欧里庇得斯的悲剧在结构上不很符合亚里士多德的标准,他的力量在于他所创造的骇人的戏剧场面和剧本整体的令人惊恐的效果。

[196]阿西洛斯特,即埃斯库罗斯,见译注[272]。

[197]黑贝尔(Christian Friedrich Hebbel, 1813—1863年),德国戏剧家。

[198]塞涅卡(Lucius Anhaeus Seneca, 约公元前4—公元65年),古罗马哲学家,悲剧作家。

[199]高乃依(Pierre Corneille, 1606—1684年),法国悲剧作家,古典主义戏剧大师。

[200]特奥多尔·黑策(Theodor Hetzer, 1890—1946年),德国艺术史学家。

[201] L·B·阿尔贝蒂(Leon Battista Alberti, 1404—1472年),意大利建筑师、作家、艺术理论家。

[202] transitorischen Künsten 指一种流动性艺术,如舞台表现或音乐演奏,它不具有像绘画那样的固定性。

[203] 坎彭豪森(Campenhausen),现代神学研究者。

[204] 希罗多德(Herodot,约公元前484—公元前430/420年),古希腊历史学家,著名史书《希波战争史》的作者,西方史学家誉称为“历史之父”。

[205] 赫西俄德(Hesiodos,约公元前8世纪),古希腊诗人,《神谱》和《农作与时日》的作者。

[206] 偶缘性指一种由境遇来确定意义的机缘性。加达默尔说:“偶缘性指的是,意义是由其得以被意指的境遇(Gelegenheit)从内容上继续规定的,所以它比没有这种境遇要包含更多的东西”(《真理与方法》,第1卷,第149页)。

[207] 品达(Pindar,公元前518/522—公元前438年),古希腊诗人,所写颂诗是公元前5世纪希腊合唱抒情诗的高峰。

[208] 贺拉斯(Horace,公元前65—前8年),古罗马杰出诗人。早期作品有《讽刺诗集》,但对西方文学发生重大影响的主要是他的《歌集》(公元前23—公元前13年)和《书札》。

[209] 帕拉巴斯(Parabase),古希腊阿提卡喜剧中的具有讽刺意味的插话,这种插话经常与合唱队的歌唱和朗诵交融在一起。

[210] 委拉斯开兹(Velasquez, 1599—1660年),西班牙画家。他的《布列达的投降》表现了17世纪西班牙军队的一场胜利——西班牙统帅阿梅勃罗西奥·斯宾诺拉正在接受1625年被打败的荷兰布列达要塞司令官尤斯廷·纳塞乌的一串钥匙。画面上非常真实而生动地表现了这次历史事件的参加者,他们的注意力都集中向斯宾诺拉,他正客气地迎接那个被自己战败的敌人,而在他身后则是傲慢地站着的西班牙贵族。

[211] 汪达尔主义(Vandalismus)指一种破坏文物、蹂躏艺术的行为。汪达尔原是定居于波罗的海的一个日耳曼族,公元455年蹂躏罗马,破坏了各地许多文物。汪达尔主义现在成了糟蹋文物、蹂躏艺术的代名词。

[212] 帕里(Parry),现代作家。

[213] 方括号内这段话是根据《加达默尔著作集》第1卷,也就是《真理与方法》,第5版译出的,1975年出版的《真理与方法》第4版这段话是这样的:“但这是对于文学的正确看法吗?或者说,这种看法最终不是出自一

种由疏弃了的教化意识而来的浪漫主义逆向投影吗？因为文学作为阅读的对象虽然是一种后来的现象，但这决不是说连书写(Schriftlichkeit)也是后来出现的。书写实际上是一切伟大文学创作的原始所与的一部分。最新的研究已经抛弃了浪漫主义认为叙事诗(如荷马的诗)在于口诵的看法。书写的起源比我们以前所认为的还要古老，并且似乎是属于文学创作一开始就具有的精神要素。在文学创作还没有作为阅读材料看待之前，文学创作就已经作为‘文学’而存在了。就此而言，阅读对于朗诵所具有的优先性——这是我们后来观察到的，并没有带来什么根本新的东西(我们可以想一下亚里士多德对戏剧的忽视)。”这里表明加达默尔受了德里达的影响。德里达在反对奥斯丁(John Lashaw Austin, 1911—1960年)提出的“讲话比书写更简单更直接”的观点中提出书写先于讲话，即讲话不是书写的先行形式，而书写才是讲话的先行形式。

[214]这里“再造”(Rekonstruktion)，或译“重构”，指复现作品的原来世界以及作者的原来思想，反之，“组合”(Integration)则指把过去艺术精神与现代的生活和艺术经验结合起来，即过去和现在进行中介。加达默尔试图用这两个术语说明两种不同的对待流传物的态度，即施莱尔马赫的态度和黑格尔的态度。

[215]参阅黑格尔《精神现象学》，中译本，下卷，第231—232页。

[216]加达默尔在其《黑格尔的辩证法：五篇诠释学研究》中同样也说道：“如果说黑格尔是从绝对概念的哲学方面来谈艺术的过去性，那这一可惊的和耸人听闻的表述也还显得极其模糊的。这里是说今天的艺术不再有什么要做和要说，还是黑格尔在此想说艺术对于绝对概念的观点而言是一种过去的东西，艺术在同思维的概念的关系上一直是并且仍将是一种过去的东西？”加达默尔把艺术的过去性看作艺术的同时性，他说：“艺术的过去性似乎应是对艺术特有的同时性的思辨表述：艺术从属于进步法则的方式不是思辨思想遵循哲学的历史道路才达到自身的那种方式”(加达默尔：《黑格尔的辩证法：五篇诠释学研究》，1971年，蒂宾根，第84页)。

[217]诠释学(Hermeneutik)作为宣告、口译、阐明和解释的技术，在希腊时代就已经存在了。赫尔墨斯(Hermes)本是上帝的一位信使的名字，他给人们传递上帝的消息。他的宣告显然不是单纯的报道，而是解释上帝的指令，并且将上帝的指令翻译成人间的语言，使凡人可以理解，因此诠释学引申而成为一种关于理解和解释的技艺学。“诠释学”作为书名第一次出现是在1654年，作者是J·丹恩豪威尔(Dannhauer)。自那以后，诠

释学就沿着两条路线,即神学的诠释学和语文学的诠释学加以发展。神学诠释学表示一种正确解释《圣经》的技术,早在西方教父时代就出现了这方面的思考,例如奥古斯丁的《论基督教学说》。因为基督教教义学的任务就是由于犹太民族的特殊历史和《〈新约〉圣经》中耶稣的泛世说教之间的紧张关系而被提出的。在这里诠释学必须帮助并且做出解答。在宗教改革时期,新教神学家为了维护自己对《圣经》的理解,转向《圣经》的文字研究,并试图用诠释学这一工具对教会学说的传统及其对《圣经》经文的独断论解释展开批判,此后神学诠释学就成了神学内一个不可缺少而具有漫长历史的学科。语文学诠释学也最早出现在古希腊罗马时代,当时所谓批评法(ars critica)就是一种简单的语文诠释学,不过其最重要的发展乃是从法国古典主义到德国古典时期,特别是克拉顿尼乌斯(Chladenius)、沃尔夫(Chr. Wolff)和迈耶(G. Fr. Meier)等人所促进的。语文学诠释学主要根据古代语法学和修辞学发展一种关于解释和理解的方法学。按照加达默尔的看法,神学诠释学和语文学诠释学都经历了同样的发展过程,这种发展终于导致了普遍诠释学的产生,从而开始了我们今天所谓诠释学发展的第一阶段,即以施莱尔马赫和狄尔泰为代表的传统诠释学。

[218]特利恩特宗派(Tridentinum)指1546—1563年特利恩特宗教会议形成的宗派,其宗旨称之为特利恩特会议信纲,1564年由教皇庇护四世公布。主要内容有:肯定《尼西亚信经》包含教会基本信仰,肯定《通俗拉丁文本圣经》的真实性;肯定“原罪”教义及公教会所作的正统解释;谴责马丁·路德新教派的“因信称义”学说及其对“恩宠”的“谬解”。

[219]马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546年),德国基督教新教派神学家,欧洲宗教改革运动发难者,路德新教创始人。路德新教的基本思想是所谓“因信称义”学说,认为人要获得上帝的拯救,不在于遵守教会规条,而在于个人内心的信仰。

[220]梅兰希顿(Philipp Melanchthon, 1497—1560年),德国基督教新教神学家、教育家。与马丁·路德同为欧洲宗教改革运动领袖。

[221]塞梅勒(Semeler),18世纪德国神学家。

[222]埃内斯蒂(Erneſti),18世纪德国神学家。

[223]F·A·沃尔夫(Friedrich August Wolf, 1759—1824年),德国古典学者,现代语文学奠基人,其成名著作《荷马引论》(1795年)首次提出了现代形式的“荷马问题”,按照他的看法,《伊利亚特》和《奥德赛》是由多数作者口述、后来才从艺术上加以统一的。这一理论为现代人开拓了理解史诗传统和诗歌起源的道路。

[224]F·阿斯特(Georg Anton Friedrich Ast, 1778—1841年),德国古典语文学家、哲学家和新人文主义者。其著作《语法、诠释学和批判的基线》为诠释学的发展起了重要作用,在此书中他提出了一种以精神作为生命的源泉和中心,以精神的理解作为优于历史和语文学理解的理解原则的理解学说。

[225]参见斯宾诺莎的《神学政治论》第7章“论解释《圣经》”,斯宾诺莎说:“解释《圣经》的方法与解释自然的方法没有大的差异。事实上差不多是一样的。因为解释自然在于解释自然的来历,且从此根据某些不变的公理以推出自然现象的释义来。所以解释《圣经》第一步要把《圣经》仔细研究一番,然后根据其中根本的原理以推出适当的结论来,作为作者的愿意。照这样去做,人人总可以不致弄错。那就是说,解释《圣经》不预立原理,只讨论《圣经》本书的内容,并且也可以讨论非理解力所能解的以及为理智所能知的事物”(斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆,1963年,第108页)。

[226]斯宾诺莎说:“凡事物因其本身的性质容易理解者,等到表达出来了,也不会暧昧晦涩,难以索解,俗话说得好:‘聪明人一个字就懂了。’欧几里得只讲简而易明的事物,任何人都能懂得,没有语言的限制。我们可以把他的用意了解得十分明白,确实知道他的真意所在,不必完全懂得他著书时所用的语言。事实上,关于这种语言,大略知道一点就够了。我们用不着仔细考究作者的生平、事业和习惯。我们也无需乎推求用什么语言写的,什么时候写的,书在历代所经过的遭遇,各种不同的本子,是否受人欢迎,因谁的推崇才为世人所赏识,都用不着。欧几里得是如此,凡是一本书,由于所论事物之性容易为人所了解,都是如此”(斯宾诺莎:《神学政治论》,中译本,第121—122页)。

[227]克拉顿尼乌斯(Johann Martin Chladenius, 1710—1759年),德国哲学家、语文学家,浪漫主义诠释学先驱,其著作《对合乎理性的讲话和著作的正确解释导论》(1742年)是德国启蒙运动时期最重要的一部诠释学著作。

[228]萨维尼(Friedrich Karl von Savigny, 1779—1861年)19世纪德国法学界最有影响的人物,现代德国民法体系和一般私法理论的创始人。

[229]伯克(Angust Boeckh),19世纪德国语言学家。

[230]施泰因塔尔(Heymann Steinthal, 1823—1899年),德国语言学家、哲学家,以语言作为心理学研究对象的学者。

[231]兰克(Leopold von Ranke, 1795—1886年),德国历史学家,19世纪

德国历史学派的代表人物之一。重要著作有《16和17世纪罗马教皇的教会和国家》(1834—1836年)、《德国宗教改革史》(1839—1847年)、《17和18世纪普鲁士史》(1847—1848年)、《16和17世纪法国史》(1852—1861年)和《16和17世纪英国史》(1859—1869年)等。兰克试图从一种历史的观点来解释各个时代的冲突,他认为历史是由各人、各民族和各国家分别发展起来的、综合在一起形成文化的过程。

[232]诺斯替派(Gnostizismus)一种融合多种信仰的通神学和秘传宗教,主要盛行于2世纪,正统基督教强调信心,而诺斯替派则注重“诺斯”(神授知识)。

[233]黑格尔在《精神现象学》中说:“这个单纯的无限性或绝对概念可以叫做生命的单纯本质、世界的灵魂、普遍的血脉,它弥漫于一切事物中,它的行程不是任何差别或分裂所能阻碍或打断的,它本身毋宁就是一切差异并且是一切差别之扬弃,因此它自身像血脉似的跳动着,但又没有运动,它自身震撼着,但又沉静不波。它是自身等同的,因为它里面的诸差别是循环往复的,它们是差别,但是又没有差别。因此这种自身等同的本质只是与自身相关联”(黑格尔:《精神现象学》,中译本,上卷,第110—111页)。

[234]雅各布·布罗克哈德(Jakob Burckhardt, 1818—1897年),瑞士文化艺术史家。1860年出版的《文艺复兴时期的意大利文化》一书是其声誉卓著的主要著作。死后出版的《世界史观》和《历史片断》概述了其历史哲学思想。

[235]格奥尔格·米施(Georg Misch, 1878—1965年),德国哲学家。1930年出版的《生命哲学和现象学》试图把两种不同倾向的哲学观点,即生命哲学和现象学加以统一。

[236]约尔克伯爵,狄尔泰同时代人,曾与狄尔泰有长期学术通信。

[237]杜恒见译注[21]。

[238]修昔底德(Thukydides, 公元前460—公元前404年),古希腊历史学家,曾参加伯罗奔尼撒战争(公元前424—公元前402年),后被放逐。他写的《伯罗奔尼撒战争史》从军事、政治以及心理方面描述了公元前4世纪这场著名的雅典和斯巴达之间的战争。

[239]伯里克利(Perikles, 公元前495—公元前429年),古希腊政治家、军事家,雅典城邦领袖,曾领导雅典人进行反对斯巴达的斗争。

[240]此句是根据1975年第4版译出,而在1986年新出版的《加达默尔著作集》第1卷(即第5版)里,此句是“鉴于这种情况,我们必须承认,精

神科学的知识不具有‘客观性’，并且以完全不同的方式被获得”，可能有误。

[241]格奥尔格·西梅尔(Georg Simmel, 1858—1918年),德国社会学家,新康德派哲学家。他试图把社会相互作用的一般形式或普遍规律同某种活动(政治、经济或美学)的特殊内容分离开来,他特别注重权威和服从的问题。

[242]按照1975年第4版,此句是“而是胡塞尔本人对客观主义心理学和以往哲学的客观主义进行批判的后果”。

[243]参阅海德格尔的《存在与时间》中关于约尔克伯爵的论述,见《存在与时间》第77节,德文版,第397—404页。

[244]黑格尔在《精神现象学》中曾说过:“通过现象,意识就可以直观进现象界背后的超感官界。这两个极端,一端是纯粹的内在世界,另一端是直观这纯粹内在世界的内在世界,现在合拢在一起了,它们两方面作为两个极端以及作为不同于它们两极端的中介,现在都消失了。这个遮蔽着内在世界的帘幕因而就撤消了,而出现的乃是内在世界对于内在世界的直观”(《精神现象学》,中译本,上卷,第114页)。

[245]1975年第4版是“黑格尔”,而不是“费希特”。

[246]基础本体论是海德格尔在《存在与时间》一书中提出的,对此在的存在从生存论上加以分析,构成了其他一切本体论分析的前提和基础,这种分析,海德格尔称之为“基础本体论”。

[247]布尔特曼(Rudolf Karl Bultmann, 1884—1976年),德国新教神学家,所谓“辩证神学”的主要代表之一。布尔特曼根据海德格尔的生存论分析提出生存论解释的诠释学方法:信仰和不信仰(罪孽)被解释为相信(Vertrauen)的本真存在方式和专横(Eigenmächtigkeit)的非本真存在方式。

[248]克里斯蒂安·托马修斯(Christian Thomasius, 1655—1728年),德国法学家、哲学家,哈勒大学教授。

[249]约翰·海因里希·福斯(Johann Heinrich Voss, 1751—1826年),德国诗人,荷马的德文标准翻译的译者,歌德曾把他视为古典韵律的权威。

[250]拉登杜夫,德国现代作家。

[251]卢卡奇在其《历史和阶级意识》一书中讲到希腊哲学对于物化现象并不陌生,它仍逗留在近乎自然的社会里,他说:“希腊哲学对于物化现象虽不陌生,但它没有把它体验为整个存在的普遍形式,它的一只脚跨入物化的世界,而另一只脚仍留在自然而形成的社会(in einer naturwüchsig aufgebauten Gesellschaft)。因此希腊哲学的问题可以在两个发展方向上被

利用——尽管需要呕心沥血的重新解释”(卢卡奇:《历史和阶级意识》,德文普及版,1983年,第210页)。

[252]1975年第4版是“历史诠释学”。

[253]瓦尔希(Johann Georg Walch, 1695—1775年),德国教区会成员,哲学家,曾汇编《哲学辞典》,于1726年问世。

[254]柯林斯(William Collins, 1721—1759年),英国浪漫主义时期诗人,自由思想家。

[255]在加达默尔看来,精神科学之理解和传统的继续存在,其根本条件就在于继续不断地与流传物进行攀谈或对话,也就是说,流传物成为我们的攀谈者或对话者。这种看法一般颇不易理解,因为流传物,如历史文献、古董、作品,是死的东西,它们怎么能与我们对话呢?这里关键在于对流传物的意义的理解,在加达默尔看来,流传物并没有一种所谓一成不变的客观的意义,它们的意义总是我们尔后与之不断对话所形成的意义,如他所说的,“历史任务的真正实现仍总是重新规定被研究东西的意义”。这种意义的获得在他看来,乃是通过一种精神的对话——包括提问和回答——而实现的。

[256]莫姆森(Theodor Mommsen, 1817—1903年),德国作家,重要著作有《罗马史》和《罗马国家法》。

[257]Epigonen,原系希腊神话中攻打忒拜城死难英雄的儿子们,他们在其父即所谓七雄失败后10年终于征服了忒拜,以后Epigonen成了希腊英雄后裔的代名词。

[258]卡里马可斯(Kallimachos, 活动期约公元前4世纪),古希腊诗人。

[259]塔西吐斯(Cornelius Tacitus, 约56—约120年),或译塔西佗,罗马帝国官员,著名历史学家,其巨著《历史》和《编年史》共30卷。

[260]1975年第4版是“如果我们想理解某个语句的各个个别部分在语言方面的意义”。

[261]Abhebung 词义是指一种衬托关系,Der Turm hob sich gegen der Horizont ab,塔在地平线背景上显得分外清晰,即中国语言里的烘托的意思。为了行文方便,我们译为“突出”。

[262]亚里士多德在《尼各马可伦理学》中曾经尖锐地批判了柏拉图的善的理念学说,他说虽然柏拉图是他的朋友和老师,但“在真理与友谊两者俱为我们所要的情况下,我宁取真理”。按照他的看法,柏拉图的善的理念学说主张一种脱离各种特殊的具体的善而永恒存在的所谓“善本

身”，其实根本不存在这样一种抽象的共相，他说：“现在且让我们把本身即善的事物和有用的事物分开，试看前者之称为善是否由于隶属在单纯的理念之下？并看何种善始可称为‘善本身’？是否指那种甚至与其他善可分离而仍被人追求的善：如智慧、见识、某种快乐和荣誉？（的确，这些东西，即使我们有时把它们当作手段来追求，但是，我们仍可视为是‘善本身’一类。）或者说‘善本身’是否即是‘善的理念’？如果是这样，那么这种理念或形式就会成为空虚的理念或形式了。如果‘善本身’即是上述种种事物，那么善就成为上述事物的某种共通东西，如白雪和白铅所共具有之白色性。但是，荣誉、智慧、快乐，当一问及其所具之善性时，则就有种种不同的解释。因此，善决非是属于一个理念或形式的某种共同因素……世间即使有一种包含无数善事、并为这些善事的共通因素，并能独立自存之善，但这个善，显然是非人力可能求得。人类所求的，总是人能求得的东西。

“有人也许可以这样设想，我们为了那些能求得并能实现的善而认识这个普遍的善，也是值得的事……这种说法有些道理，但是，似乎和科学经验相冲突。因为一切科学，虽然都在于求某种善，并力求补救其缺点，但却不管对所谓普遍善的了解。普遍的善如对于人确有那般大的帮助，那么一切技艺家岂会不知道，而且甚至不追求？这决不是可能的。再说，一个编织工，一个木匠，在知道了‘善本身’后，如何会对他的手艺有益？一个人在明白了理念本身后，如何会成良医良将？此中道理，是难于看出的。一个医生研究健康，决不抽象地研究，而只是研究‘人’的健康，或者说，研究一个特殊的人的健康，因为他所治疗的是单个的人”（亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见《西方伦理学名著选辑》，商务印书馆，1987年，上卷，第285—286页）。

[263]亚里士多德在《尼各马可伦理学》第二篇里曾经把灵魂的德性分为两类：一类叫做道德的，一类叫做理智的。理智的德性是由训练而产生和增长的，它需要时间和经验，反之，道德的德性则是习俗的结果，他说：“以我们希腊的语言来说，道德的德性这个名字是由习俗(Ethos)这个名字稍加变化而成”，并且说“我们没有天赋的道德的德性，因为天赋的东西是不能由于训练而改变的。例如石头是天然有下降的趋势，纵然你训练它，向下掷一万次，也不能把它训练得习惯于上升，你也不能训练火焰习惯于向下燃烧，也不能使任何天然这样行为的东西习惯于另一种方式行为”（亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见《西方伦理学名著选辑》，上卷，第294—295页）。

[264]亚里士多德在《尼各马可伦理学》第一篇中曾说过：“研究至善的学科，似应属于在学科中最有权威、并占主导地位的学科。看来，政治学是具有这种性质。因为，凡规定一国之内需要何种科学，各阶级人民当学何种学问，学至如何程度，这些都是政治学的事。而且，甚至最受尊重的学问，如战事学，理财学，修辞学等，皆附属于其下。现在，政治学既然应用于一切其他科学，既然又规定我们该做什么和不该做什么，于是这门科学的目的便包括了一切其他科学的目的，而这种目的必然是人类所求的善”（见《西方伦理学名著选辑》，上卷，第282页）。这里亚里士多德显然想把政治学与伦理学联系起来，从而他提出应当由伦理学探究转向政治学的任务。

[265]亚里士多德在《尼各马可伦理学》中说：“由于制造和行为不同，所以技艺乃属于制造这一类，而不属于行为这一类。在某种意义上，技艺和机会（或幸运），其对象相同，犹如阿加松所说：技艺追随幸运，幸运追随技艺。由此可知，技艺是一种运用正确推理以制造物品的才能或习惯，反之，缺乏技艺，就是指一种运用不正确的计算以制造物品的习惯。两者所处理的事情，都是变易的事情”（见《西方伦理学名著选辑》，上卷，第314页）。

[266]《真理与方法》1986年第5版（《加达默尔著作集》，第1卷）把 *Ausdehnung* 误印为 *Ausdeutung*，现根据1975年第4版和英译本加以改正。

[267]《真理与方法》1975年第4版原陈述是：“理解是道德知识德行的一个变形。它是这样被给出的，即在这里不是关系到我自己，而是关系到其他人。理解也是道德判断的一种方式。当我们在判断时置自身于某个其他人借以行动的整个具体情况中时，我们显然才讲到理解。”

[268]《真理与方法》1975年第4版原陈述是：“即 *Deinos* 能训练他的能力，而不被某个伦理存在所支配，能无阻碍地训练他的天赋，并且没有任何指向道德目的的打算。他是 *aneu aretēs*（没有德行的）。”

[269]恩斯特·福斯特霍夫（*Ernst Forsthoff*，1902—1974年），德国法律学家，曾在法兰克福、汉堡、柯尼斯堡、维也纳和海德堡诸大学任法学教授。

[270]维拉莫维茨（*Wilamowitz-Moellendorf*，1848—1931年），德国古典语文学家。曾任克拉夫瓦尔德、格廷根和柏林等大学语文学教授。由于他对希腊文化和古典文学的卓越研究，古典语文学进入一个新的阶段。

[271]加达默尔在这里引证了培根《新工具》里这样两段话：“人的理智一旦接受了一种意见（不管是通行的意见或者是它所喜欢的意见），就把

别的一切东西都拉来支持这种意见,或者使它们符合这种意见。虽然在另一方面可以找到更多的和更有力量的相反的例证,但是对于这些例证它却加以忽视或轻视,或者用某种分别来把它们摆在一边而加以拒绝。这样,通过这种有力而且有害的预先决定,就可以使它以前的结论的权威不致受到侵犯。……这样,先人的结论便把后来的、虽然更好、更健全的结论染上自己的颜色而使它符合于自己。除掉所描述的那种喜好和浮夸之外,人的理智还有一种特有的永久的错误,就是容易被积极(肯定)的东西而不容易被消极(否定)的东西所激动。然而事实上却应当对于二者同样适当地采取冷静的态度。的确,对于确立真正的公理来说,消极的例证是更有力量的”(培根:《新工具》,见《16—18世纪西欧各国哲学》,商务印书馆,1975年版,第15—16页)。另外,“‘市场假相’是一切假相中最麻烦的一种假相,这一种假相是通过语词和名称的各种联合而爬进我们理智中来的。因为人们相信他们的理性能支配语词,但是实际上语词也反作用于理性,就是这种情形使哲学和科学流于诡辩和变为无力。由于语词的形成和应用都是以俗人的能力为根据的,因此它们所遵循的乃是对于俗人的理智最明显的那些划分线。当一个更敏锐或更勤于观察的理智要改变这些线来适合自然的真正划分时,语词从中作梗,并且反抗这种改变。因此我们看见学者们的崇高而堂皇的讨论结果往往只是一场语词上的争论”(同上书,第20页)。

[272]埃斯库罗斯(Aeschylus,公元前525/524—公元前456/455年),古希腊三大悲剧家之一,著名悲剧有《波斯人》、《被缚的普罗米修斯》和《阿伽门农》等。

[273]安那克萨哥拉(Anaxagoras,公元前500/499—公元前428/427年),古希腊哲学家,其著名学说是“种子论”和“心灵说”。种子论主张万物都是由单一性质的种子所构成,事物的差异乃是种子不同比例的结合所产生的。心灵说则主张事物运动的原因不是由于爱和恨,而是由于心灵。

[274]泰米斯修斯(Themistius,活动时期约公元4世纪),欧根尼奥斯的儿子,逍遥学派成员,主要工作是解释亚里士多德的著作。

[275]加达默尔在这里引证了亚里士多德《后分析篇》中末尾这样一段话:“正如我们所说的,从感觉产生出记忆,从对同一个事物的多次的记忆产生出经验。因为数量上虽然是多的记忆却构成一个单一的经验。并且经验——当作为灵魂中的整体,即与多相符合的一,在所有多中同一表现的一致性——提供了艺术和科学的出发点:艺术在过程世界里,科学在事实世界里。这些能力既不是作为确定的完全发展了的的东西天生就有的,

也不是从其他在高知识水平上发展的能力而推得的,它们而是来自于感觉。例如,在战争中发生的逃亡情况,如果有一人站住了,那么另一个人也站住,再一个人也站住,直到原来的情况恢复”(亚里士多德:《后分析篇》19—100a3-14,见 The Loeb Classical Library, 1960年出版的《亚里士多德后分析篇和论辩篇》,第257—259页)。加达默尔引用亚里士多德这段话是试图说明科学的一般知识即普遍真理决不可能依赖于观察的偶然性,观察的偶然性决不可能产生科学。加达默尔在另一篇题为“人和语言”的论文中同样也引用了亚里士多德这个例子,他说:“我在亚里士多德那里又一次发现了关于人如何学习说话的最机智的描述。亚里士多德的描述当然并不是指学习说话,而是指思维,也就是指获得一般概念。那么在现象的变动中,在不断变化的印象之流中,似乎固定不变的东西是如何产生的呢?显然,这首先是由于一种保持的能力,也就是说记忆力,记忆力使我们能够认出哪些东西是相同的,这是抽象的最大成果。从变动不居的现象中处处可以看出一种一般现象,这样,从我们称之为经验的经常重复的再认识中就渐渐地出现了经验的统一。在这种经验的统一中产生了明显以一般知识方式占有如此经验的东西的过程。现在亚里士多德问道:这种一般知识究竟怎么可能产生?显然不是通过以下这种方法:即我们经验着一件又一件的现象,尔后突然间,当某种特殊现象再一次出现,并被我们确认为与以前经验到的现象一样,于是我们就获得了一般知识。这种使一般性得以表现的过程并不是那样一种特殊现象,有如那些通过某种神秘力量而使自身与所有其他特殊现象相区别的现象。毋宁说它与其他特殊现象一样也是一种特殊现象。但实际情况则是在某个阶段关于一般的知识确实产生了。这种一般知识是在哪个阶段开始出现的呢?亚里士多德对此作了一个绝好的描述:一支正在快速前进的部队是如何停住的呢?这种停住是开始于何处呢?显然不是由于第一个士兵停住了,或是第二个或第三个士兵停住了。我们也不能说在相当数目正在疾跑的士兵站住时这支部队才停住了,显然也不能说部队是在最后一个士兵也收住脚步时才停住的。因为部队并不是在最后一个士兵停住时才开始停止前进的,而是早已就开始停止了。这支部队是怎样开始停步,这种停步的行动怎样扩大,以及最后整个部队怎样完全停步(也就是这支部队又遵守统一命令),这一切都未曾被人清楚地描述、或有计划地掌握、或精确地了解过。然而,这个过程却无可怀疑地发生着。关于一般知识的情况也正是如此,因为这就是一般知识如何进入语言的过程”(《加达默尔著作集》,第2卷,第149—150页)。

[276]卡尔·波普尔(Karl Popper, 1902年—),英籍德裔分析哲学家,批判理性主义创立者。波普尔虽然深受维也纳学派的影响,但坚决反对该学派的证实理论,他提出著名的证伪理论。他说,“理论科学性的标准就是理论的可证伪性,或可反驳性,或可检验性。”其主要代表作是1934年出版的《研究的逻辑》(后改名为《科学发现的逻辑》)。

[277]加达默尔在这里利用了黑格尔在《精神现象学》中反对康德自在之物不可知的论证。按照黑格尔的看法,我们所谓自在并不是指事物本身脱离我们认识的自在,而是指为我们的自在,他说:“诚然不错,对于意识来说,对象就只是像意识所认识它的那个样子,意识似乎不可能窥探到对象的不是为意识的那个本来面目或其自在的存在,因而也就不能根据对象来考察它的知识。但是,意识之一般地具有关于一个对象的知识这一事实,恰恰就已经表明是有区别的:一个环节是某种自在于意识之外的东西,而另一个环节是知识,或者说,是对象的为意识的存在。根据这个现成存在着的区别,就能进行比较考查。如果在这个比较中双方不相符合,那么意识就必须改变它的知识,以便使之符合于对象,但在知识的改变过程中,对象自身事实上也与之相应地发生变化,因为从本质上说,现成存在着的知识本来是一种关于对象的知识:跟着知识的改变,对象也变成了另一个对象,因为它本质上是属于这个知识的。意识因而就发现,它从前以为是自在之物的那种东西实际上并不是自在的,或者说,它发现自在之物本来就仅仅只是对它而言的存在。……我们看到,意识现在有了两种对象,一种对象是第一个自在,另一种是这个自在的为意识的存在。后者初看起来好像只是意识对其自身的反映,不是一种关于对象的表象,而是一种关于意识对前一种对象的知识表象。但是如同我们前面所指出的那样,前一种对象在运动中改变了自己,它不复是自在,它已被意识到它是一种只为意识的自在,而这样一来,这个自在的为意识的存在就是真实的东西,但这又等于说,这个自在的为意识的存在就是本质,或者说,就是意识的对象。这个新的对象包含着对第一种对象的否定;新对象乃是关于第一种对象的经验”(黑格尔:《精神现象学》,中译本,上卷,第60—61页)。

[278]见黑格尔《精神现象学》导论,中译本,上卷,第60页。

[279]同上,见《精神现象学》,中译本,上卷,第61页。

[280]加达默尔这里是依据于黑格尔这样一段话:“在我们对经验过程的这个陈述里,有一个环节似乎使这里所说的经验与通常所理解的经验不尽一致。在这里,从第一种对象以及从这种对象的知识发展到另一种

对象,即发展到人们称之为经验的那种对象,其间的过渡被说成为:对第一种对象的知识,即,第一种自在的为意识的存在,本身变成了第二种对象。与此相反,通常所理解的情况则好像我们是从一种另外的对象上经验到我们的第一种概念的非真实性的,而这另外的一种对象是我们偶然地从外面找到的对象,因而归根到底我们所有的对象,只是那种对自在而自为的东西的单纯的把握。但按照上述的那种看法,新对象的出现显然是通过一种意识本身的转化而变成的。像这样地来考察事物,仍是我们的额外做法,通过这种考察,意识所经历的经验系列,就变成一个科学的发展进程;……由于当初作为对象而出现于意识之前的东西归结为关于这个对象的一种知识,并且由于自在变成了自在的一种为意识的存在,变成了一种新的对象,因而也就出现了一种新的、具有不同于以前的本质的意识形态。这种情况就使意识形态的整个系列按照它们的必然性向前发展。不过,这种必然性,或者说,新对象的出现——新对象在意识的不知不觉中出现于意识面前——在我们看起来,仿佛是一种暗自发生于意识背后的东西。因此,在意识的运动过程里就出现了一种环节,即自在的存在或为我们的存在,这种存在是为我们的,而不是为意识的,因为意识正在聚精会神地忙于经验自身。然而这种为我们而出现的存在,它的内容却是为意识的,我们只另外把握了它的形式,亦即它的纯粹的出现,所以就它是为意识的而言,这种新出现或新发生的东西只是一种对象,而就它是为我们的而言,它就同时又是一种形成运动”(黑格尔:《精神现象学》,上卷,第61—62页)。

[281]关于统治和奴役,主人和奴隶之间的辩证结构关系,可参阅黑格尔《精神现象学》第4章关于自我意识的独立与依赖一节,在这里黑格尔论证主人一方面通过自己的独立存在间接地使自己与奴隶相关联,使自己成为支配奴隶存在的主人,另一方面通过奴隶间接地使自己与物发生关系,这样把物的独立性让给奴隶,自己只与物的非独立性相结合,这样一来,奴隶一方面扬弃了自己的自为存在或独立性,只为主人做他所需要的事,另一方面奴隶的行动也正是主人自己的行动,主人反倒成了纯粹的否定力量,奴隶却成了实际的肯定力量。黑格尔说:“因为正当主人完成其为主人的地方,对于他反而发生了作为一个独立的意识所不应有的事。他所完成的不是一个独立的意识,反而是一个非独立的意识。因此他所达到的确定性并不是以自为存在为他的真理,他的真理反而是非主要的意识和非主要的意识之非主要的行动”(黑格尔:《精神现象学》,上卷,第129页)。

[282]这里加达默尔引证了亚里士多德《形而上学》里的这样一段话：“当时苏格拉底专心于伦理道德的研究，并首先试图为伦理道德提出普遍定义，因为早先的自然学家德谟克利特只在物理学上为热和冷作了定义，而对伦理道德问题仅偶有所接触；至于毕达哥拉斯学派在以前只是研究很少一些问题，例如机会、公正或婚姻，而且把这些东西的概念归之于数。但苏格拉底却竭诚于探究事物是什么。因为他试图进行推理，而是什么正是推理的始点。因为辩证的艺术直到那时还没有具备这样的能力，使我们没有认识本体也能探究对象，并探究对立的東西是否属于同一门科学，这两件大事我们有权归功于苏格拉底”（亚里士多德：《形而上学》，希-德对照本，迈纳出版社，1984年，第2卷，第289—291页）。

[283]Maieutik = mäeutik，指苏格拉底那种通过机智的提问而引导学生解答问题的教育方法，世称“助产术”（Hebammenkunst）。

[284]R·G·科林伍德（Robin George Collingwood，1889—1944年），英国哲学家、考古学家和历史学家。科林伍德早先深受实在论（柯克）和唯心主义（布拉德雷、格林）的影响，以后通过克罗齐、金蒂尔（G. Gentile）和罗斯金（J. Ruskin）转向黑格尔哲学。

[285]这里指1805年10月21日英国名将纳尔逊指挥的英国海军在特拉法尔加角附近击败法、西联合舰队的著名的特拉法尔加战役。

[286]1812年拿破仑入侵俄国，9月7日与库图佐夫指挥的俄军大战于波罗底诺。列夫·托尔斯泰在《战争与和平》一书中曾对这次战役作了极为细致的描述。

[287]按照加达默尔的观点，理解就是与某人在某事上取得相互一致意见，理解总是相互理解，例如我们对于某一作品的理解，就是与作品的作者在语言上取得相互一致意见，与作者达成相互了解，因此他说“所谓理解就是在语言上取得相互一致，而不是说使自己置身于他人的思想之中并设身处地地领会他人的体验”。关于理解的这种观点，可参阅本书上卷第233—234页。

[288]这种观点来自于约翰·马丁·克拉顿尼乌斯，见他的《对合乎理性的讲话和著作的正确解释导论》，莱比锡，1742年，新版1969年。

[289]里尔克（Rainer Maria Rilke，1875—1926年），德裔奥地利诗人，作家，对20世纪德国语文学的发展有重要贡献。其著名长组诗《祈祷书》（1905年）以“我”的形式出现，围绕他的上帝讽诵经文，这个上帝就是“人生”的化身。里尔克作为一个独具一格的诗人赢得了当代德国哲学家的赞扬。

[290]Logos(逻各斯)是一个类似于中国哲学里的“道”的希腊词,其最根本的意思是指“话语”和“理性”。在这里加达默尔是强调其作为话语的语言意思。在柏拉图的《智者篇》里,逻各斯显然与语句同义。他主张一个完整的逻各斯至少必须由一个名词和一个动词所组成,并且把与“一个人学习”和“泰阿泰德坐着”同义的希腊词句叫做逻各斯。在中世纪,基督教通过斐洛(Philo, 公元前20—公元50年,犹太神秘主义哲学家)思想的中介,从希腊哲学引用此词专指上帝的话和理性,以致有“逻各斯变成了肉”(道成肉身)。加达默尔在这一节里试图从希腊的逻各斯来探讨语言作为诠释学的媒介,以同下一节探讨拉丁文的语词(Verbum)相对照。本节逻各斯一般指判断,正如加达默尔引用苏格拉底的说法,“他从真的逻各斯和假的逻各斯的区别出发,把逻各斯的成分,即语词也区分为真的和假的”(《真理与方法》,第1卷,第412页)。

[291]后一句话是译者根据1989年新英译本补加的。

[292]加达默尔这里所依据的是这样一种现象学观点,即摹本(Abbild)乃是原型(Urbild)的开启,也就是说,对存在的描摹乃是存在自身的开启,因此,原型通过摹本而得以展示,存在通过描摹而得以表现。

[293]Characteristica universalis(普遍语言)的理想是17世纪西方思想家,特别是德国哲学家莱布尼茨提出的。威廉·涅尔夫妇在其《逻辑学的发展》一书中对这种思想的形成有这样一段说明:“17世纪的许多著作家提出了构造人工语言的建议;在莱布尼茨时代,这种思想特别在英国流行”在那里维尔金(Wilkins)和道尔加诺(Dalgarno)各自提出自己的系统。这些发明家的主要理由与现今提倡世界语的理由一样,即如果所有的人,或者至少所有有知识的人都有一种由他们支配的根据简单原则构造的并且有严格语法规则的语言,那么语言交流就会非常容易,传达思想就会更迅速。对于这种考虑,莱布尼茨并不是无动于衷的,因为他坚信确立全世界的和平和秩序的重要性,他认为科学的进步依赖于不同民族的人们之间的理智合作。因此在一个时期他提倡使用一种基本的正规的拉丁语(这大概类似于本世纪初皮亚诺在他的《数学公式》中所用的拉丁变形记号)。但是他对构造理想语言的兴趣比这还广。他要求一种科学的语言,这种语言不仅有助于思想交流,而且也有利于思想本身,他把这种语言叫做哲学语言(Lingua philosophica)或普遍语言(Characteristica unirsersalis)”(威廉·涅尔和玛莎·涅尔:《逻辑学的发展》,商务印书馆,1985年,第421页)。

[294]这里是哲学史上一个问题,在康德那里,transzendental(先验的)

和 *transzendent*(超验的)这两个术语似乎并没有像现在所说的严格的区分,康德有时互换地使用,但是在新康德主义看来,这两个术语的严格区分却是最重要的。他们认为,有些东西虽然是 *transzendental*(先验的),但却不是 *transzendent*(超验的),因此他们对于那些把这两个术语混淆加以解释的做法表示极端的反对。另外, *Ideologie*(意识形态)一词现今虽然被广泛采用,特别是法兰克福学派,但在 18 世纪末至 19 世纪初,这个术语曾引起很大的争论,例如拿破仑就曾经坚决反对过这个术语,他特别反对法国当时阿彭尼斯(Abanis)、德特里特·德·特雷西(*Destritt de Tracy*)和谢纳·德·比朗(*Chaine de Biran*)等开创的所谓科学意识形态学派。

[295]人为制造的混合词(*Kunstswort*)指一种用古代一两种语言成分构成的某些科技术语,如 *Automóbil*(原先用的汽车一词)、*Soziologie*(社会学)等。

[296]概念的理念性(*Idealität*)应当说来源于柏拉图的理念学说。按照柏拉图的观点,事物乃是理念(*Eidos*)的摹本,因此关于事物的概念或思想,其内容和意义应当是理念。加达默尔用 *Urbild*(原型)和 *Abbild*(摹本)来解释柏拉图的理念和事物的关系,因此他认为,作为理念摹本的语词和概念,其内容和意义乃是一种概念的理念性。

[297]*Verbum*(语词)在拉丁文里一般指动词(动作的语词),这和希腊文有区别。上一节加达默尔是以逻各斯来考察古希腊的语言思想,而在本节则是以 *Verbum* 来考察中世纪的基督教关于语言的观点,他认为基督教的语言思想更使西方思想家认识到语言的重要性。

[298]基督教的 *Inkarnation*(道成肉身)思想是基督教的基本教义和根本信条:基督是三位一体(圣父、圣子和圣灵的上帝)第二位,即圣子,他在世界尚未造出前,便与上帝圣父同在,即上帝的道,亦即逻各斯,因世人犯罪无法自救,上帝差遣他来到人间,通过圣母马利亚而取肉身成人。按照加达默尔的看法,我们应当把基督教所讲的 *Inkarnation*(道成肉身)与那种认为灵魂外人肉体 and 上帝外在创造世界的思想严格区分开来。按照他的看法, *Inkarnation* 根本不是 *Einkörperung*(外人肉体)。 *Einkörperung* 是加达默尔自己杜撰的一个德文词,意思是说一种外在化,例如我们把水倒入杯子,水仍是水,杯子仍是杯子,这不同于我们把糖或咖啡倒入水里,因为这里水就变成了糖水或咖啡。水倒入杯子就是一种外在化过程,类似于 *Einkörperung*。按照古老的思想,特别是柏拉图-毕达哥拉斯的观点,灵魂完全与肉体不同,当它进入肉体之前就已经有了自为的存在,而在它进入肉体之后,仍保持它的自为存在,以致肉体死了后,灵魂重新又获得真实的

存在,这就是一种最典型的 *Einkörperung*(外人肉体)的观点。同样,在希腊的神话中,神以人的形象出现,神却未变成人,而是以人的形象向人显示自己,因为神总是保持着超人的神性。加达默尔认为这些希腊思想都不是基督教所教导的道成肉身思想,基督教教导的上帝人化理论即道成肉身乃是一种内在化过程,即上帝变成了人,道(逻各斯)成了肉身,加达默尔认为,这一内在化过程乃是通过语词而实现的。

[299]语词变成了肉,即逻各斯变成了肉,来源于《圣经》,《约翰福音》第一章称逻各斯“太初与上帝同在”,“万物是借着他造的”,而且“道(逻各斯)成了肉身,住在我们中间”。后世神学据此说逻各斯即三位一体上帝中的第二位的圣子,他降生世上,取肉身而成为人,便是道成肉身的耶稣基督,加达默尔正是根据这一点而把语词说成是一种纯粹的事件。

[300]基督教教义之一则认为宇宙万物都是上帝所创造的。《圣经·创世记》载:“太初上帝创造天地,地是空虚混沌,渊面黑暗。上帝与其逻各斯运行于水面”,也就是说,在宇宙被造出之前,没有任何物质存在,只有上帝及其话语,上帝以发出话语而创造出一切。

[301]等级从属说(*Subordinationismus*),基督教神学学说。认为上帝圣父、圣子和圣灵是三个等级,有从属关系。或认为圣子的等级低于圣父,并从属于圣父,或认为非但如此,圣灵的等级又低于圣父、圣子,并从属于圣父和圣子。此说早在二世纪的希腊教父查斯丁和二三世纪间的奥利金的著作中已见端倪,四世纪更为阿里乌加以全面发挥,最后于381年,由君士坦丁堡公会会议宣布这种说法是同上帝三位一体论相对立的,因而被定为异端邪说。

[302]柏拉图在《泰阿泰德篇》里也讲到思想是灵魂同自己的讲话,并且也区分了无声的讲话(意见)和有声的讲话(逻各斯)。他借苏格拉底的嘴说:“思想就是灵魂在它所看到的东 西上同它自己的谈话。在我看来,当它思想时,它无非只是在讲话、提问题和回答问题,作肯定和否定。当它达到了一个决定不再疑惑时,我们叫做意见。所以我叫做形成一个意见的东西就是讲话,意见就是不是大声地同其他人的讲话,而是默默地同自己的讲话”(柏拉图:《泰阿泰德篇》,189E—190A)。

[303]理智的流射(*emanatio intellectualis*),又译理智的流溢,来源于新柏拉图主义者柏罗丁(*Plotinus*, 205—270年)。柏罗丁认为一切创造都是从无限的不变的完满的太一本身而流射出来的,首先从太一中流射出伟大的心智(奴斯),心智是太一的影子,它仿效太一再流射出灵魂,灵魂是双重的,一种专对心智的内在灵魂,另一种是对外界的灵魂,它产生自身

的形相,即自然和可见的世界。按照一般解释,流射是由于太一太圆满了,就不愿守着自己,而要产生另外的东西,以改太一可以通过流射而能保持力量均衡,但按照加达默尔的解释,太一的流射过程并未使太一本身有所消损,而是通过流射其他东西而使自己有了新的补充和充实。

[304]《真理与方法》1986年新版《加达默尔著作集》第1卷有许多印刷错误,这里柏罗丁误印为柏拉图。译者根据以前的版本作了改正。

[305]斯鲍锡普(Speusipp, 或 Speusippus? —公元前339/338年),柏拉图的学生,在柏拉图于公元前347年去世后接替他任柏拉图学院首领。

[306]阿提克,见译注[194]。

[307]斯多噶学派的语言理论在逻辑哲学里最重要的成果是他们提出了作为意义的来克顿(Lekton)概念,威廉·涅尔夫妇在《逻辑学的发展》一书中曾这样写道:“他们(指斯多噶学派)理论最具创造性的部分是关于被表示物或被表达物的,这些东西他们统称为来克顿(λεκτά)。这些理论在逻辑哲学里是一个重要的新事物,值得密切注意”(威廉·涅尔和玛莎·涅尔:《逻辑学的发展》,中译本,第180页)。来克顿(λεκτόν)来源于动词 λένειν,这动词指“意味”或“说”,因此来克顿的意思就是“所意味的东西”或“所说的东西”,这也就是我们今天所说的“意义”。

[308]库萨的尼古拉(Nicolaus Cusanus, 1401—1464年)德国天主教枢机主教、古典作家、数学家、自然科学家和对现代德国思想富有影响的哲学家。

[309]这里加达默尔根据德语语词构成把世界(Welt)与环境(Umwelt)加以对立,世界是离开人而独立存在的,而环境则是为人而存在的世界(Umwelt = Welt um uns)。用海德格尔的术语来解释,世界是 Vorhanden(现在在手的存在),环境则是 Zuhanden(使用上手的存在),因此加达默尔接下来谈“环境概念首先是为人类环境而使用,而且也只为人类环境而使用。环境就是人们生活于其中的‘周围世界’(Milieu),而环境对生活于其中的人的性质和生活方式的影响就构成了环境的意义”。

[310]这也是德语的一个特点,即某一语词加上 frei(自由,从中摆脱)则词义变成否定,如 Autofrei(无汽车),Umweltfrei(无环境)。Umweltfreiheit(无环境性)就是指世界的开放性(Weltöffentlichkeit)。

[311]语言的他在性(Anderssein)是以说话者同事物的距离作为前提,我们可以用维特根斯坦的观点作这样解释:语言中所表述的东西是关于被表述对象(即事物 Sache)的一种事态(Sachverhalt, a state of affairs),而事态乃是一组表明对象与说话者之间距离的特定的关系。这就是语言的特

殊对象性和事实性。这种客观性或事实性允许事态可以用一个命题表述出来并告知给他人。而且事态也可以是否定性的,因为它也可以间接地表现不存在的东西。

[312]die perspektivischen Abschattungen(感觉上的细微差别)引自于胡塞尔,胡塞尔曾把关于一个桌子的感性知觉描述为一个人围绕桌子而运动的诸多感性知觉的统一体,其中每一种感性知觉都不相同,即使是最细微的,我们也可以看到不同的方面或色调。这些各不相同的感性知觉他称为 perspektivischen Abschattungen(或译视角的差异)。没有一种特殊的感性知觉可以把整个桌子给出,作为空间对象的桌子只能由经验意识从连续的 Abschattungen 加以构造。加达默尔在这里引用胡塞尔这一术语,是为了说明语言的细微差别(Sprachliche Abschattungen),他说这种语言的细微差别乃是“世界在各种不同的语言世界中所经验到的”。

[313]冯·于克斯科尔(Jakob Baron von Uexkuell, 1864—1944年),德国生物学家,现代环境理论的奠基者之一。

[314]关于古代意义上的理论,可参阅加达默尔的“赞美理论”一文。在那里他写道:“现在回想一下理论这个词的最初意义,即它在希腊人那儿的涵义也许不无帮助。这个词的原意是指观察,例如观察星座位置的人,又如观察一种游戏或参加一场节日典礼的人。观察的含义并非单纯的看,并非单纯地确认现有存在的东西或者贮存信息。沉思并不会停驻于某个存在者,而是关注着一个领域。因此,理论并不是一种人们可以保持住的诸如停住、站立、状况等的瞬间行为。它是在好的双重含义中的‘Dabei-sein’,即同在那儿的在。它不仅仅是在那儿,而且是‘整个儿地在那儿’。因此,当一个人介入日常生活或参加一个仪式时,当他开始加入到这个行动中时,这就就含有他必须加入到其他人或可能的其他人的行动之中的意味。可见,‘理论’并不是人们借此可以征服一个对象的行动,并不是通过对对象的解释能使它变得可以为我所用的行动。理论所对待的是另一类财富”(加达默尔:《赞美理论——加达默尔选集》,中译本,第40页)。

[315]这里加达默尔仍利用德语语词的构成特性进行诠释学分析,隶属性的德文词是(Zugehörigkeit),这是从动词 Zuhören 而来,Zuhören 是倾听。倾听与观看不同,观看可以看另一方而不看对方,即所谓“视而不见”,但倾听却不能不听其他人的讲话,因此亚里士多德曾经强调了倾听优先于观看。加达默尔曾经这样写道:“当黑格尔认识到,语言性同其他艺术材料的区别就在于整体性时,他就已经认识到这根本观点,这是一个曾经促

使亚里士多德把某种特有的优势归于倾听的洞见——尽管看视在自然意义上具有许多优势,因为倾听接纳了语言并因此而接纳了一切而不仅仅是可见物”(《真理与方法》第3版后记,见本书Ⅱ,第473—474页)。倾听就是必然要听,这就是说必然要听从。显然听从与从属或隶属相关,因此加达默尔接下来说:“隶属性概念却以新的方式得到了规定。所谓隶属的东西就是从流传物的诉说而来的东西。谁这样处于流传物之中,谁就必须倾听从流传物中向他涌来的东西。流传物的真理与直接向感官显现的当下(Gegenwart)是一样的”(《真理与方法》,第1卷,第467页)。

[316]黑格尔对“外在反思”概念的批判见《逻辑学》第2编第1部分第1章关于“外在的反思”一节,他说外在反思“完全从一个已有的、异己的直接物出发,并且认为自己只像是一个徒具形式的行动,从外面接受内容和质料,而就自身说,则只是被内容和质料所制约的运动”(黑格尔:《逻辑学》,商务印书馆,1976年,下卷,第22页)。

[317]克罗齐(Benedetto Croce, 1866—1952年),意大利哲学家、历史学家和文艺批评家。克罗齐曾经系统地阐述了一门“精神哲学”,试图以古典浪漫主义哲学的理性主义为雏型,揭示精神在体系结构和历史长河中的发展,最后精神凝聚成历史行为,历史成为全部精神环节的惟一仲裁原则。主要著作有《作为表现科学和一般语言学的美学》(1902年)、《历史,其理论和实践》(1917年)和《哲学、诗、历史》(1951年)。

[318]弗斯勒(Karl Vossler, 1872—1949年),德国浪漫主义语文学家,著作有《作为创世和发展的语言》(1905年)。

[319]括号内此句是根据《真理与方法》1975年,第4版译出,1986年新版本无此句。内容见《圣经》,“上帝说,有光。”

[320]哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929年—),德国当代哲学家,法兰克福学派第二代即批判理论学派重镇人物。主要著作有《理论与实践》(1963年)、《认识与旨趣》(1968年)、《后期资本主义的合法化问题》(1973年)和《交往行为理论》(1984年)等。

[321]德里达(Jacque Derrida, 1930年—),法国当代哲学家,后结构主义或解-建-构主义哲学家,重要著作有《言语与现象》(1972年)、《书写符号学》(1976年)和《书写与区分》(1978年)。

[322]1986年出版的《真理与方法》新版本(即第5版)分为两卷,即《加达默尔著作集》第1卷和第2卷。第1卷为《真理与方法》正文,第2卷乃是围绕《真理与方法》的论文集,共分四个部分:准备、补充、续编和附录。“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”是第2卷的导言。

[323]2 版前言见本书中译本上卷,3、4 版后记见本书中译本下卷。

[324]黑格尔关于恶的无限的论述可参见《小逻辑》第 94 节、第 104 节,黑格尔说:“量的无限进展每为反思的知性所坚持,用来讨论关于无限性的问题。但对于这种形式的无限进展,我们在前面讨论质的无限进展时所说的话也一样可以适用。我们曾说,这样的无限进展并不表述真的无限性,而只表述恶的无限性。它绝没有超出单纯的应当,因此实际上仍然停留在有限之中。这种无限进展的量的形式,斯宾诺莎曾很正确地称之为仅是一种想象的无限性(infinitum imaginationis)。……这里我们便首先遇着了量,特别是数,不断地超越其自身,这种超越康德形容为‘令人恐怖的’。其实真正令人恐怖之处只在于永远不断地规定界限,又永远不断地超出界限,而并未进展进一步的厌倦性。上面所提到的那位诗人,在他描写恶的无限性之后,复加了一行结语:我摆脱它们的纠缠,你就整个儿呈现在我前面。这意思是说,真的无限性不可视为一种纯粹在有限事物彼岸的东西,我们想获得对于真的无限的意识,就必须放弃那种无限进展”(黑格尔:《小逻辑》,第 228—230 页)。按照黑格尔的看法,恶的无限就如数的无限一样,是一种永远向外跑的、而且永远没有完结的无限,因此他反对这种恶的无限,而主张真的无限,即一种可能在有限之内实现的真正的现实的无限。但是,加达默尔反对黑格尔这种看法,他认为,正是没有完结或不可穷尽才表现了无限的本质。理解永远是一个不可穷尽的过程,因此他说:“我从一开始就作为‘恶’的无限性的辩护人而著称,这种恶使我同黑格尔处于似乎是极为紧张的关系之中。”

[325]吕克(Friedrich Lucke)是施莱尔马赫哲学著作的出版者。这里加达默尔所引证的观点见吕克编辑出版的《施莱尔马赫全集》第 1 系列第 7 卷题为“诠释学以及特别就与《新约·圣经》的关系所进行的批判”的论文。该论文现在被 H·基默尔收在他根据遗著重新整理出版的《F·D·E·施莱尔马赫的诠释学》(海德堡,1959 年,1974 年)一书中。加达默尔经常注吕克版本的页码,但实际上是从基默尔编的书中引证的。

[326]Syntheke,希腊文原意是“相遇”(Zusammensetzen)、“取得一致意见”(Übereinkunft)、“达成协议”(Übereinstimmen)。加达默尔认为希腊语言的天才可用 Syntheke 这词来表现,因为人们在理解时总是关于意义已经达成协议或取得一致意见了。

[327]古典修辞学关于讲话类型(genera dicendi)有如下分类:1.事实陈述,这是描述过去事件的,如历史陈述;2.判断句,这是具有当前性的,如法律判断;3.祈使句,这是要求别人做并指出将来后果的,如政治陈述。

[328]艾塞克斯(Robert Devereux 2. Earl of Essex, 1567—1601年)莎士比亚时代英国行政指挥官。

[329]雅可布(Jakob I, 1566—1625年),莎士比亚时代的英国国王。

[330]J·J·巴霍芬(Johann Jakob Bachofen, 1815—1887年),瑞士法学家、法学史家和人类学家。

[331]列奥·斯特劳斯(Leo Strauss, 1899—1973年),德裔美籍政治哲学家、古典政治理论阐释者。当人们对古典政治哲学家的研究被定量的和行为派的政治科学家弄得黯淡失色时,他出色地复兴了一种从语文学出发的政治研究方向。主要著作有《迫害与写作艺术》(1952年)。

[332]括号内这段话在《真理与方法》1986年新版本里被删去,我们根据1975年第4版补译在此,以作参考。

[333]Vorhanden(现成在手)和Zuhanden(使用上手)是海德格尔提出的两个重要哲学术语,弄清这两个术语的区别是我们理解海德格尔哲学的关键。按照海德格尔的观点,人类认识世界基本上有两种不同的方式,即本体论的方式和现象学的方式,本体论方式是把自然事物看成现成在手的(Vorhandenheit),反之,现象学方式则把事物看成使用上手的(Zuhandenheit),他在《存在与时间》一书中这样写道:“从现象学角度把切近照面的存在者的存在展示出来,这一任务是循着日常在世的线索来进行的。日常在世的存我们也称之为在世界中与世界内的存在者打交道。这种打交道已经分散在形形色色的诸烦恼方式中了。我们已经表明了,最切近的交往方式并非一味地进行知觉性的认识,而是操作着的、使用着的烦恼(das hantierende gebrauchende Besorgen),烦恼有它自己的‘认识’。现象学首先问的就是在这种烦恼中照面的存在者的存在”(《存在与时间》,第67页)。因此按照海德格尔,现象学解释不是对存在者的存在着状态上的属性进行认识,而是对存在者的存在结构进行规定。他引证希腊人关于物的观点,“希腊人有一个适当的术语用于物:πράγματα,这就是人们在繁忙打交道之际对之有所行事的那种东西。然而希腊人在本体论上却恰恰任这种πράγματα所特有的‘实用’性质掩蔽不露而把它们‘首先’规定为‘纯粹的物’。我们把这种在繁忙活动中照面的存在物称为用具(Zeug)”(同上书,第68页)。这样,海德格尔引出了与现成在手的東西(Vorhanden)相对立的使用上手的東西(Zuhanden),他说:“例如用锤子来锤,并不把这个存在者当成摆在那里的物进行专题把握,这种使用也根本不晓得用具的结构本身。锤不仅有着对锤子的用具特性的知,而且它还以最恰当不过的方式占有着这一用具。在这种使用着打交道中,烦恼使自己从属于那个

对当下的用具起组建作用的‘为了作’(Um-zu)。对锤子这物越少瞪目凝视,用它用得越起劲,对它的关系也就变得越原始,它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面,作为用具来照面。锤本身揭示了锤子特有的‘称呼’。我们称用具的这种存在方式为使用上手状态(Zuhandenheit)”(同上书,第69页)。加达默尔经常援引海德格尔这两个术语,在他看来,他的哲学诠释学以及后来发展的实践哲学最初就是受到海德格尔的Zuhandenheit的启发。

[334]阿多尔诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969年),德国哲学家,法兰克福批判理论学派代表人物之一。主要著作有《启蒙辩证法》(1947年)、《独裁主义的个性》(1950年)和《美学理论》(1970年)等。

[335]波普尔(Karl Popper, 1902年—),英国科学哲学家和社会科学家,批判理性主义的创始者,他关于科学方法论的思想对当代科学哲学的发展有重大影响。主要著作有《研究的逻辑》(1935年)、《开放社会及其敌人》(1945年)、《历史主义的贫困》(1957年)和《客观知识》(1972年)。

[336]阿尔伯特(Hans Albetrt, 1921年—),德国当代哲学家、社会学家。在60年代实证主义争论中,他与波普尔站在一边,反对批判社会学代表阿多尔诺和哈贝马斯。近年来阿尔伯特试图把分析哲学与诠释学加以结合。

[337]在本世纪60年代德国,以阿多尔诺和哈贝马斯为代表的所谓意识形态批判学派为一方,和以波普尔和阿尔伯特为代表的所谓批判理性主义为另一方,就社会科学方法论问题展开了激烈争论,即所谓著名的实证主义争论,有关这场争论的详细情况请参阅阿多尔诺编辑出版的《德国社会学中的实证主义争论》(1969年)一书。

[338]阿佩尔(Karl-Otto. Apel, 1922年—),德国当代哲学家,他试图在批判吸收实用主义的基础上把诠释学和分析哲学加以融合,主要著作有《哲学的转变》(两卷本,1973年)。

[339]马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920年),德国社会学家、政治经济学家。最著名的著作是《基督教新教伦理和资本主义精神》一书,他根据统计数字说明德国资本主义兴业兴趣和成功率与基督教新教背景的相互关系,并指出这种关系的根源在于加尔文教的预定说和清教徒神学观点所引发的某些心理状态。价值自由口号是韦伯在政治经济学方面的重要观点。

[340]雅斯贝斯(Karl Jaspers, 1883—1969年),德国哲学家,为现代存在主义哲学奠定了基础。他主张哲学是对存在的主观解释,致力于发展

一种既不受科学控制又不包含宗教信仰的哲学,哲学应当为人的自由和价值而呼吁,晚年主张建立一种“世界哲学”。主要著作有《现时代的人》(1931年)、《哲学》(3卷本,1932年)等。

[341]卡姆拉(Wilhelm Kamlah, 1905—1976年),德国哲学家,爱尔兰根学派成员之一,其哲学探究中心是实践哲学问题及其在一种新哲学人类学框架内的回答。

[342]洛伦兹(Paul Lorenzen, 1915年—),德国当代哲学家,爱尔兰根学派创始人,是德国结构科学理论的主要代表。主要著作有《结构逻辑、伦理学和科学理论》(1973年,²1975年)、《结构科学理论》(1974年)等。

[343]埃克哈特(Eckart 或 Eckeheart, 1260—1327年),世称埃克哈特大师(Meister Eckart),德国神秘主义哲学家,多明我会修道士,其思想的哲学渊源是大阿尔伯特、托马斯·阿奎那和新柏拉图主义者。主要兴趣并不在于一种真正的哲学的和神学的思考,而在于用一种哲学的和神学的语言来表现他的神秘主义观点,特别是神人同一学说。

[344]马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979年),美籍德裔政治哲学家,主要著作有《爱欲与文明》(1955年)、《单向度的人》(1964年)和《批判哲学研究》(1972年)等。

[345]“非事实的认可”(Kontrafaktisches Einverständnis),所谓“非事实的”,即“未被实现的”(nichtverwirklicht),按照法兰克福学派的观点,语言的相互理解有一个理想的前提条件,即一种无需有事实的认可。

[346]马莱麦(Stephane Mallarmé, 1842—1895年),法国诗人,符号论的创立者。

[347]保尔·利科尔(Paul Ricoeur, 1913年—),法国当代哲学家,法国哲学诠释学派创始人。利科尔虽然赞成海德格尔和加达默尔关于解释不仅具有认识意义而且具有存在的本体论意义,但他不同意加达默尔关于我们从属于文化历史,脱离它就是意义的异化的观点,他反而认为,与历史传统拉开距离,我们才能承担起对之加以批判的任务。

[348]耶格(Werner Jäger, 1888—1961年),德国古典哲学研究家,著名的亚里士多德专家。他有一部著作《亚里士多德,其思想发展史之基础》(第2版,1955年),在此书中,他提出所谓早期亚里士多德思想发展史的文献,以便通过引证亚里士多德思想不同发展阶段来解释亚里士多德著作中存在的矛盾。耶格最著名的著作是《潘迪亚,希腊人的形成》(Paideia),三卷本,1934—1947年出版。

[349]“良知”(Gewissen)在海德格尔的《存在与时间》里指此在的一种

本真的现象,他说:“良知作为此在的现象,不是摆在那里的、偶尔现成在手的事实。它只‘存在’于此在的存在方式中,它只同实际生存一道并在实际生存之中才作为实情宣泄出来。”因此良知是不可证明的,“要求良知的‘事实性’及其声音的合法性提供归纳‘经验证明’,这根源于在本体论上倒置了这一现象”(《存在与时间》,第269页)。按照海德格尔的看法,良知的呼唤具有把此在向其最本己的能自身存在召唤的性质,而与此召唤相应的则是一种可能的倾听。对召唤的理解暴露其自身为“愿有良知”(Gewissenhabenwollen),在愿有良知这一现象中就有我们所查找的那种生存状态上的选择活动——对一种自身存在的选择的选择,这就是他所说的“决断”(Entschlossenheit)。所以海德格尔说:“良知提出出某种本真能在的证明,良知这一此在现象像死亡一样要求一种本然的生存论上的阐释,这一阐释使我们明见到此在的本真能在就在‘愿有良知’之中”(同上书,第234页)。

[350]斯威夫特(Jonathan Swift, 1667—1745年),英国著名讽刺作家、诗人和政治家。其著名讽刺散文《一只澡盆的故事》(1704年)曾为邓波尔的《论古代和现代学问》辩护,主张文学家应像蜜蜂一样博采古今精华,制成蜜和蜡,为人类带来“甜蜜和光亮”,而不做自吃自吐的蜘蛛。著名寓言小说《格列佛游记》(1726年),通过描写假想的大人国、小人国等嘲讽时政。

[351]海德格尔关于真理的观点是渊源于希腊文真理一词 aletheia 的涵义, aletheia 本意指显露、显现、澄明,因此海德格尔把真理同无蔽(Unverborgenheit)相联系,“是真的”(Wahrsein)与“进行揭示的”(entdeckendsein)相同,他说:“‘是真’(真理)等于说‘是进行揭示的’。……逻各斯这种让人看的‘是真’乃是一种揭示方式的真在:把存在者从隐蔽状态中取出来而让人在其无蔽状态(揭示状态)中来看。”(海德格尔:《存在与时间》,第219页)。不过按照海德格尔,存在者虽被揭示,同时又被伪装;存在者虽呈现,又具有假象的模式;被揭示了的东西同时又沉沦在晦蔽状态中。他说:“此在的实际状态中包含有封闭状态和遮蔽状态。就其完整的生存论本体论意义来说,‘此在在真理中’这一命题同样原始地也是说:‘此在在不真中’。不过,只因为此在是展开的,它才也是封闭的,只因为世内存在者一向已随着此在是揭开的,这类存在者作为可能的世内照面的东西才是遮蔽的(晦蔽的)或伪装的”(同上书,第222页)。所以加达默尔在这里说海德格尔把真理同时作为揭蔽和遮蔽来考虑。

概念、名词索引(汉—德)*

- 阿尔贝斯克美学 Arabeskenästhetik I 51f., 98
巴洛克 Barock I 15, 85f.
悲剧 Tragödie I 133ff., 362f.
悲剧的 tragisch I 133ff., 362f.
悲剧的过失理论 Schuldtheorie, tragische I 137
被抛状态 Geworfenheit I 266f.; II 9f.
本能 Instinkt I 34
本体论的差别 Differenz, ontologische I 261f., 460f.
本体论神学 Ontotheologie II 12
本文 Text I 168, 265, 383; II 17u. ö., 474u. ö.
本质认识 Wesenserkenntnis I 120f., 434f.
边缘域 Horizont I 249f., 307ff., 375, 379ff., 398; II 417, 506
变化 Veränderung I 116, 286
辩证法 Dialektik I 189f., 192, 346ff., 368ff., 396, 412, 426f.,
469ff.; II 502
表达 Ausdruck I 53f., 69, 77, 121, 200, 216ff., 221, 228f., 233ff.,
240, 265, 341f., 399, 471f.; II 384ff.
表现 Äußerung 见 Ausdruck
表现 Darstellung I 50, 58, 80f., 113ff., 142ff., 156ff., 414f., 488f.;
II 375f.
表现 Repräsentation I 74f., 146f., 153f., 156f., 164, 210f.; II 12
表象 Repräsentation I 74f., 146f., 153f., 156f., 164, 210f.; II 12
表演 Aufführung I 121, 139, 152, 172
博物馆 Museum I 92f., 139f.
博学 Eruditio I 23

* 本书索引所标页码均为德文原书页码,请查检中译本边码。——译者

- 布道 Predigt I 132f., 336ff.
- 差别 Differenz I 261f., 460f.
- 阐释 Interpretation 参见 Auslegung I 124f., 216f., 340ff.; II 14ff.
- 陈述 Aussage I 457, 471ff.
- 衬托 Abhebung I 273f., 306, 310f., 331, 380
- 成见(前判断) Vorurteil(praejudicium) I 275f.
- 澄明 Aletheia I 461, 486ff.
- 澄明 Illuminatio I 489
- 承认 Anerkennung I 349, 364
- 冲动 Affekte II 385
- 崇高 Erhabene I 57
- 重复 Wiederholung II 477
- 重构 Rekonstruktion I 171ff., 192, 196
- 重新认识 Wiedererkenntnis I 119ff., 381
- 抽象 Abstraktion I 18, 258, 432ff., 479
- 抽象的普遍性 Allgemeinheit, abstrakte I 26; II 422f.
- 筹划 Entwurf I 266ff.
- 处境 Situation I 45f., 307, 317u.ö., 339, 476
- 揣想 Coniectura I 441
- 传说 Sage 参见 Sprache I 94, 138, 300; II 498
- 传统 Tradition I 177f., 282, 285ff., 300ff., 364; II 470
- 创建 Stiftung I 159f.
- 创世 Schöpfung I 420, 438f., 483
- 创世者 Schöpfer I 420, 438f., 483
- 创造的理智 Intellectus agens 参见 Verstand I 487
- 创造物 Gebilde I 116ff., 138, 508
- 创造性的前见 Vorurteil, produktive II 454
- 此在 Dasein I 258ff.
- 此在的连续性 Kontinuität des Daseins I 74ff., 101f., 125f., 133, 138, 249f.; II 469
- 从属 Zugehörigkeit I 114, 129, 131, 134ff., 165f., 171, 266u.ö., 295, 319, 335, 420, 462f.; II 379, 450
- 存在 Existenz I 258ff.
- 存在 Hexis I 27, 317ff.

- 存在 Sein I 105, 145, 261, 459
 存在回忆 Seinserinnerung II 503
 存在遗忘 Seinsvergessenheit I 262; II 502f.
 错误 Falschheit I 412ff.
 达成一致意见(同意) Einverständnis (Konsensus) I 183, 297f.;
 II 16ff., 497
 大家通用 Intersubjektivität I 252ff.
 代表 Repräsentation I 74f., 146f., 153f., 156f., 164, 210f.; II 12
 担忧 Bangigkeit I 135f.
 导演 Regisseur I 152
 道成肉身 Inkarnation I 145ff., 422ff., 432f.
 道德 Sitte I 27f., 44, 56f., 285, 317ff.
 道德科学 Moral science I 9, 318f.; II 450
 道德哲学 Moralphilosophie I 30f., 36, 38f., 285, 317ff.
 德国(思辨)唯心论 Idealismus, deutscher(spekulativer) I 11, 65, 105,
 221f., 246f., 255ff. u. ö., 464
 德行 Arete 参见 Tugend I 18, 317ff.
 德行(善) Tugend(Arete) I 27, 30f., 317ff., 453
 等级从属说 Subordinationismus I 424
 雕塑 Skulptur I 141
 定向的意义 Richtungssinn I 368
 动词 Verbum I 366u. ö., 409, 420, 422ff., 438ff., 487u. ö.; II 460
 动机 Motiv I 98
 动力(能力) Dynamis(Potenz) I 27, 34, 210, 428; II 467, 486
 洞见 Einsicht I 328, 362
 独白 Monolog II 498f.
 独断论 Dogmatik I 332ff.
 独断论的形而上学 Metaphysik, dogmatische I 471
 读物 Lektüre I 153, 165f., 195, 273, 339, 394ff.; II 21
 读者 Leser I 153, 165f., 195, 273, 339, 394ff.; II 21
 对话 Dialog S. Denken/Gespräch 见 Denken
 多立克式的和谐 Harmonie, dorische II 501
 发明的技术 Ars inveniendi I 26, 420
 法 Nomos 参见 Gesetz I 285f., 435f.; II 433

- 法 Recht I 44ff., 330ff.
 法律 Gesetz I 10ff., 44, 246, 313f., 323f., 330ff., 365; II 400ff.
 法律 Nomos 参见 Gesetz I 285f., 435f., II 433
 法学 Jurisprudenz I 44
 法学的教义学 Dogmatik, juristische I 332ff.
 法学教义学 Rechtsdogmatik I 44ff., 330ff.
 法学诠释学 Hermeneutik, juristische I 44, 314ff., 330ff.; II 392f.
 法学实证主义 Gesetzespositivismus I 323; II 392, 400
 法学史 Rechtshistorie I 44ff., 330ff.
 法学约定主义 Konventionalismus, juristischer I 324f.
 法则 Gesetz I 10ff., 44, 246, 313f., 323f., 330ff., 365; II 400ff.
 翻译 Übersetzung I 387ff., 450
 翻译者的解释 Dolmetscher S. Interpretation I 313, 387f., II 419
 烦神 Fürsorge I 366
 反话 Ironie I 300; II 420, 501
 反思(再意识) Reflexion (Bewußtmachung) I 71, 94, 239ff., 258, 366ff., 430, 486; II 469f., 500
 反思性判断力 Urteilskraft, reflektierende I 37, 44f., 61; II 400
 反思哲学 Reflexionsphilosophie I 240f., 346ff., 452u. ö.; II 8
 反映 Spiegelung I 143f., 429, 469f.
 泛神论 Pantheismus I 202, 214f., 222
 范本 Vorbild I 48, 198, 290ff., 342ff.; II 499
 范例 Exemplum 参见 Beispiel, Vorbild I 211
 方法 Methode I 11, 13f., 29, 177f., 182, 185u. ö., 254, 287, 354f., 364f., 463ff.; II 394
 方式 Mode I 42f.
 分析的认识 Analysisnotionum I 420
 分有 Methexis 见 Teilhabe
 分有 Teilhabe I 129ff., 156, 215, 297, 395, 462, 485
 丰富的观察角度 Copia II 467
 风格 Concinnitas I 140
 风格 Stil I 7.43f., 293f.; II 375ff.
 讽刺术 Ironie I 300; II 420, 501
 福音布道 Verkündigung I 336ff.; II 407

- 福音预告(布道) Kerygma 见 Verkündigung
- 符号 Zeichen I 157ff., 416ff.; II 16,385
- 概括 Complicatio I 439
- 概括在普遍性下 Subsumtion unter A. I 27,36f., u. ö.
- 概念 Begriff I 4,400,407; II 11f., 375ff., 460,494
- 概念 Erlebnis, Begriff I 70ff., 100f., 227,236,239f., 254,281
- 概念构成 Begriffsbildung I 356ff., 432ff.; II 462
- 概念史 Begriffsgeschichte I 4,400,407; II 11f., 375ff., 460,494
- 概念性 Begrifflichkeit I 4,400,407; II 11f., 375ff., 460,494
- 感觉 Sinn, Sinne(sensus) I 23f., 30f., 37f.
- 感觉主义 Sensualismus I 38
- 感情 Sentiment 见 Gefühl
- 格调 Manier II 375f.
- 格式塔 Gestalt I 234
- 个别事例(生产性) Einzelfall(Produktivität dess.) 见 Urteilskraft
- 个体性 Individualität I 10, 183f., 193f., 211, 217f., 229ff., 347, 443f.; II 15,21
- 根据 Begründung I 28f., 261,275; II 484,505
- 工具-目的 Mittel - Zweck I 326f., 364,463
- 工具主义符号理论 Instrumentalistische Zeichentheorie I 408ff., 420f., 436ff., 450f.
- 功利 Interesse I 55f., 492
- 公道 Aequitas I 323f.
- 公道 见公正 Epieikeia S. Billigkeit
- 公理 Axiom I 354
- 公平 Epieikeia I 323f.
- 公正 Billigkeit I 323f.
- 共通感 Common sense I 24ff., 37
- 共通感 Sensus communis I 24ff., 37f., 39f., 49
- 共同思想力(共通感) Koinonoemosyne(sensus communis) I 30
- 共享 Kommunion I 129,137,156; II 431
- 古代人和现代人之争 Querelle des anciens et des modernes 26,166,181; II 414f., 444
- 古典科学 Altertumswissenschaft I 290

- 古典人文学科 Humaniora 见 Geisteswissenschaften
- 古典文化 Altertumswissenschaft I 290
- 古典型 Klassisch I 204f., 290ff.; II 476
- 古希腊文化 Hellenismus I 292
- 关怀 Fürsorge I 366
- 观念 Idee I 53ff., 58, 83f., 87, 205, 219, 317, 484ff. u. ö.; II 402, 488, 501ff.
- 观赏游戏 Schauspiel I 114, 122f., 133ff.
- 观赏者 Zuschauer I 114f., 129f., 133ff.
- 惯例 Konvention 参见 Übereinkommen II 401
- 规范的解释 Auslegung, normative I 315ff., 402ff.; II 17ff., 399, 426f.
- 归纳 Induktion 参见 Epagoge I 9ff., 354f., 421, 433
- 归纳 Epagoge(Induktion) I 354ff., 436
- 国家 Staat I 155f.
- 国家与城邦 Staat vs. Polis II 418
- 害怕 Furcht I 135f.
- 含糊性 Zweideutigkeit I 492; II 380
- 好奇 Neugierde I 131
- 合理性 Vernünftigkeit I 25ff., 318ff.; II 422, 485
- 合目的性 Zweckmäßigkeit I 28, 56u. ö., 99f., 326f., 463
- 怀疑 Zweifel I 241f., 275
- 环境 Umwelt I 428, 446ff., 460
- 幻觉 Trug I 412ff.
- 回答 Antwort 见 Frage
- 回忆 Erinnerung I 21, 72f., 173
- 绘画 Bild I 16f., 83f., 97, 120ff., 139ff., 156ff., 412ff., 417ff., 491
- 绘画本体论意义 Bild, Seinsvalenz des I 144ff.
- 绘画历史 Bild, Geschichte des I 140f.
- 激情主义 Enthusiasmus I 130f.
- 基础本体论 Fundamentalontologie I 223, 261f.
- 基督教 Christentum I 24, 45, 79, 84f., 136, 145, 178f., 213, 243, 292; II 403ff.

- 基督学 Christologie I 145,432
- 机敏 Takt I 11f., 20f. u. ö., 34,45
- 机缘性 Okkasionalität I 149ff.; II 379ff.
- 机智 Wit I 30
- 技巧 Subtilitas I 188,312
- 技术 Ars 见 Techne
- 技术 Techne(ars) I 320,357
- 技艺 Ars 见 Techne
- 技艺学 Kunstlehre 见 Techne
- 技艺学 Technekunstlehre I 182,270
- 记忆(回忆) Gedächtnis(Mneme) I 21,355
- 记忆 Mneme 见 Gedächtnis
- 纪念碑 Monument I 154
- 家庭音乐 Hausmusik I 115f.
- 假象 Idola I 355
- 价值 Wert I 46,63,225,243
- 价值哲学 Wertphilosophie II 388f., 458
- 间距(时间距离) Abstand(zum Anderen, Zeiten-A.) 见 Distanz
- 间距 Distanz I 12f., 135,137,301f., 448,457; II 8f., 22,476
- 简单枚举法 Enumeratio simplex I 354
- (生活的)简单性 Einfachheit(des Lebens) I 34
- 鉴赏 Geschmack I 32,37,40ff., 45ff., 6, ff., 87, 90ff.; II 375,440
- 建筑纪念物 Baudenkmäler I 161ff.
- 建筑任务 Bauaufgabe I 161
- 建筑术 Architektur 见 Baukunst
- 建筑艺术 Architektur 见 Baukunst
- 建筑艺术 Baukunst I 93,161ff.
- 讲话 Sprechen I 200,272f., 383ff., 433f. u. ö., 459ff., 467ff.; II 5ff.
- 教父学 Patristik I 85,145,423ff.
- 教化 Bildung I 15ff., 22f., 87ff., 367; II 6
- 教化 Kultivierung I 17,56
- 教化的完成(完满的教化) Vollendung der Bildung I 20
- 教化宗教 Bildungsreligion I 15,85

- 教会 Kirche I 155f.
- 教养社会 Bildungsgesellschaft I 41, 92f.
- 教义学 Dogmatik I 332ff.
- 教育 Erziehung I 26, 237
- 教育 Paideia I 23ff., 481
- 教育学 Pädagogik I 12f., 186f.
- 揭露 Entschlüsselung I 300
- 结构 Struktur I 227f., 235f.; II 398
- 节日庆典 Fest I 128f.
- 解放 Emanzipation I 241, 243, 249f., 257, 270ff., 469
- 解构 Destruktion II 484, 505
- 解-建-构 Dekonstruktion II 11
- 解释 Auslegung, Auslegen 参见 Hermeneutik I 188ff., 216ff., 312ff., 333ff., 389ff., 401ff., 475f.
- 解释的机缘性 Okkasionalität der Auslegung I 186f., 301f.
- 解释的语言性 Auslegung, Sprachlichkeit der I 402ff.
- 解释的自我扬弃 Auslegung, Selbstaufhebung der I 402, 469, 477
- 解释与理解 Auslegung und Verstehen I 186f., 393ff., 401ff., 474;
II 419, 465
- 进行 Begehung I 128f.
- 近乎自然的社会 Naturwüchsige Gesellschaft I 279
- 精神 Geist I 19, 104, 214, 231ff., 247f., 349u. ö., 354u. ö., 397,
441, 461
- 精神的保存力 Bewahrungskraft des Geistes I 286, 453
- 精神科学 Geisteswissenschaften I 9 - 15, 28ff., 46f., 90, 104f.,
170f., 222ff., 238ff., 263, 286ff., 479; II 3, 387u. ö.,
497u. ö.
- 经验 Empeiria 见 Erfahrung
- 经验 Erfahrung I 10f., 105f., 320f., 352ff., 421, 463f., 469
- 经验的辩证过程 Erfahrung, dialektischer Prozeß der I 359ff., 271
- 经验的否定性 Negativität der Erfahrung I 359f.
- 经验的开放性 Offenheit der Erfahrung I 104f., 361f. u. ö., 450f. u.
ö.; II 505
- 经验的普遍性 Allgemeinheit der Erfahrung I 356f.

- 经验与辩证法 Erfahrung der Dialektik I 468f.
 经验与语词 Erfahrung und Wort I 421
 经验主义 Empirismus I 12, 14, 216, 222
 境况 Situation I 45f., 307, 317u.ö., 339, 476
 镜 Spiegel I 143f., 429, 469f.
 镜中之像 Spiegelsbild I 143
 净化 Katharsis I 135
 距离 Abstand(zum Anderen, Zeiten-A.) 见 Distanz
 距离 Distanz I 12f., 135, 137, 301f., 448, 457; II 8f., 22, 476
 具体的普遍性 Allgemeinheit, konkrete I 26; II 422f.
 决定 Entscheidung I 322f.; II 468f.
 抉择 Entscheidung I 322f.; II 468f.
 绝对的音乐 Musik, absolute I 97, 152f., 169; II 385
 绝对的中介 Vermittlung, absolute I 347ff.
 绝对(无限)知识 Absolutes(unendliches)Wissen(见 Geist, Vernunft)
 I 20, 104, 173f., 233f., 248, 306, 347ff., 464f.
 开端 Anfang I 476f.
 开放性 Offenheit I 105, 273, 304u.ö.; II 8, 380
 开始 Anfang I 476f.
 科学 Wissenschaft I 241ff., 338ff., 457ff.; II 449u.ö.
 科学的教义学 Dogmatik, wissenschaftliche II 506
 可对象性 Objektivierbarkeit I 248ff., 260u.ö., 457, 480; II 388f.,
 410
 客观精神 Geist, objektiver I 233ff.
 客观主义 Objektivismus I 248ff., 260u.ö., 457, 480; II 388f., 410
 肯定(悲剧的) Affirmation(tragische) I 137
 空间 Topos, Locus I 437
 口才 Beredsamkeit s. Rhetorik 见 Rhetorik
 口才 Eloquentia I 25, 27
 口诵 Mündlichkeit 见 Schriftlichkeit Text I 11, 192, 201ff., 221u.ö.,
 263, 328; II 419
 宽容 Nachsicht I 328f.
 狂热 Enthusiasmus I 130f.
 浪漫派 Romantik 参见 romantische Hermeneutik I 56, 93, 200u.ö.,

- 277ff.
- 浪漫主义诠释学 Hermeneutik, romantische I 177ff., 201ff., 227f.,
245, 301f., 392
- 劳动 Arbeit I 18, 218
- 类比 Analogie I 81, 434f.; II 12, 422
- 类型 Gattungen I 294
- 类型逻辑 Gattungslogik I 432ff.
- 理解 Verstehen 参见 Sprache, Sprachlichkeit I 183ff., 215, 219ff.,
263ff.; II 6ff.
- 理解(伦理的) Verständnis(sittliches) I 328
- 理解的艺术 Kunst des Verstehens I 169f., 192
- 理解的语言性 Sprachlichkeit des Verstehens II 465, 496f.
- 理解的直接性 Unmittelbarkeit des Verstehens I 221
- 理论 Theorie I 19, 27, 129f., 458f.
- 理论的 theoretisch I 19, 27, 129f., 458f.
- 理念 Idee I 53ff., 58, 83f., 87, 205, 219, 317, 484ff. u. ö.; II 402,
488, 501ff.
- 理想国家 Staat, idealer II 413
- 理想主义 Idealismus I 252f., 451f.; II 9f.
- 理性 Ratio I 34, 49, 198, 275f., 419ff., 482f.
- 理性 Vernunft I 33, 277, 283f., 349, 405, 425, 471; II 22
- 理性知识 Episteme I 319
- 理性主义 Rationalismus I 34, 49, 198, 275f., 419ff., 482f.
- 理由 Begründung I 28f., 261, 275; II 484, 505
- 理智的直观 Anschauung, intellektuelle I 246f.
- 例证 Beispiel, Exempel, Vorbild I 44f., 48, 211
- 隶属 Zugehörigkeit I 114, 129, 131, 134ff., 165f., 171, 266u. ö., 295,
319, 335, 420, 462f.; II 379, 450
- 力 Kraft I 209ff., 217f., 230ff.; II 490
- 力量的表现 Äußerung der Kraft I 209, 217f.
- 历史 Geschichte 参见 Historie, Historik usw. I 200ff., 208ff., 226ff.
u. ö.; II 413f.
- 历史 Historie I 28f., 91, 172f. u. ö.
- 历史必然性 Notwendigkeit in der Geschichte 见 Freiheit I 210f., 217f.

- 历史的教义学 Dogmatik, historische I 332ff.
- 历史的连续性 Kontinuität der Geschichte I 212f., 218f., 288f.
- 历史的启蒙运动 Aufklärung, historische II 32f., 36
- 历史的中介 Vermittlung, geschichtliche I 162, 174, 221f., 295ff.,
333f., 346u. ö.
- 历史教化 Bildung, historische I 12f., 22f.
- 历史经验 Erfahrung, geschichtliche I 225f., 244f.; II 418, 471
- 历史经验的有限性 Endlichkeit der geschichtlichen Erfahrung I 105,
125, 137, 236ff., 280f., 363, 428ff., 461, 475f.,
483f.; II 470
- 历史理性 Vernunft, historische II 387
- 历史目的论 Teleologie der Geschichte I 203ff.; II 412ff.
- 历史神学 Theologie der Geschichte I 204f.
- 历史性 Geschichtlichkeit 见 Historisches Bewußtsein
- 历史学 Historik I 47, 181, 201ff., 216f., 226ff., 304f.; II 20f.,
441f.
- 历史意识的完成 Vollendung des historischen Bewußtseins I 233ff.,
244
- 历史意识的自我遗忘性 Selbstvergessenheit des Historisches Bewußtsein
I 174u. ö.
- 历史意识 = 关于自身历史性的知识 Historisches Bewußtsein = Wissen
um die eigene Geschichtlichkeit
I 4, 173f., 233u. ö., 300ff.,
399ff. u. ö.; II 410ff.
- 历史知识 Historisches Wissen 12, 19f., 91f., 172, 332f., 344f.,
366ff., 399ff. u. ö.
- 历史主义 Historismus I 201ff., 222ff., 275, 278, 305ff. u. ö.;
II 389ff., 414f.
- 怜悯 Eleos I 135f.
- 良知 Gewissen I 217, 220f., 349; II 485
- 灵魂轮回 Anamnesis I 21f., 119; II 478
- 流传过程 Überlieferungsgeschehen I 295, 314u. ö.
- 流传物 Überlieferung I 165ff. u. ö., 280u. ö., 341f., 363ff., 366,
393ff., 400, 445, 467; II 20, 383

- 流传物语言 Sprache der Überlieferung I 339ff. u. ö.
 流动性艺术 Künste, transitorische I 142f., 152; II 477
 流射(溢)说 Emanation I 145f., 427, 438f.; II 384ff.
 留恋 Andenken I 158, 395
 伦理的抉择 Entscheidung, sittliche I 322f.; II 468f.
 伦理的评判 Beurteilung, sittliche I 328; II 378
 伦理性 Sittlichkeit I 27f., 44, 56f., 285, 317ff.
 伦理学 Ethik/Ethos I 45, 317f.; II 469, 500
 论证法 Topica I 26
 逻各斯 Logos I 224f., 317ff., 356, 373ff., 409, 415ff., 423ff., 433f.
 460
 逻辑(三段论) Logik(Syllogistik) I 247, 371, 432f.; II 421
 逻辑演算 Logikkalkül I 419
 矛盾性 Widersprüchlichkeit I 452; II 416, 421
 美 Kalon(des Schöne) I 481ff.
 美 Pulchrum 见 Schön
 美 Schön, Schönheit
 美的形而上学 Metaphysik des Schönen I 481ff.
 美学 Ästhetik I 45f., 61f., 85f., 103f., 196f.; II 472ff.
 美学主体化 Subjektivierung der Ästhetik I 48ff., 87, 98ff.
 蒙蔽 Verblendung I 137, 327
 迷惑 Verblendung I 137, 327
 名称 Onoma 参见 Wort I 409ff., 433f., 441f.
 名字 Name 参见 Wort I 409ff., 433f., 441f.
 命令 Befehl I 339f.
 命运 Schicksal I 19, 135f.
 命运主体化 Subjektivierung des Schicksals I 136f.
 模本(见模仿) Vorbild(S. Nachfolge) I 48, 198, 290ff., 342ff.; II 499
 模仿 Mimesis(Nachahmung) I 118ff., 139u. ö., 414; II 501
 模仿的 Eikos I 26f., 488f.; II 499
 模型 Modell I 320
 摹本 Abbildung(见 Bild, Abbild) I 142f., 412f.
 摹写 Abbildung(见 Bild, Abbild) I 142f., 412f.
 末世论 Eschatologie I 211f., 431; II 407f.

- 陌生性 Fremdheit I 19f., 183, 195, 300; II 419
 目的 Zweck I 28, 56u. ö., 99f., 326f., 463
 目的合理性 Zweckrationalität II 467f.
 目的论 Teleologie I 60, 71, 207, 463f.
 内在存在 Innesein I 71, 227, 239f., 257f.; II 387
 内在形式 Form, innere I 137, 444
 内在性 Innerlichkeit I 210, 217
 能 Energeia, Energie I 116, 118, 218, 230, 236, 247, 444, 463; II 308, 486
 能对付任何情况的人 Deinos I 329
 你的经验 Erfahrung des Du I 364ff.; II 504f.
 匿名的意向性 Intentionalität, anonyme I 249
 努力 Orexis I 317ff.
 判断 Judicium 见 Urteilstkraft
 判断 Urteil 见 Aussage und Logos
 判断力 Urteilstkraft(judicium) I 27, 31f., 36ff.; II 455
 培养 Kultivierung I 17, 56
 批评法 Critica I 26; II 497
 譬喻 Allegorie I 77ff., 157, 178
 譬喻 Metapher I 81, 108, 433ff.; II 462
 评价 Wertung I 46, 63, 225, 243
 评判 Beurteilung I 328; II 378
 普遍性 Allgemeinheit I 18f., 22f., 26f., 36ff., 46f., 74, 83, 90, 317, 322u. ö.
 普遍性 Universalität 见 Hermeneutik
 普遍语言 Characteristica universalis I 420f.
 欺骗 Täuschung I 412ff.
 歧义 Zweideutigkeit I 492; II 380
 奇遇 Abenteuer I 75
 启蒙运动 Aufklärung I 36, 181f., 242f., 274ff.; II 416f., 492
 • 启示 Offenbarung I 336f.
 起因 Motivation I 382f., 475
 前见(前判断) Vorurteil(praejudicium) I 275f.
 前理解 Vorverständnis I 272ff., 299ff.; II 406

- 前意见(前理解) Vormeinung(Vorverständnis) I 272ff., 299ff.
 情感(感受性) Gefühl(Sentiment) I 34,38,46,49,90ff., 194
 倾听 Hören I 367,466f.; II 473f.
 求持续存在的意识 Wille zur Dauer I 286ff., 395,399
 区分 Abhebung I 273f., 306,310f., 331,380
 区分 Differenz I 261f., 460f.
 趣味 Geschmack I 32,37,40ff., 45ff., 61ff., 87,90ff.; II 375,440
 趣味 Gusto 见 Geschmack
 趣味的完成(完满的趣味) Vollendung des Geschmacks I 62f.
 趣味与天才 Geschmack und Genie I 59ff.
 权力意志 Wille zur Macht I 365; II 502
 权威 Autorität I 11,13,276f., 281ff.
 诠释学 Hermeneutik I 169ff., 177ff. u. ö., 300ff., 312ff., 330ff.,
 346ff.; II 5ff. u. ö., 419ff., 493ff.
 诠释学的普遍性 Universalität der Hermeneutik II 439ff.
 诠释学经验 Erfahrung, hermeneutische I 353ff., 363f., 387ff., 432,
 469; II 466,484,492
 诠释学谈话 Gespräch, hermeneutisches I 373ff., 391,465ff.
 诠释学循环 Zirkel, hermeneutischer I 179,194,270ff., 296ff.; II 406
 诠释学意识的完成 Vollendung des hermeneutischen Bewußtseins
 I 367f.
 诠释学宇宙 Universum, hermeneutisches II 466
 诠释学中间地带 Zwischen, hermeneutisches I 300
 劝告 Beratung(= Euboulia) II 467
 劝告 Euboulia 见 Beratung
 劝告 Rat I 328
 确实性 Gewißheit I 243
 人道主义 Humanismus I 14ff., 23f., 178,198,206,291,343; II 383
 人类的有限性 Endlichkeit des Menschen I 105, 125, 137, 236ff.,
 280f., 363,428ff., 461,475f., 483f.; II 470
 人文主义 Humanismus I 14ff., 23f., 178,198,206,291,343; II 383
 人文主义的 Humanitas I 30
 人性知识 Menschenkenntnis I 364
 认识论 Erkenntnistheorie I 71f., 224ff., 254,258; II 387f., 397

- 认知的解释 Auslegung, kognitive I 315ff., 402ff.; II 17ff., 399, 426f.
- 任务艺术 Auftragskunst I 93, 140
- 三位一体 Trinität I 422ff., 461
- 善(善的理念) Gutes(Idee des Guten, agathon) I 27f., 317, 482ff.; II 422, 455
- 上帝 Gott I 34, 215f., 324, 336, 363, 422ff., 442, 489f.
- 社会 Gesellschaft I 10, 36, 41, 45, 90ff.
- 社会科学 Sozialwissenschaften I 10, 364f.; II 21f., 451ff.
- 神话 Mythos I 85ff., 114, 138, 278 u. ö., 351 u. ö.; II 380
- 神话学 Mythologie I 82f., 93; II 390f.
- 神圣性 Sakralität I 154f.
- 神性 Gottheit I 34, 215f., 324, 336, 363, 422ff., 442, 489f.
- 神性的 Göttliche I 34, 215f., 324, 336, 363, 422ff., 442, 489f.
- 神学 Theologie I 127, 177ff., 422ff.; II 409
- 神学诠释学 Hermeneutik, theologische I 177, 312ff., 335ff.; II 391f., 403f.
- 审美存在 Existenz, ästhetische I 101f.
- 审美的评判 Beurteilung, ästhetische I 328; II 378
- 审美对象 Ästhetischer Gegenstand 见 Kunstwerk
- 审美反思 Reflexion, ästhetische I 123, 351
- 审美概念 Erlebnis, ästhetisches I 75f., 100f.
- 审美功利(无功利性) Ästhetisches Interesse (Interesselosigkeit) I 54f., 492
- 审美教化 Bildung, ästhetische I 23ff., 87f.
- 审美教育 Erziehung, ästhetische I 88
- 审美判断力 Urteilskraft, ästhetische I 43ff., 60f.
- 审美(无)区分 Ästhetische (Nicht-) Unterscheidung I 91ff., 120f., 132, 144, 154, 158, 403, 479; II 14, 472, 477
- 审美区分 Unterscheidung, ästhetische 见 Ästh. Unterscheidung
- 审美现象 Schein, ästhetischer I 89f., 484f.
- 审美意识 Ästhetisches Bewußtsein I 46f., 87ff., 94ff., 102, 12f., 132, 140 u. ö.
- 审美直接性 Ästhetische Unmittelbarkeit I 139, 404

- 审慎 Besonnenheit 见 Phronesis
 审慎的 prudentia I 25ff., 318ff.; II 422, 485
 生产 Herstellung I 99f.
 生产 Produktion I 63ff. u. ö., 98ff., 192f., 196ff., 301
 生产多义性 Vieldeutigkeit, produktive II 380
 生产性 Produktivität I 63ff. u. ö., 98ff., 192f., 196ff., 301
 生存论的 Existenzideal I 267f.
 生活 Leben I 34ff., 69, 72ff., 190, 215, 226ff., 231f., 236f.,
 239ff., 263; II 377
 生活放荡 Boheme I 93
 生活世界 Lebenswelt I 251f., 353f.
 生命 Leben I 34ff., 69, 72ff., 190, 215, 226ff., 231f., 236f.,
 239ff., 263; II 377
 生命哲学 Lebensphilosophie I 223, 235ff.; II 465
 生物学 Biologie I 455ff., 463
 《圣经》Bibel I 155, 177ff., 187, 190, 200, 282, 330, 335f.
 《圣经》批判 Bibelkritik I 24, 184f., 276; II 404f.
 诗 Dichtung I 122f., 165ff., 192f., 453, 473f.; II 508
 诗的解释 Auslegung von Dichtung I 234; II 420, 508
 诗人(历史学家) Dichter(-Historiker) I 215f.
 诗人(哲学家) Dichter(-Philosoph) I 279
 实存性 Faktizität I 259f., 268f.
 实践 Praxis I 25ff., 318ff.; II 454f., 468u. ö.
 实践理性 Vernunft, praktische II 467ff., 499f.
 实践哲学 prakt. Philosophie I 25ff., 318ff.; II 454f., 468u. ö.
 实践智慧 Phronesis I 25ff., 318ff.; II 422, 485
 实体 Substanz I 20, 286; II 502f.
 实验 Experiment I 220f., 354; II 457f.
 实在 Wirklichkeit 参见 Faktizität I 88f., 121, 347; II 380, 488
 实证主义 Positivismus I 287ff.
 时间 Zeit I 126ff., 231, 261f.; II 16
 时间合作 Zeitgenossenschaft I 303f., 399
 时间距离 Zeitenabstand I 195, 296ff., 302f., 316u. ö.; II 8f., 403
 时间性 Zeitlichkeit I 126ff., 231, 261f.; II 16

- 视界 Horizont I 249f., 307ff., 375,379ff., 398; II 417,506
 视域 Horizont I 249f., 307ff., 375,379ff., 398; II 417,506
 视域融合 Horizontverschmelzung I 311f., 380f., 401; II 14,475
 世界 Welt I 428,446ff., 460
 世界观 Weltanschauung I 103f., 279f., 447
 世界历史性的个人 Individuum, weltgeschichtliches I 208,376f.
 世界史 Universalgeschichte I 201,203ff., 235
 世界史的统一和多样性 Einheit und Vielfalt der Weltgeschichte
 I 211f.
 世俗性 Profanität I 155f.
 事件 Geschehen I 105,314,379,423,430f., 476,488,491f.; II 378
 事件之发生 Geschehen I 105,314,379,423,430f., 476,488,491f.;
 II 378
 事情 Sache I 265,449,457ff., 467f.
 事实 Tatsache II 3f., 388,457f.
 事实性 Sachlichkeit I 265,449,457ff., 467f.
 事物 Ding I 459f.
 事物 Sache I 265,449,457ff., 467f.
 释放 Emanzipation I 241,243,249f., 257,270ff., 469
 适应 Assimilation I 256f.
 收件人 Adressat I 339f., 399; II 476
 疏异化 Verfremdung I 19,90,168f., 172,390f.
 书写 Schreiben I 165ff., 276f., 393ff.; II 419f., 474f.
 书写的艺术 Kunst des Schreibens I 167,397
 数 Zahl I 416,420,438
 术语 Terminus, Terminologie I 419
 瞬间 Augenblick I 208; II 413
 顺从(模仿) Nachfolge(Imitatio) I 48,286,343
 思辨 Spekulation I 223u.ö., 469ff.; II 474
 思辨的 spekulativ I 223u.ö., 469ff.; II 474
 思念 Andenken I 158,395
 思维 Denken I 267f., 335ff.; II 396,502
 思维和语言的统一和多样性 Einheit und Vielfalt von Denken und
 Sprechen I 406

- 思想 Denken I 267f., 335ff.; II 396, 502
- 似真的 Eikos, Verisimile(das Einleuchtende) I 26f., 488f.; II 499
- 似真的 Wahrscheinlich 见 Eikos
- 苏格兰哲学 Schottische Philosophie I 30, 38
- 所与 Durée I 74
- 所与 Gegebenes I 71f., 231, 246f., 248f.
- 他性 Andersheit I 273, 304f., 366f.; II 9, 18f.
- 他在 Anderssein I 273, 304f., 366f.; II 9, 18f.
- 他者 Andere I 273, 304f., 366f.; II 9, 18f.
- 谈话(对话, 讲话) Gespräch(Dialog, Sprechen) I 189, 192, 383f.;
II 6ff., 500ff.
- 谈话的艺术 Kunst des Gesprächs I 371ff.
- 提问 Frage I 304ff., 368ff., 374ff.; II 6, 503
- 提问的艺术 Kunst des Fragens I 371ff.
- 体格 Physis I 17, 318
- 体验 Erlebnis
- 体验的词义史 Erlebnis, Wortgeschichte I 66ff.
- 体验艺术 Erlebniskunst I 76ff., 85f., 93; II 379
- 天才 Genie I 59ff., 61f., 70, 98ff., 193, 196; II 417
- 天才性 Genialität 参见 Kongenialität I 59ff., 61f., 70, 98ff., 193,
196; II 417
- 通信 Korrespondenz I 374f.
- 同化 Assimilation I 256f.
- 同情 Mitleid I 133, 135ff.
- 同情 Sympathie I 30, 217, 219, 236f.
- 同时性 Gleichzeitigkeit 见 Simultaneität
- 同时性 Simultaneität I 91f., 126ff., 395; II 471f.
- 同一性 Identität 见 Einheit
- 同一哲学 Identitätsphilosophie I 256; II 388, 470f.
- 同在 Dabeisein 见 Teilhabe
- 统计学 Statistik I 306
- 统一和多样性 Einheit und Vielfalt I 430f., 461ff.
- 统一性(同一性) Einheit(= Identität) II 7f., 16f.
- 统治-奴役 Herrschaft-Knechtschaft I 365f.

- 统治知识 Herrschaftswissen I 316,455
 投射 Projektion I 258
 突然产生的思想(念头) Einfall I 24,271,372,468
 突现 Abhebung I 273f., 306,310f., 331,380
 图像 Bild I 16f., 97,120ff., 139ff., 156ff., 412ff., 417ff., 491
 团结 Solidarität I 30,37
 推论性 Dianoia(Diskursivität) I 411f., 426f.
 推论性 Diskursivität 见 Dianoia
 外在反思 Reflexion, äußere I 468ff.
 完成 Vollendung
 完满性 Vollkommenheit 见 Vorgriff der Vollkommenheit
 完满性前概念 Vorgriff der Vollkommenheit I 229f.
 完美趣味的理念 Geschmack, Idee der Vollendung des I 62f.
 汪达尔主义 Vandalismus I 156
 威信 Autorität II 11,13,276ff., 281ff.
 唯名论 Nominalismus I 11ff., 121,439
 唯心主义 Idealismus I 252f., 451f.; II 9f.
 伪装 Verschlüsselung I 300
 畏惧 Phobos I 135f.
 文化 Kultur I 16,38f., 49f.
 文化社会 Bildungsgesellschaft I 41,92f.
 文学 Literatur I 165ff., 395; II 4,17
 文学类型 Gattungen, literarische I 294
 文学作品 Dichtung I 122f., 165ff., 192f., 453,473f.; II 508
 文学作品的解释 Auslegung von Dichtung I 234; II 420,508
 文字 Schrift I 165ff., 276f., 393ff.; II 419f., 474f.
 文字性 Schriftlichkeit I 165ff., 276f., 393ff.; II 419f., 474f.
 闻听 Vernehmen(nocin) I 416
 问题 Frage I 304ff., 368ff., 374ff.; II 16,503
 问题 Problem I 381ff.; II 482,484
 问题开放性 Offenheit der Frage I 368ff., 380f.
 问题史 Problemgeschichte I 381ff.; II 482,484
 我-你-关系 Ich-Du-Verhältnis I 254,364ff.
 无封闭性 Unabgeschlossenheit 见 Offenheit

- 无功利性 Interesselosigkeit I 55ff., 492
 无环境性 Umweltfreiheit I 448
 无限理智 Intellectus, infinitus I 214, 489f.; II 412, 500
 无学问的人 Idiota I 26, 441f.
 无知的对话者 Docta ignorantia I 26, 368f.; II 501
 误解 Mißverständnis/Mißverständnis I 188ff., 273u.ö.
 物理 Physis I 17, 318
 物理性 Physik I 427ff., 435
 物质 Hyle 见 Materie
 希望 Hoffnung I 355
 系统概念 Systembegriff I 179; II 484
 戏剧 Schauspiel I 114, 122f., 133f.
 细微差别 Abschattung I 451
 先验反思 Reflexion, transzendente I 249
 显露 Aletheia I 461, 486ff.
 显现 Aletheia I 461, 486ff.
 现成在手 Vorhandenheit 见 Anwesenheit
 现象 Erscheinung I 348f., 486f.
 现象学 Phänomenologie I 89, 246ff., 258ff.; II 411f.
 现象学的构成性理论 Konstitutionstheorie, phänomenologische I 252ff.
 现象学还原 Reduktion, phänomenologische I 250f., 260; II 412
 相对主义 Relativismus I 40, 46, 240f., 252, 350, 451; II 399
 相关关系研究 Korrelationsforschung I 248ff.
 相互理解 Verständigung I 183, 297f.; II 16ff., 497
 想象力 Einbildungskraft(produktive) I 52, 58f.
 象征 Symbol I 15, 78ff., 158f., 408
 象征手法 Symbolik I 15, 78ff., 158f., 408
 象征语言 Symbolik I 15, 78ff., 158f., 408
 肖像 Porträt I 150ff.
 小说 Roman I 166
 效果关系 Wirkungszusammenhang II 461
 效果历史 Wirkungsgeschichte I 305ff., 346, 348, 351f., 367f.,
 392f., 476f.; II 5, 10f., 475f., 495
 效果历史意识 Wirkungsgesch. Bewußtsein I 305ff., 346, 348, 351f.,

- 367f., 392f., 476f.; II 5, 10f., 475f., 495
- 效果历史意识开放性 Offenheit der wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins
I 346, 367f.; II 498
- 协定 Syntheke 见 Übereinkommen
- 协定 Übereinkommen I 435f., 449
- 心理生理学 Psychophysik I 74
- 心理学 Psychologie I 73f., 228ff., 341f.; II 388
- 心理学的解释 Auslegung, psychologische I 190ff., 217f., 302ff.;
II 14f., 19, 383, 393ff.
- 心灵 Nous I 34, 129, 327, 458u.ö.
- 心灵 Seele I 462; II 501
- 心智 Nous I 34, 129, 327, 458u.ö.
- 信念 Glaube I 132, 267, 335ff.; II 406
- 信仰 Glaube I 132, 267, 335ff.; II 406
- 信仰的语言 Sprache des Glaubens II 408ff.
- 形成 Forma, Formatio I 16f., 427f., 441, 491
- 形而上学 Metaphysik I 260ff., 462ff.; II 10u.ö.
- 形而上学之克服 Überwindung der Metaphysik II 502f.
- 形式 Form I 16f., 83f., 97f.
- 形式 Forma, formatio I 16f., 427f., 441, 491
- 形式 Gestalt I 234
- 形态 Gestalt I 234
- 形象 Bild I 16f., 83f., 97, 120ff., 139ff., 156ff., 412ff., 417ff.,
491
- 兴趣 Interesse I 55ff., 492
- 幸福 Glück II 468
- 幸运 Tyche I 321
- 修辞学 Rhetorik I 25ff., 77, 179, 382, 488f.; II 466f., 486, 498ff.
- 修复 Restauration I 171f., 278
- 虚假 Pseudos I 412ff.
- 学园 Akademie I 26, 433f.
- 学者之拉丁语 Gelehrtenlatein I 440
- 循环 Zirkel I 179, 194, 270ff., 296ff.; II 406
- 研究 Forschung I 219

- 言语过程 Sprachgeschehen I 465, 474f.
 演出 Aufführung I 121, 139, 152, 172
 演出遵循的传统 Aufführungstradition I 124
 眼界(观点) Scopus(Gesichtspunkt) I 164, 186
 样式 Mode I 42f.
 咬文嚼字 Verbalismus I 355, 463
 依存美 Schön, anhängende I 50ff.
 遗忘 Vergessen I 21; II 485
 移情 Einfühlung I 47, 254
 意见 Doxa I 371f.; II 497
 意见 Meinung 见 Doxa
 意义 Bedeutung I 72f., 96f., 229f., 248f., 414ff., 436f., 476f.;
 II 395
 意义 Sinn I 71f., 297ff., 339, 368ff., 477; II 5, 470u.ö.
 意义的效果关系 Bedeutungswirkungszusammenhang II 461
 意义形象 Sinnbild I 82f.
 意识 Bewußtsein I 72f., 229, 248f., 347ff., 360f.; II 10f.
 意识批判 Bewußteinkritik II 435f.
 意识形态批判 Ideologiekritik II 465f., 500
 意向性 Intentionalität I 72, 229, 247ff.
 艺术 Kunst I 55ff., 61ff., 88ff., 101ff., 233ff., 239f., 302f.,
 480ff.; II 5, 472ff., 481
 艺术家 Künstler I 94f., 116, 123, 192f.
 艺术家的 Künstlerisch I 94f., 116, 123, 192f.
 艺术经验 Erfahrung der Kunst II 7, 14, 17, 378, 471f., 495
 艺术立脚点 Standpunkt der Kunst I 62f.
 艺术作品 Kunstwerk I 90ff., 99ff., 113, ; II 476u.ö.
 艺术作品的机缘性 Okkasionalität des Kunstwerks I 149ff.; II 379ff.
 异化 Entfremdung I 19, 90, 168f., 172, 390f.
 引起 Motivation I 382f., 475
 隐喻 Allegorie I 77f., 157, 178
 隐喻术 Metaphorik I 81, 108, 433ff.; II 462
 应急性的道德 Moral, provisorische I 283f.
 应用 Anwendung 见 Applicatio

- 应用 Applicatio I 35f., 188, 312ff., 320ff., 335ff., 338f., 407;
II 419, 471
- 幽默 Humour I 30
- 游戏 Spiel I 107ff., 491ff.; II 5f., 379f., 495
- 有限性 Endlichkeit I 105, 125, 137, 236ff., 280f., 363, 428ff., 461,
475f., 483f.; II 470
- 有限性与语言性 Endlichkeit und Sprachlichkeit I 460ff.
- 友谊 Freundschaft I 30; II 417f.
- 与原著精神相符 Kongenialität I 192ff., 221, 237f., 245, 295, 315f.;
II 395
- 宇宙 Kosmos I 56f., 484; II 381, 413
- 语词 Wort I 366u.ö., 409, 420, 422ff., 438ff., 487u.ö.; II 460
- 语词的内在性 Innerlichkeit des Wortes I 425ff.
- 词法 Grammatik I 418, 436
- 语法的解释 Auslegung, grammatische I 190
- 语文学 Philologie I 28u.ö., 177u.ö., 195ff., 201f., 287ff., 340ff.;
II 383, 488
- 语言 Sprache I 200, 272f., 383ff., 433f.u.ö., 459ff., 467ff.; II 5ff.
- 语言的机缘性 Okkasionalität der Sprache I 462
- 语言的事实性 Sachlichkeit der Sprache I 449, 457f.; II 6
- 语言的约定主义(论) Konventionalismus, sprachlicher I 409ff.
- 语言和逻辑 Sprache und Logos I 409ff., 460u.ö.
- 语言困境 Sprachnot II 461, 507
- 语言理论约定主义 Konventionalismus, sprachtheoretischer I 409ff.
- 语言无意识 Sprachunbewußtheit I 272, 383, 407f., 409
- 语言与语词 Sprache und Verbum I 422ff., 487; II 384
- 语言哲学 Sprachphilosophie I 406f.u.ö., 443; II 5f.
- 欲求 Anspruch I 131, 365
- 欲求 Begierde I 19, 257
- 欲望 Begierde I 19, 257
- 预感 Divination I 193, 215; II 14f.
- 预期 Anticipatio I 354
- 元语言 Metasprache I 418
- 原本读物 Lektüre, ursprünglicher I 397ff.

- 原始语言 Ursprache I 430, 448
- 原型 Urbild 见 Bild
- 源泉 Quelle I 427; II 383f.
- 约定主义 Konventionalismus I 324f.
- 阅读 Lesen I 94f., 124^A, 153^A, 165ff., 254, 345f.; II 17ff.
- 运用 Anwendung 见 Applicatio
- 再认识 Wiedererkenntnis II 119ff., 381
- 再生 Regeneration I 34
- 再现(在场, 显现) Parousie (Anwesenheit, Gegenwärtigkeit) I 128f., 133, 485ff.
- 再现 Reproduktion 见 Darstellung I 82f., 122f., 165, 191u. ö., 315f., 402f.; II 17, 377f.
- 再现的解释 Auslegung, reproduktive I 315ff., 402ff.; II 17ff., 399, 426f.
- 再现艺术 Künste, reproduktive I 152
- 再造 Rekonstruktion I 171ff., 192, 196
- 在场(现成在手) Anwesenheit (Vorhandheit) I 128, 261; II 15
- 在场 Présence 见 Anwesenheit
- 造型艺术 Bildende Kunst I 139ff.
- 照顾 Fürsorge I 366
- 哲学史 Geschichte der Philosophie II 504
- 真理 Aletheia I 461, 486ff.
- 真理 Wahrheit I 1ff., 47, 103ff., 118, 174, 490f.; II 482, 504
- 真正的(卓越的)本文 Text, eminenter II 475f., 508
- 整体(部分) Ganzes (Teil) I 76, 179f., 194f., 202, 227f., 296, 463; II 462
- 整体的中介 Vermittlung, totale I 115ff., 123ff., 132; II 471
- 整体性 Ganzheit I 76, 179f., 194f., 202, 227f., 296, 463; II 462
- 整体性 Totalität II 460, 473, 506
- 证明 Beweis I 29, 436, 471f.
- 证明 Peitho 见 Überzeugung
- 证明 Überzeugung II 466, 499
- 知性 Verstand 见 Intellectus I 52, 59, 80, 187, 276, 471f.
- 职业 Beruf I 19

- 直观 Anschauung I 246f.
 直接性 Unmittelbarkeit I 101, 214f., 404
 直觉 Intuition I 35
 指示 Zeigen I 120, 400, 402, 404
 至善论 Perfektionismus I 15, 20, 278ff.
 置身于 Versetzung I 193, 195, 308ff., 328f., 339, 389f. u. ö., 398
 制造 Herstellung I 99f.
 秩序 Ordnung 见 Kosmos I 57, 104, 110; II 381, 413f.
 智慧 Sophia I 25 u. ö.
 质感 Qualitätsgefühl I 194, 215, 257
 中介 Vermittlung
 中间地带 Zwischen I 300
 中庸 Mesotes I 45f., 317ff.
 主观主义 Subjektivismus I 101, 105, 148, 261f. u. ö., 464
 主体 Subjekt I 228, 250ff., 282 u. ö.; II 410ff., 505
 主体化 Subjektivierung
 主体间性 Intersubjektivität I 252ff.
 主体性 Subjektivität I 228, 250ff., 282 u. ö.; II 410ff., 505
 助产术 Maieutik I 373f.
 专家 Experte II 454
 专门技术 Expertentum 参见 Techne II 454
 转化 Verwandlung I 116ff.
 转换期 Krise I 208
 转世论 Eschatologie I 211f., 431; II 407f.
 传记 Biographie I 67f., 227f.
 装饰品 Ornament I 50f., 163f.
 装饰品 Schmuck 见 Dekoration
 装饰物 Dekoration I 43, 50ff., 162ff.; II 377f.
 自然 Natur I 16ff., 34, 354f.; II 381, 413f.
 自然法 Naturrecht I 12, 28, 30, 275, 324f.; II 401f., 415
 自然和艺术美 Natur-und Kunstschönheit I 50, 55f., 64, 483f.
 自然科学 Naturwissenschaften I 10ff., 24f. u. ö., 46 u. ö., 130,
 233ff., 244, 263, 288, 455ff., 463; II 3, 496
 自然美 Naturschönheit I 57ff., 63

- 自然语言 Sprache der Natur I 57, 478f.
- 自身意味性 Eigenbedeutsamkeit I 95
- 自我保存 Selbsterhaltung I 257
- 自我理解(再意识) Selbstverständnis(Bewußtmachung) I 103, 463ff.;
II 406ff.
- 自我认识 Selbsterkenntnis II 407
- 自我忘却 Selbstvergessenheit I 131, 133; II 485
- 自我消除 Selbstauslöschung I 215, 219, 239, 274
- 自我意识 Selbstbewußtsein I 18, 74, 214f., 233f. u. ö., 257ff.; II 9,
484f.
- 自由 Freiheit I 10, 14, 87f., 209ff., 218ff.
- 自由美 Schön, freie I 50ff.
- 自在存在 Ansichsein I 349f., 451f., 480f.
- 自传 Autobiographie I 228, 281; II 388
- 宗教改革 Reformation I 177f., 282
- 宗教改革时期诠释学 Hermeneutik, reformatorische I 177ff.
- 宗教绘画 Bild, religiöses I 147f., 154f.
- 宗教膜拜 Kult I 114f., 121, 132f.
- 宗教性 Sakralität I 154f.
- 综合 Complicatio I 439
- 组合 Integration I 169ff.
- 作为方法的比较 Vergleichung als Methode I 237f., 406
- 作为方法的主体化倾向 Subjektivierung als Methode I 73ff.
- 作为灵魂对话的思维 Denken, Dialog der Seele II 505
- 作者(创作者) Autor(Urheber) I 116, 184f., 187, 296f.; II 18f.
- 作者的思想 Mens auctoris 见 Autor

概念、名词索引(德—汉)

- Abbildung 摹写,摹本 (见 Bild, Abbild) I 142f., 412f.
Abenteuer 奇遇 I 75
Abhebung 衬托,区分,突现 I 273f., 306,310f., 331,380
Abschattung 细微差别 I 451
Absolutes (unendliches) Wissen 绝对(无限)知识(见 Geist, Vernunft)
I 20, 104, 173f., 233f., 248, 306, 347ff., 464f.
Abstand(zum Anderen, Zeiten-A.) 距离,间距(时间距离)见 Distanz
Abstraktion 抽象 I 18, 258, 432ff., 479
Adressat 收件人 I 339f., 399; II 476
Aequitas 公道,见 Billigkeit
Affekte 冲动 II 385
Affirmation(tragische) 肯定(悲剧的) I 137
Akademie 学园 I 26, 433f.
Aletheia 显露,显现,澄明,真理 I 461, 486ff.
Allegorie 隐喻,譬喻 I 77ff., 157, 178
Allgemeinheit 普遍性(参见 Urteilskraft, Induktion) I 18f., 22f.,
26f., 36f., 46f., 74, 83, 90, 317, 322u. ö.
-konkrete 具体的普遍性 I 26; II 422f.
-abstrakte 抽象的普遍性 I 26; II 422f.
Subsumtion unter A. 概括在普遍性下 I 27, 36f. u. ö.
-der Erfahrung 经验的普遍性 I 356f.
Altertumswissenschaft 古典文化,古典科学 I 290
Analogie 类比 I 81, 434f.; II 12, 422
Analysis notionum 分析的认识 I 420
Anamnesis 灵魂轮回 I 21f., 119; II 478
Andenken 思念,留恋 I 158, 395
Andere, Andersheit, Anderssein 他者,他性,他在(参见 Gespräch)

- I 273, 304f., 366f.; II 9, 18f.
- Anerkennung 承认 I 349, 364
- Anfang 开始, 开端 I 476f.
- Anschauung, intellektuelle 直观, 理智的直观 I 246f.
- Ansichsein 自在存在 I 349f., 451f., 480f.
- Anspruch 欲求 I 131, 365
- Anticipatio 预期 I 354
- Antwort 回答, 见 Frage
- Anwendung 应用, 运用, 见 Applicatio
- Anwesenheit (Vorhandenheit) 在场(现成在手, 参见 Parousie) I 128, 261; II 15
- Applicatio 应用 I 35f., 188, 312ff., 320ff., 335ff., 338f., 344f., 407; II 419, 471
- Arabeskenästhetik 阿拉贝斯克美学 I 51f., 98
- Arbeit 劳动 I 18, 218
- Architektur 建筑术, 建筑艺术, 见 Baukunst
- Arete 德行(参见 Tugend) I 18, 317ff.
- Ars 技艺, 技术, 见 Techne
- Ars inveniendi 发明的技术 I 26, 420
- Assimilation 适应, 同化 I 256f.
- Ästhetik 美学 I 45ff., 61ff., 85ff., 103f., 196f.; II 472ff.
- Ästhetisches Bewußtsein 审美意识(参见 Ästhetische Unterscheidung) I 46f., 87ff., 94ff., 102, 12f., 132, 140 u. ö.
- Ästhetischer Gegenstand 审美对象, 见 Kunstwerk
- Ästhetisches Interesse (Interesselosigkeit) 审美功利(无功利性) I 54f., 492
- Ästhetische (Nicht-) Unterscheidung 审美(无)区分 I 91f., 120f., 132, 144, 154, 158, 403, 479; II 14, 472, 477
- Ästhetische Unmittelbarkeit 审美直接性 I 139, 404
- Aufführung 演出, 表演 I 121, 139, 152, 172
- Aufführungstradition 演出遵循的传统 I 124
- Aufklärung 启蒙运动 I 36, 181f., 242f., 274f.; II 416f., 492
- historische 历史的启蒙运动 II 32f., 36
- Auftragskunst 任务艺术 I 93, 140

- Augenblick 瞬间 I 208; II 413
- Ausdruck 表达(参见 Darstellung) I 53f., 69, 77, 121, 200, 216ff.,
221, 228f., 233ff., 240, 265, 341f., 399, 471f.; II 384ff.
- Auslegen, Auslegung 解释(参见 Hermeneutik) I 188ff., 216ff.,
333ff., 389ff., 401ff., 475f.
- grammatische 语法的解释 I 190
- psychologische 心理学的解释 I 190ff., 217f., 302ff.; II 14f., 19,
383, 393ff.
- kognitive, normative, reproduktive 认知的、规范的、再现的解释
I 315ff., 402ff.; II 17ff., 399, 426f.
- von Dichtung 诗、文学作品的解释 I 234; II 420, 508
- und Verstehen 解释与理解 I 186f., 393ff., 401ff., 474; II 419, 465
- Sprachlichkeit der 解释的语言性 I 402ff.
- Selbstaufhebung der 解释的自我扬弃 I 402, 469, 477
- Aussage 陈述 I 457, 471ff.
- Äußerung 表现, 见 Ausdruck
- der Kraft 力量的表现 I 209, 217f.
- Autobiographie 自传 I 228, 281; II 388
- Autor(Urheber) 作者(创作者) I 116, 184f., 187, 296f.; II 18f.
- Autorität 权威, 威信 I 11, 13, 276f., 281ff.
- Axiom 公理 I 354
-
- Barock 巴洛克 I 15, 85f.
- Baufaufgabe 建筑任务 I 161
- Baudenkmäler 建筑纪念物 I 161ff.
- Baukunst 建筑艺术 I 93, 161ff.
- Bedeutung 意义, 所指 I 72f., 96f., 229f., 248f., 414ff., 436f.,
476f.; II 395
- Befehl 命令 I 339f.
- Begehung 进行 I 128f.
- Begierde 欲望, 欲求 I 19, 257
- Begriff, Begriffsgeschichte, Begrifflichkeit 概念, 概念史, 概念性 I 4,
400, 407; II 11f., 375ff., 460, 494
- Begriffsbildung 概念构成 I 356ff., 432ff.; II 462

- Begründung 理由,根据 I 28f., 261, 275; II 484, 505
 Bewarrungskraft des Geistes 精神的保存力 I 286, 453
 Beispiel s. Exempel, Vorbild 例证 I 44f., 48, 211
 Beratung(= Euboulia) 劝告 II 467
 Beredsamkeit s. Rhetorik 口才,见 Rhetorik
 Beruf 职业 I 19
 Besonnenheit 审慎,见 Phronesis
 Beurteilung 评判(伦理的、审美的)(sitliche, ästhetische) I 328;
 II 378
 Beweis 证明 I 29, 436, 471f.
 Bewußtsein 意识 I 72f., 229, 248f., 347ff., 360f.; II 10f.
 -Kritik 意识批判 II 435f.
 Bibel 《圣经》 I 155, 177ff., 187, 190, 200, 282, 330, 335f.
 Bibelkritik 《圣经》批判 I 24, 184f., 276; II 404f.
 Bild 形象,图像,绘画 I 16f., 83f., 97, 120ff., 139ff., 156ff.,
 412ff., 417ff., 491
 -Geschichte des 绘画历史 I 140f.
 -Seinsvalenz des 绘画本体论意义 I 144ff.
 -Spiegebild 镜中之像 I 143
 -religiöses 宗教绘画 I 147f., 154f.
 -Sinnbild 意义形象 I 82f.
 Bildende Kunst 造型艺术 I 139ff.
 Bildung 教化 I 15ff., 22f., 87ff., 367; II 6
 -ästhetische 审美教化 I 23ff., 87ff.
 -historische 历史教化 I 12f., 22f.
 Bildungsgesellschaft 教养社会,文化社会 I 41, 92f.
 Bildungsreligion 教化宗教 I 15, 85
 Billigkeit (Aequitas, Epieikeia) 公正(公道,公平) I 323f.
 Biographie 传记 I 67ff., 227f.
 Biologie 生物学 I 455ff., 463
 Boheme 生活放荡 I 93

 Characteristica universalis 普遍语言 I 420f.
 Christentum 基督教 I 24, 45, 79, 84f., 136, 145, 178f., 213, 243,

292; II 403ff.

Christologie 基督学 I 145, 432

Common sense 共通感 I 24ff., 37

Complicatio 综合, 概括 I 439

Concinnitas 风格 I 140

Coniectura 揣想 I 441

Copia 丰富的观察角度 II 467

Critica 批评法 I 26; II 497

Dabeisein 同在, 见 Teilhabe

Darstellung 表现 I 50, 58, 80f., 113ff., 142ff., 156ff., 414f.,
488f.; II 375f.

Dasein 此在 I 258ff.

Deinos 能对付任何情况的人 I 329

Dekonstruktion 解-建-构 II 11

Dekoration 装饰物 I 43, 50ff., 162ff.; II 377f.

Denken 思想, 思维 I 267f., 335ff.; II 396, 502

-Dialog der Seele 作为灵魂对话的思维 II 505

Destruktion 解构 II 484, 505

Dialektik 辩证法 I 189f., 192, 346ff., 368ff., 396, 412, 426f.,
469ff.; II 502

Dialog s. Denken/Gespräch 对话, 见 Denken

Dianoia(Diskursivität) 推论性 I 411f., 426f.

Dichter(-Historiker) 诗人(历史学家) I 215f.

-(-Philosoph) 诗人(哲学家) I 279

Dichtung 诗, 文学作品 I 122f., 165ff., 192f., 453, 473f.; II 508

Differenz, ontologische 差别、区分, 本体论的 I 261f., 460f.

Ding 事物 I 459f.

Diskursivität 推论性, 见 Dianoia

Distanz 距离, 间距 I 12f., 135, 137, 301f., 448, 457; II 8f., 22, 476

Divination 预感 I 193, 215; II 14f.

Docta ignorantia 无知的对话者 I 26, 368f.; II 501

Dogmatik, historische, juristische 教义学、独断论, 历史的、法学的
I 332ff.

- wissenschaftliche 科学的 II 506
- Dolmetscher s. Interpretation 翻译者的解释 I 313, 387f.; II 419
- Doxa 意见 I 371f.; II 497
- Durée 所与 I 74
- Dynamis(Potenz) 动力(能力) I 27, 34, 210, 428; II 467, 486
- Eigenbedeutsamkeit 自身意味性 I 95
- Eikos, Verisimile (das Einleuchtende) 模仿的, 似真的(明显的)
I 26f., 488f.; II 499
- Einbildungskraft(produktive) 想象力 I 52, 58f.
- Einfachheit(des Lebens) (生活的)简单性 I 34
- Einfall 突然产生的思想(念头) I 24, 271, 372, 468
- Einführung 移情 I 47, 254
- Einheit(= Identität) 统一性(同一性) II 7f., 16f.
- Einheit und Vielfalt 统一和多样性 I 430f., 461ff.
- der Weltgeschichte 世界史的统一和多样性 I 211f.
- von Denken und Sprechen 思维和语言的统一和多样性 I 406
- Einsicht 洞见 I 328, 362
- Einzelfall (Produktivität dess.) 个别事例(生产性), 见 Urteilskraft
- Eleos 怜悯 I 135f.
- Eloquentia 口才 I 25, 27
- Emanation 流射(溢)说 I 145f., 427, 438f.; II 384ff.
- Emanzipation 解放, 释放 I 241, 243, 249f., 257, 270ff., 469
- Empeiria 经验, 见 Erfahrung
- Empirismus 经验主义 I 12, 14, 216, 222
- Endlichkeit (des Menschen, der geschichtlichen Erfahrung) 有限性(人类的有限性, 历史经验的有限性) I 105, 125, 137, 236ff., 280f., 363, 428ff., 461, 475f., 483f.; II 470
- und Sprachlichkeit 有限性与语言性 I 460ff.
- Energiea, Energie 能 I 116, 118, 218, 230, 236, 247, 444, 463; II 308, 486
- Entfremdung, Verfremdung 异化, 疏异化, 见 Fremdheit
- Enthusiasmus 激情主义, 狂热 I 130f.
- Entscheidung, sitliche 决定, 抉择, 伦理的抉择 I 322f.; II 486f.

- Entwurf 筹划 I 266ff.
- Enumeratio simplex 简单枚举法 I 354
- Epagoge(Induktion) 归纳 I 354ff., 436
- Epieikeia s. Billigkeit 公道, 见公正
- Episteme 理性知识 I 319
- Erfahrung 经验 I 10f., 105f., 320f., 352ff., 421, 463f., 469
- geschichtliche 历史经验 I 225f., 244f.; II 418, 471
- hermeneutische 诠释学经验 I 353ff., 363f., 387ff., 432, 469;
II 466, 484, 492
- dialektischer Prozeß der 经验的辩证过程 I 359ff., 271
- des Du 你的经验 I 364ff.; II 504f.
- und Wort 经验与语词 I 421
- der Dialektik 经验与辩证法 I 468f.
- Erhabene 崇高 I 57
- Erinnerung 回忆 I 21, 72f., 173
- Erkenntnistheorie 认识论 I 71f., 224ff., 254, 258; II 387f., 397
- Erlebnis 体验
- Wortgeschichte 体验的词义史 I 66ff.
- Begriff 概念 I 70ff., 100f., 227, 236, 239f., 254, 281
- ästhetisches 审美概念 I 75f., 100f.
- Erlebniskunst 体验艺术 I 76ff., 85f., 93; II 379
- Erscheinung 现象 I 348f., 486f.
- Eruditio 博学 I 23
- Erziehung 教育 I 26, 237
- ästhetische 审美教育 I 88
- Eschatologie 转世论, 末世论 I 211f., 431; II 407f.
- Ethik/Ethos 伦理学(参见 Phronesis, Praxis) I 45, 317f.; II 469, 500
- Euboulia 劝告, 见 Beratung
- Exemplum 范例(参见 Beispiel, Vorbild) I 211
- Existenz 存在 I 258ff.
- ästhetische 审美存在 I 101f.
- Existenzideal 生存论的 I 267f.
- Experiment 实验 I 220f., 354; II 457f.
- Experte, Expertentum 专家, 专门技术(参见 Techne) II 454

- Faktizität 实存性 I 259f., 268f.
- Fest 节日庆典 I 128f.
- Form 形式 I 16f., 83f., 97f.
- innere 内在形式 I 137, 444
- Forma, formatio 形式, 形成 I 16f., 427f., 441, 491
- Forschung 研究 I 219
- Frage 问题, 提问 I 304ff., 368ff., 374ff.; II 6, 503
- Freiheit 自由 I 10, 14, 87f., 209ff., 218f.
- Umweltfreiheit 无环境性 I 448
- Fremdheit 陌生性(参见 Andere, Andersheit) I 19f., 183, 195, 300;
II 419
- Entfremdung, Verfremdung 异化, 疏异化 I 19, 90, 168f., 172, 390f.
- Freundschaft 友谊 I 30; II 417f.
- Fundamentalontologie 基础本体论 I 223, 261f.
- Fürsorge 关怀, 照顾, 烦神 I 366
- Ganzes(Teil), Ganzheit 整体(部分), 整体性 I 76, 179f., 194f., 202,
227f., 296, 463; II 462
- Gattungen (literarische) 类型(文学类型) I 294
- Gattungslogik 类型逻辑 I 432ff.
- Gebilde 创造物 I 116ff., 138, 508
- Gedächtnis(Mneme) 记忆(回忆) I 21, 355
- Gefühl(Sentiment) 情感(感受性) I 34, 38, 46, 49, 90ff., 194
- Qualitätsgefühl 质感 I 194, 215, 257
- Gegebenes 所与 I 71f., 231, 246f., 248f.
- Geist 精神 I 19, 104, 214, 231ff., 247f., 349u. ö., 354u. ö., 397,
441, 461
- objektiver 客观精神 I 233ff.
- Geisteswissenschaften 精神科学 I 9-15, 28f., 46f., 90, 104f.,
170f., 222ff., 238ff., 263, 286ff., 479; II 3, 387u. ö., 497u. ö.
- Gelehrtenlatein 学者之拉丁语 I 440
- Genie, Genialität 天才, 天才性(参见 Kongenialität) I 59ff., 61f.,
70, 98ff., 193, 196; II 417

- Geschehen 事件,事件之发生 I 105, 314, 379, 423, 430f., 476, 488,
 491f.; II 378
 -überlieferungsgeschehen 传统过程,流传事件 I 295, 314u.ö.
 -Sprachgeschehen 言语过程 I 465, 474f.
 Geschichte 历史(参见 Historie, Historik usw.) I 200ff., 208ff.,
 226ff. u. ö.; II 413f.
 -der Philosophie 哲学史 II 504
 Geschichtlichkeit 历史性,见 Historisches Bewußtsein
 Geschmack 趣味,鉴赏 I 32, 37, 40ff., 45ff., 61ff., 87, 90ff.;
 II 375, 440
 -und Genie 趣味与天才 I 59ff.
 -Idee der Vollendung des 完美趣味的理念 I 62f.
 Gesellschaft 社会 I 10, 36, 41, 45, 90ff.
 Gesetz 法则,法律 I 10ff., 44, 246, 313f., 323f., 330ff., 365;
 II 400ff.
 Gesetzespositivismus 法学实证主义 I 323; II 392, 400
 Gespräch (Dialog, Sprechen) 谈话(对话,讲话) I 189, 192, 383f.;
 II 6ff., 500ff.
 -hermeneutisches 诠释学谈话 I 373ff., 391, 465ff.
 Gestalt 形式,形态,格式塔 I 234
 Gewissen 良知 I 217, 220f., 349; II 485
 Gewißheit 确实性 I 243
 Geworfenheit 被抛状态 I 266f.; II 9f.
 Glaube 信仰,信念 I 132, 267, 335ff.; II 406
 Gleichzeitigkeit 同时性,见 Simultaneität
 Gott, Gottheit, Göttliche 上帝,神性,神性的 I 34, 215f., 324, 336,
 363, 422ff., 442, 489f.
 Glück 幸福 II 468
 Grammatik 语法 I 418, 436
 Gusto 趣味,见 Geschmack
 Gutes (Idee des Guten, agathon) 善(善的理念) I 27f., 317, 482ff.;
 II 422, 455

 Harmonie, dorische 和谐,多立克式的 II 501

- Hellenismus 古希腊文化 I 292
- Hermeneutik 诠释学 I 169ff., 177ff. u. ö., 300ff., 312ff., 330ff., 346ff.; II 5ff. u. ö., 419ff., 493ff.
- romantische 浪漫主义诠释学 I 177ff., 201ff., 227f., 245, 301f., 392
- reformatrische 宗教改革时期诠释学 I 177ff.
- theologische 神学诠释学 I 177, 312ff., 335ff.; II 391f., 403ff.
- juristische 法学诠释学 I 44, 314ff., 330ff.; II 392f.
- Universalität d. H. 诠释学的普遍性 II 439ff.
- Herrschaft-Knechtschaft 统治-奴役 I 365f.
- Herrschaftswissen 统治知识 I 316, 455
- Herstellung 制造, 生产 I 99f.
- Hexis 存在 I 27, 317ff.
- Historie 历史 I 28f., 91, 172f. u. ö.
- Historik 历史学 I 47, 181, 201ff., 216f., 226ff., 340ff.; II 20f., 441f.
- Historisches Bewußtsein = Wissen um die eigene Geschichtlichkeit 历史意识 = 关于自身历史性的知识 I 4, 173f., 233u. ö., 300ff., 399ff. u. ö.; II 410ff.
- Historisches Wissen, Bildung, Verstehen 历史知识, 教化, 理解 I 12, 19f., 91f., 172, 332f., 344f., 366ff., 399ff. u. ö.
- Selbstvergessenheit des H. B. 历史意识的自我遗忘性 I 174u. ö.
- Historismus 历史主义 I 201ff., 222ff., 275, 278, 305ff. u. ö.; II 389ff., 414ff.
- Hoffnung 希望 I 355
- Hören 倾听 I 367, 466f.; II 473f.
- Horizont 视域, 边缘域, 视界 I 249f., 307ff., 375, 379ff., 398; II 417, 506
- Horizontverschmelzung 视域融合 I 311f., 380f., 401; II 14, 475
- Humaniora 古典人文学科, 见 Geisteswissenschaften
- Humanismus 人道主义, 人文主义 I 14ff., 23f., 178, 198, 206, 291, 343; II 383
- Humanitas 人文主义的 I 30
- Humour 幽默 I 30

Hyle 物质, 见 Materie

Ich-Du-Verhältnis 我—你—关系 I 254, 364ff.

Idealismus 唯心主义, 理想主义 I 252f., 451f.; II 9f.

-deutscher (spekulativer) 德国(思辨)唯心论 I 11, 65, 105, 221f.,
246f., 255ff. u. ö., 464

Idee 理念, 观念 I 53f., 58, 83f., 87, 205, 219, 317, 484ff. u. ö.;
II 402, 488, 501ff.

Identität 同一性, 见 Einheit

Identitätsphilosophie 同一哲学 I 256; II 388, 470f.

Ideologiekritik 意识形态批判 II 465f., 500

Idiota 无学问的人 I 26, 441f.

Idola 假象 I 355

Illuminatio 澄明 I 489

Individualität 个体性 I 10, 183f., 193ff., 211, 217f., 229ff., 347,
443f.; II 15, 21

Individuum, weltgeschichtliches 世界历史性的个人 I 208, 376f.

Induktion 归纳(参见 Epagoge) I 9ff., 354f., 421, 433

Inkarnation 道成肉身 I 145ff., 422ff., 432f.

Innerlichkeit 内在性 I 210, 217

-des Wortes 语词的内在性 I 425ff.

Innesein 内在存在 I 71, 227, 239f., 257f.; II 387

Instinkt 本能 I 34

Instrumentalistische Zeichentheorie 工具主义符号理论 I 408ff., 420f.,
436ff., 450f.

Integration 组合 I 169ff.

Intellectus agens 创造的理智(参见 Verstand) I 487

-infinitus 无限理智 I 214, 489f.; II 412, 500

Intentionalität 意向性 I 72, 229, 247ff.

-anonyme 匿名的意向性 I 249

Interesse, Interesselosigkeit 兴趣、功利, 无功利性 I 55ff., 492

Interpretation 阐释(参见 Auslegung) I 124f., 216f., 340ff.; II 14ff.

Intersubjektivität 主体间性, 大家通用 I 252f.

Intuition 直觉 I 35

- Ironie 讽刺术,反话 I 300; II 420,501
- Judicium 判断,见 Urteilkraft
- Jurisprudenz 法学 I 44
- Kalon(das Schöne) 美 I 481ff.
- Katharsis 净化 I 135
- Kerygma 福音预告(布道),见 Verkündigung
- Kirche 教会 I 155f.
- Klassisch 古典型 I 204f., 290ff.; II 476
- Koinonoemyne (sensus communis) 共同思想力(共通感) I 30
- Kommunion 共享 I 129,137,156; II 431
- Kongenialität 与原著精神相符 I 192ff., 221,237f., 245,295,315f.;
II 395
- Konstitutionstheorie, phänomenolog 现象学的构成性理论 I 252ff.
- Kontinuität des Daseins 此在的连续性 I 74ff., 101f., 125f., 133,
138,249f.; II 469
- der Geschichte 历史的连续性 I 212f., 218f., 288f.
- Konvention 惯例(参见 Übereinkommen) II 401
- Konventionalismus, juristischer 约定主义,法学约定主义 I 324f.
- sprachtheoretischer, sprachlicher 语言理论,语言的约定主义(论)
I 409ff.
- Korrelationsforschung 相关关系研究 I 248ff.
- Korrespondenz 通信 I 374f.
- Kosmos 宇宙 I 56f., 484; II 381,413
- Kraft 力 I 209ff., 217f., 230ff.; II 490
- Krise 转换期 I 208
- Kult 宗教膜拜 I 114f., 121,132f.
- Kultivierung 培养,教化 I 17,56
- Kultur 文化 I 16,38f., 49f.
- Künste, transitorische 流动性艺术 I 142f., 152; II 477
- reproduktive 再现艺术 I 152
- Kunst 艺术 I 55ff., 61f., 88ff., 101ff., 233ff., 239f., 302f.,
480ff.; II 5,472ff.,481

- des Fragens, des Gesprächs 提问的艺术,谈话的艺术 I 371ff.
- des Verstehens 理解的艺术 I 169f., 192
- des Schreibens 书写的艺术 I 167, 397
- Erfahrung der K. 艺术经验 II 7, 14, 17, 378, 471f., 495
- Kunstlehre 技艺学, 见 *Techné*
- Künstler, künstlerisch 艺术家, 艺术家的 I 94f., 116, 123, 192f.
- Kunstwerk 艺术作品 I 90ff., 99ff., 113f.; II 476u. ö.

- Lebensphilosophie* 生命哲学 I 223, 235ff.; II 465
- Leben 生命, 生活 I 34f., 69, 72ff., 190, 215, 226ff., 231f., 236f., 239ff., 263; II 377
- Lebenswelt 生活世界 I 251f., 353f.
- Lektüre, Leser 读物, 读者 I 153, 165f., 195, 273, 339, 394ff.; II 21
- ursprünglicher 原本读物, 读者 I 397ff.
- Lesen 阅读 I 94f., 124^A, 153^A, 165ff., 254, 345f.; II 17f.
- Literatur 文学 I 165ff., 395; II 4, 17
- Locus s. Topos 空间
- Logik (Syllogistik) 逻辑(三段论) I 247, 371, 432f.; II 421
- Logikkalkül 逻辑演算 I 419
- Logos 逻各斯 I 224f., 317ff., 356, 373ff., 409, 415ff., 423ff., 433f., 460

- Maieutik 助产术 I 373f.
- Manier 格调 II 375f.
- Meinung 意见, 见 *Doxa*
- Vormeinung (Vorverständnis) 前意见(前理解) I 272ff., 299ff.
- Mens auctoris 作者的思想, 见 *Autor*
- Menschenkenntnis 人性知识 I 364
- Mesotes 中庸 I 45f., 317ff.
- Metapher, Metaphorik 譬喻(隐喻)、隐喻术 I 81, 108, 433ff.; II 462
- Metaphysik 形而上学 I 260ff., 462f.; II 10u. ö.
- dogmatische 独断论的形而上学 I 471
- Überwindung der M. 形而上学之克服 II 502f.
- Metasprache 元语言 I 418

- Methexis 分有, 见 Teilhabe
- Methode 方法 I 11, 13f., 29, 177f., 182, 185u. ö., 254, 287, 354f., 364f., 463ff.; II 394
- Mimesis (Nachahmung) 模仿 I 118ff., 139u. ö., 414; II 501
- Mißverständnis / Mißverständnis 误解 I 188ff., 273u. ö.
- Mitleid 同情 I 133, 135ff.
- Mittel-Zweck 工具-目的 I 326f., 364, 463
- Mneme 记忆, 见 Gedächtnis
- Mode 样式, 方式 I 42f.
- Modell 模型 I 320
- Monolog 独白 II 498f.
- Monument 纪念碑 I 154
- Moral, provisorische 应急性的道德 I 283f.
- Moralphilosophie 道德哲学 I 30f., 36, 38f., 285, 317ff.
- Moral science 道德科学 I 9, 318f.; II 450
- Motiv 动机 I 98
- Motivation 引起, 起因 I 382f., 475
- Museum 博物馆 I 92f., 139f.
- Mündlichkeit 口诵(参见 Schriftlichkeit Text) I 11, 192, 201ff., 221u. ö., 263, 328; II 419
- Musik, absolute 音乐, 绝对的音乐 I 97, 152f., 169; II 385
- Hausmusik 家庭音乐 I 115f.
- Mythologie 神话学 I 82f., 93; II 390f.
- Mythos 神话 I 85ff., 114, 138, 278 u. ö., 351 u. ö.; II 380
- Nachahmung 模仿, 见 Mimesis
- Nachsicht 宽容 I 328f.
- Nachfolge (Imitatio) 顺从(模仿)(参见 Vorbild) I 48, 286, 343
- Name, Onoma 名称, 名字(参见 Wort) I 409ff., 433f., 441f.
- Natur 自然 I 16ff., 34, 354f.; II 381, 413f.
- schönheit 自然美 I 57f., 63
- recht 自然法 I 12, 28, 30, 275, 324f.; II 401f., 415
- wissenschaften 自然科学 I 10ff., 24f. u. ö., 46u. ö., 130, 223ff., 244, 263, 288, 455ff., 463; II 3, 496

- Naturrecht 自然法, 见 Natur
- Naturwüchsige Gesellschaft 近乎自然的社会 I 279
- Negativität der Erfahrung 经验的否定性 I 359f.
- Neugierde 好奇 I 131
- Nominalismus 唯名论 I 11ff., 121, 439
- Nomos 法, 法律(参见 Gesetz) I 285f., 435f.; II 433
- Notwendigkeit in der Geschichte 历史必然性(参见 Freiheit) I 210f., 217f.
- Nous 心灵, 心智 I 34, 129, 327, 458u. ö.
- Objektivismus, Objektivierbarkeit 客观主义, 可对象性 I 248ff., 260u. ö., 457, 480; II 388f., 410
- Offenbarung 启示 I 336f.
- Offenheit 开放性 I 105, 273, 304u. ö.; II 8, 380
- der Erfahrung 经验开放性 I 104f., 361f. u. ö., 450f. u. ö.; II 505
- der Frage 问题开放性 I 368ff., 380f.
- des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins 效果历史意识开放性 I 346, 367f.; II 498
- Okkasionalität 机缘性 I 149ff.; II 379ff.
- des Kunstwerks 艺术作品的机缘性 I 149ff.; II 379ff.
- der Auslegung 解释的机缘性 I 186f., 301f.
- der Sprache 语言的机缘性 I 462
- Onoma 名称, 见 Name, Wort
- Ontotheologie 本体论神学 II 12
- Ordnung 秩序(参见 Kosmos) I 57, 104, 110; II 381, 413f.
- Orexis 努力 I 317ff.
- Ornament 装饰品 I 50f., 163f.
- Pädagogik 教育学 I 12f., 186f.
- Paideia 教育 I 23ff., 481
- Pantheismus 泛神论 I 202, 214f., 222
- Parousie (Anwesenheit, Gegenwärtigkeit) 再现(在场, 显现) I 128f., 133, 485ff.
- Patristik 教父学 I 85, 145, 423ff.

- Perfektionismus 至善论 I 15, 20, 278ff.
- Peitho 证明, 见 Überzeugung
- Phänomenologie 现象学 I 89, 246ff., 258ff.; II 411f.
- Philologie 语文学 I 28u. ö., 177u. ö., 195ff., 201f., 287ff.,
340ff.; II 383, 488
- Phobos (Bangigkeit, Furcht) 畏惧(担忧) I 135f.
- Phronesis (prudencia, Vernünftigkeit) 实践知识(审慎的, 合理性)
I 25ff., 318ff.; II 422, 485
- Physik 物理学 I 427ff., 435
- Physis 体格, 物理 I 17, 318
- Poésie pure II 474
- Porträt 肖像 I 150ff.
- Positivismus 实证主义 I 287ff.
- Praxis (prakt. Philosophie) 实践(实践哲学) I 25ff., 318ff.;
II 454f., 468u. ö.
- Predigt 布道 I 132f., 336ff.
- Présence 在场, 见 Anwesenheit
- Problem, Problemgeschichte 问题, 问题史 I 381ff.; II 482, 484
- Produktion (Produktivität) 生产(生产性, 创造性) I 63ff. u. ö., 98ff.,
192f., 196ff., 301
- Profanität 世俗性 I 155f.
- Projektion 投射 I 258
- Pseudos (Täuschung, Trug, Falschheit) 虚假(欺骗, 幻觉, 错误)
I 412ff.
- Psychologie 心理学 I 73f., 228ff., 341f.; II 388
- Psychophysik 心理生理学 I 74
- Pulchrum 美, 漂亮, 见 Kalon, Schön
- Quelle 源泉 I 427; II 383f.
- Querelle des anciens et des modernes 古代人和现代人之争 I 26, 166,
181; II 414f., 444
- Rat 劝告 I 328
- Ratio, Rationalismus 理性, 理性主义(唯理论) I 34, 49, 198, 275f.,

- 419ff., 482f.
- Recht, Rechtshistorie, Rechtsdogmatik 法, 法律, 法学史, 法学教义学
I 44ff., 330ff.
- Rechtsschöpfung II 399f.
- Reduktion, phänomenologische 还原, 现象学还原 I 250f., 260; II 412
- Reflexion (Bewußtmachung) 反思(再意识) I 71, 94, 239ff., 258,
366ff., 430, 486; II 469f., 500
- ästhetische 审美反思 I 123, 351
- transzendente 先验反思 I 249
- äußere 外在反思 I 468ff.
- Reflexionsphilosophie 反思哲学 I 240f., 346ff., 452u. ö.; II 8
- Reformation 宗教改革 I 177f., 282
- Regeneration 再生 I 34
- Regisseur 导演 I 152
- Rekonstruktion 再造, 重构 I 171ff., 192, 196
- Relativismus 相对主义 I 40, 46, 240f., 252, 350, 451; II 399
- Repräsentation 代表, 表象, 表现 I 74f., 146f., 153f., 156f., 164,
210f.; II 12
- Reproduktion 再现(参见 Darstellung) I 82f., 122ff., 165, 191u. ö.,
315f., 403f.; II 17, 377f.
- Restauration 修复 I 171f., 278
- Rhetorik 修辞学 I 25f., 77, 179, 382, 488f.; II 466f., 486, 498ff.
- Richtungssinn 定向意义, 见 Sinn
- Roman 小说 I 166
- Romantik 浪漫派(参见 romantische Hermeneutik) I 56, 93, 200u. ö.,
277ff.
- Sache, Sachlichkeit 事物, 事情, 事实性 I 265, 449, 457ff., 467f.,
489; II 6
- Sachlichkeit der Sprache 语言的事实性 I 449, 457f.; II 6
- Sage 传说(参见 Sprache) I 94, 138, 300; II 498
- Sakralität 宗教性, 神圣性 I 154f.
- Schauspiel 戏剧, 观赏游戏 I 114, 122f., 133ff.
- Schein, ästhetischer 现象, 审美现象 I 89ff., 484f.

- Schicksal 命运 I 19, 135f.
- Schmuck 装饰品, 见 Dekoration
- Schön, Schönheit 美
- freie, anhängende 自由美, 依存美 I 50ff.
- Natur-und Kunstschönheit 自然美和艺术美 I 50, 55f., 64, 483f.
- Metaphysik des Schönen 美的形而上学 I 481ff.
- Schöpfung, Schöpfer 创世, 创世者 I 420, 438f., 483
- Schottische philosophie 苏格兰哲学 I 30, 38
- Schrift, Schriftlichkeit, Schreiben 文字, 文字性, 书写 I 165ff., 276f., 393ff.; II 419f., 474f.
- Schuldtheorie, tragische 悲剧的过失理论 I 137
- Scopus(Gesichtspunkt) 眼界(观点) I 164, 186
- Seele 心灵 I 462; II 501
- Sein 存在 I 105, 145, 261, 459
- Seinserinnerung 存在回忆 II 503
- Seinsvergessenheit 存在遗忘 I 262; II 502f.
- Selbstausslöschung 自我消除 I 215, 219, 239, 274
- Selbstbewußtsein 自我意识 I 18, 74, 214f., 233f. u. ö., 257ff.; II 9, 484f.
- Selbsterhaltung 自我保存 I 257
- Selbsterkenntnis 自我认识 II 407
- Selbstvergessenheit 自我忘却 I 131, 133; II 485
- Selbstverständnis (Bewußtmachung) 自我理解(再意识) I 103, 463ff.; II 406ff.
- Sensus communis 共通感 I 24ff., 37f., 39f., 49
- Sensualismus 感觉主义 I 38
- Sentiment 感情, 见 Gefühl
- Simultaneität (Gleichzeitigkeit) 同时性 I 91ff., 126ff., 395; II 471f.
- Sinn 意义(参见 Bedeutung) I 71f., 297ff., 339, 368ff., 477; II 5, 470u. ö.
- Richtungssinn 定向的意义 I 368
- Sinn, Sinne(sensus) 感觉 I 23ff., 30ff., 37f.
- Sitte, Sittlichkeit 道德, 伦理性 I 27f., 44, 56f., 285, 317ff.
- Situation 处境, 境况 I 45f., 307, 317u. ö., 339, 476

- Skulptur 雕塑 I 141
- Solidarität 团结 I 30, 37
- Sophia 智慧 I 25u. ö.
- Sozialwissenschaften 社会科学(参见 Gesellschaftsw.) I 10, 364f.,
II 21f., 451ff.
- Spekulativ, Spekulation 思辨的, 思辨 I 223u. ö., 469ff.; II 474
- Spiegel, Spiegelung 镜, 反映 I 143f., 429, 469f.
- Spiel 游戏(参见 Sprache) I 107ff., 491ff.; II 5f., 379f., 495
- Sprache, Sprechen 语言, 讲话(参见 Gespräch) I 200, 272f., 383ff.,
433f. u. ö., 459ff., 467ff.; II 5ff., 506ff.
- des Glaubens 信仰的语言 II 408ff.
- der Natur 自然语言 I 57, 478f.
- der Überlieferung 流传物语言 I 339ff. u. ö.
- und Logos 语言和逻辑 I 409ff., 460u. ö.
- und Verbum 语言与语词 I 422ff., 487; II 384
- Ursprache 原始语言 I 430, 448
- Sprachlichkeit des Verstehens 理解的语言性 II 465, 496f.
- Sprachnot, Sprachfindung 语言困境 II 461, 507
- Sprachphilosophie 语言哲学 I 406f. u. ö., 443; II 5f.
- Sprachunbewußtheit 语言无意识 I 272, 383, 407f, 409
- Staat 国家 I 155f.
- idealer 理想国家 II 413
- vs. Polis 国家与城邦 II 418
- Standpunkt der Kunst 艺术立脚点 I 62ff.
- Statistik 统计学 I 306
- Stiftung 创建 I 159f.
- Stil 风格 I 7, 43f., 293f.; II 375ff.
- Struktur 结构 I 227f., 235f.; II 398
- Subjekt, Subjektivität 主体, 主体性 I 228, 250ff., 282u. ö.;
II 410ff., 505
- Subjektivierung 主体化
- der Ästhetik 美学主体化 I 48ff., 87, 98ff.
- als Methode 作为方法的主体化倾向 I 73ff.
- des Schicksals 命运主体化 I 136f.

- Subjektivismus 主观主义 I 101, 105, 148, 261f. u. ö., 464
 Subordinationismus 等级从属说 I 424
 Substanz 实体 I 20, 286; II 502f.
 Subtilitas 技巧 I 188, 312
 Symbol, Symbolik 象征, 象征手法, 象征语言 I 15, 78ff., 158f., 408
 Sympathie 同情 I 30, 217, 219, 236f.
 Syntheke 协定, 见 Übereinkommen
 Systembegriff 系统概念 I 179; II 484

 Takt 机敏 I 11f., 20f. u. ö., 34, 45
 Tatsache 事实 II 3f., 388, 457f.
 Techne(ars) 技术 I 320, 357
 -Kunstlehre 技艺学 I 182, 270
 Teilhabe 分有 I 129ff., 156, 215, 297, 395, 462, 485
 Teleologie 目的论 I 60, 71, 207, 463f.
 -der Geschichte 历史目的论 I 203ff.; II 412ff.
 Terminus, Terminologie 术语 I 419
 Text 本文(参见 Schriftlichkeit) I 168, 265, 383; II 17u. ö., 474 u.
 ö.
 -eminenter 真正的(卓越的)本文 II 475f., 508
 Theologie 神学(参见 theol. Hermeneutik) I 127, 177ff., 422ff.;
 II 409
 -der Geschichte 历史神学 I 204f.
 Theorie, theoretisch 理论, 理论的 I 19, 27, 129f., 458f.
 Topica 论证法 I 26
 Topos, Locus 空间 I 437
 Totalität 整体性 II 460, 473, 506
 Tradition 传统 I 177f., 282, 285ff., 300ff., 364; II 470
 Tragödie, tragisch 悲剧, 悲剧的 I 133ff., 362f.
 Trinität 三位一体 I 422ff., 461
 Tugend(Arete) 德行(善) I 27, 30f., 317ff., 453
 Tyche 幸运 I 321

 Übereinkommen(Syntheke) 协定 I 435f., 449

- Überhellung I 389, 404; II 382
- Überlieferung 流传物(参见 Tradition) I 165ff. u. ö., 280u, ö.,
341ff., 363ff., 366, 393ff., 400, 445, 467; II 20, 383
- Übersetzung 翻译 I 387ff., 450
- Überzeugung(Peitho) 证明 II 466, 499
- Unabgeschlossenheit 无封闭性, 见 Offenheit
- Universalgeschichte 世界史 I 201, 203ff., 235
- Universalität 普遍性, 见 Hermeneutik
- Universum, hermeneutisches 诠释学宇宙 II 466
- Unmittelbarkeit 直接性(参见 Ästhet, Unmittelbarkeit) I 101, 214f.,
404
- des Verstehens 理解的直接性 I 221
- Unterscheidung, ästhet. 区分, 审美的, 见 Ästh. Unterscheidung
- Urbild 原型, 见 Bild
- Ursprache 原始语言, 见 Sprache
- Urteil 判断, 见 Aussage und Logos
- Urteilkraft(judicium) 判断力 I 27, 31f., 36ff.; II 455
- ästhetische 审美判断力 I 43ff., 60f.
- reflektierende 反思性判断力 I 37, 44f., 61; II 400
- Vandalismus 汪达尔主义 I 156
- Veränderung 变化 I 116, 286
- Verbalismus 咬文嚼字 I 355, 463
- Verblendung 迷惑, 蒙蔽 I 137, 327
- Verbum 语词, 见 Wort
- Verfremdung(Entfremdung) 疏异化(异化), 见 Fremdheit
- Vergessen 遗忘(参见 Selbst-, Seinsvergessen) I 21; II 485
- Vergleichung als Methode 作为方法的比较 I 237f., 406
- Verisimile 似真的, 见 Eikos
- Verkündigung 福音布道 I 336ff.; II 407
- Vermittlung 中介
- totale 整体的中介 I 115ff., 123ff., 132; II 471
- geschichtliche 历史的中介 I 162, 174, 221f., 295ff., 333f., 346
u. ö.

- absolute 绝对的中介 I 347ff.
- Vernehmen(*noein*) 闻听 I 416
- Vernunft 理性 I 33, 277, 283f., 349, 405, 425, 471; II 22, 497
- historische 历史理性 II 387
- praktische 实践理性 II 467ff., 499f.
- Vernünftigkeit 合理性, 见 *Phronesis*
- Verschlüsselung/Entschlüsselung 伪装/揭露 I 300
- Versetzung 置身于 I 193, 195, 308ff., 328f., 339, 389f. u. ö., 398
- Verstand 知性(参见 *Intellectus*) I 52, 59, 80, 187, 276, 471f.
- Verständigung, Einverständnis(*Konsensus*) 相互理解, 达成一致意见(同意) I 183, 297f.; II 16ff., 497
- Verständnis(*sittliches*) 理解(伦理的) I 328
- Verstehen 理解(参见 *Sprache, Sprachlichkeit*) I 183ff., 215, 219ff., 263ff.; II 6ff.
- Verwandlung 转化 I 116ff.
- Vieldeutigkeit, produktive 多义性, 生产性的 II 380
- Vollendung 完成
- der Bildung 教化的完成(完满的教化) I-20
- des Geschmacks 趣味的完成(完满的趣味) I 62f.
- des historischen Bewußtseins 历史意识的完成 I 233ff., 244
- des hermeneutischen Bewußtseins 诠释学意识的完成 I 367f.
- Vollkommenheit 完满性, 见 *Vorgriff der Vollkommenheit*
- Vorbild(*s. Nachfolge*) 范本, 模本(见模仿) I 48, 198, 290ff., 342ff.; II 499
- Vorgriff der Vollkommenheit 完满性前概念 I 229f.
- Vorhandenheit 现成在手, 见 *Anwesenheit*
- Vorurteil(*praejudicium*) 前见, 成见(前判断) I 275f.
- produktive 创造性的前见 II 454
- Vorverständnis 前理解 I 272ff., 299ff.; II 406
- Wahrheit 真理 I 1ff., 47, 103ff., 118, 174, 490f.; II 482, 504
- Wahrscheinlich 似真的, 见 *Eikos*
- Welt, Umwelt 世界, 环境 I 428, 446ff., 460
- Weltanschauung 世界观 I 103f., 279f., 447

- Wert, Wertung 价值, 评价 I 46, 63, 225, 243
 -Wertphilosophie 价值哲学 II 388f., 458
 Wesenserkenntnis 本质认识 I 120f., 434f.
 Widersprüchlichkeit 矛盾性 I 452; II 416, 421
 Wiedererkenntnis 再认识, 重新认识 I 119ff., 381
 Wiederholung 重复 II 477
 Wille zur Macht 权力意志 I 365; II 502
 -zur Dauer 求持续存在的意志 I 286ff., 395, 399
 Wirklichkeit 实在(参见 Faktizität) I 88f., 121, 347; II 380, 488
 Wirkungsgeschichte, wirkungsgesch. Bewußtsein 效果历史, 效果历史意识
 I 305ff., 346, 348, 351f., 367f., 392f., 476f.; II 5, 10f., 475f.,
 495
 Wirkungszusammenhang (Bedeutungs-, Sinn-) 效果关系(意义的效果关
 系) II 461
 Wissenschaft 科学(参见 Naturw., Geistesw., Historie) I 241ff.,
 338ff., 457ff.; II 449u. ö.
 Wit 机智 I 30
 Wort(Onoma, Verbum) 语词(名称, 动词) I 366u. ö., 409, 420,
 422ff., 438ff., 487u. ö.; II 460

 Zahl 数 I 416, 420, 438
 Zeichen 符号 I 157ff., 416ff.; II 16, 385
 Zeigen 指示 I 120, 400, 402, 404
 Zeit, Zeitlichkeit 时间, 时间性 I 126ff., 231, 261f.; II 16
 Zeitenabstand 时间距离(间距) I 195, 296ff., 302f., 316u. ö.;
 II 8f., 403
 Zeitgenossenschaft 时间合作 I 303f., 399
 Zirkel, hermeneutischer 循环, 诠释学循环 I 179, 194, 270ff., 296ff.;
 II 406
 Zugehörigkeit 从属, 隶属 II 114, 129, 131, 134ff., 165f., 171, 266
 u. ö., 295, 319, 335, 420, 462f.; II 379, 450
 Zuschauer 观赏者 I 114f., 129f., 133ff.
 Zweck, Zweckmäßigkeit 目的, 合目的性(参见 Teleologie) I 28, 56u. ö.,
 99f., 326f., 463

Zweckrationalität 目的合理性 II 467f.

Zweideutigkeit 歧义,含糊性 I 492; II 380

Zweifel 怀疑 I 241f., 275

Zwischen, hermeneutisches 中间地带,诠释学中间地带 I 300

人名索引(汉—德)

- 阿多尔诺, Th. W. Adorno, Th. W. I 153, 279; II 452, 472, 474, 493
阿尔加洛蒂 Algarotti I 80
阿芬那留斯, R. Avenarius, R. I 250
阿那克西曼德 Anaximander I 128f.
阿佩尔, K.-O. Apel, K.-O. I 271, 452; II 454, 470, 501
阿斯曼, A. u. J. Assmann, A. u. J. II 402
阿斯特, F. Ast, F. I 182, 189, 193f., 297; II 58f., 463
阿图尔·亨克尔 Henkel, A. II 489
埃贝林, 格哈德 Ebeling, G. I 177f., 180, 336; II 391, 408, 410, 457
埃宾豪斯, H. Ebbinghaus, H. I 229; II 493
埃格布莱希特, H. H. Eggebrecht, H. H. II 385
埃克哈特大师 Meister Eckhart II 461, 482, 502
埃内斯蒂 Ernesti I 180, 188
埃塞尔, 约瑟夫 Esser, J. II 392, 400, 457
埃斯库罗斯 Aischylos I 134, 355, 357, 362; II 477
艾伯特, 特奥 Ebert, Th. II 493
爱利亚学派 Eleatismus I 416, 468
爱因斯坦, A. Einstein, A. II 480
安茨, H. Anz, H. II 11
安那克萨哥拉 Anaxagoras I 357
奥德布莱希特, R. Odebrecht, R. I 55, 98; II 463
奥尔布莱希特-梯特卡 Olbrecht-Tyteca II 467
奥古斯丁 Augustin I 21, 177, 297, 424ff., 487; II 491, 502
奥森伯格 Osenberg II 490
奥特 Ott II 391, 407f.
奥托, 瓦尔特 Otto, W. F. I 128; II 390f., 398
巴德尔, F. Baader, F. I 126

- 巴尔特, 卡尔 Barth, K. I 148; II 391, 403, 481
 巴赫, J.S. Bach, J. S. II 477
 巴霍芬, J. J. Bachofen, J. J. I 15; II 390
 巴克勒 Buckle I 216f.
 巴门尼德 Parmenides I 128f., 465
 巴诺夫斯基, E. Panofsky, E. II 375
 巴图沙特, 沃尔夫冈 Bartuschat, W. II 493
 拜尔瓦尔特, W. Beierwaltes, W. I 120
 鲍尔, F.Ch. Baur, F. Ch. II 405
 鲍赫, K. Bauch, K. I 143
 鲍姆加登, A. Baumgarten, A. I 36f., 79; II 499, 508
 贝蒂, 艾米利奥 Betti, E. I 264, 315, 331, 333; II 17, 389, 392ff.,
 399, 406, 453, 457
 贝多芬 Beethoven II 482
 贝尔努利, J. Bernoulli, J. I 33
 贝尔特拉姆, 恩斯特 Bertram, E. II 481
 贝弗, 赫尔姆特 Berve, H. II 490
 贝克尔, 奥斯卡 Becker, O. I 101f., 247, 260; II 14, 411, 472
 贝伦松, 伯恩哈德 Berenson, B. I 97
 贝纳, D. Benner, D. II 457
 本特利 Bentley I 183
 本亚明, W. Benjamin, W. II 472
 比登迪伊克, F.J. Buytendijk, F. J. I 108
 比尔芬格尔, G. B. Bilfinger, G. B. II 404
 比塞尔, 欧根 Biser, E. II 457
 波尔-罗亚尔 Port-Royal I 24
 波尔曼, 列奥 Pollmann, L. II 457
 波尔特曼, 阿道夫 Portmann, A. I 113
 波拉尼, M. Polanyi, M. II 505
 波曼, C.v. Bormann, C.v. II 471f.
 波姆纳, 阿尔弗雷德 Baumler, A. I 43; II 390
 波普尔, 卡尔 Popper, K. R. I 359; II 4, 452
 伯克, 奥古斯特 Boeckh, A. I 190, 197; II 393, 497f.
 伯克, E. Burke, E. I 277

- 伯克曼, 保罗 Böckmann, P. I 77
- 伯姆, G. Boehm, G. I 139, 377; II 17, 463
- 柏格森, 亨利 Bergson I 31, 69, 74, 247
- 柏拉图 Plato I 23, 27, 100, 117ff., 128f., 131, 150, 210, 276, 279, 320, 350f., 368ff., 381, 396, 409ff., 426f., 433f., 461f., 482, 484; II 12, 22, 379, 397, 402, 413, 415, 420, 422f., 455f., 461, 482, 484ff., 500ff., 506ff.
- 柏拉图主义 Platonismus II 7, 12, 16, 456, 478, 503
- 柏罗丁 Plotin II 383, 482, 502
- 博恩卡姆, G. Bornkamm, G. I 199; II 403
- 博尔诺, O. F. Bollnow, O. F. I 126, 197, 223, 230, 267; II 395
- 布伯, 马丁 Buber, M. II 10
- 布勃纳, R. Bubner, R. I 93; II 493
- 布尔克哈德, 雅各布 Burckhardt, J. I 214
- 布尔特曼, R. Bultmann, R. I 267, 336ff.; II 391, 403, 406ff.
- 布菲尔 Buffier I 31
- 布龙, J. Bruns, J. I 151
- 布鲁门伯格, 汉斯 Blumenberg, H. I 487; II 391, 403
- 布鲁纳, 奥托 Brunner, O. I 15
- 布吕克, W. Bröcker, W. 401f., 486
- 布伦坦诺, F. Brentano, F. II 500
- 察卡里阿, G. Zaccaria, G. II 400
- 达兰贝尔 D'Alambert I 28
- 大马士革的约翰 Johannes Damascenus I 145
- 戴维森, D. Davidson, D. I 300
- 德里, H. Dörrie, H. I 362
- 德里达, J. Derrida, J. II 4, 7, 11, 13u. ö., 382
- 德罗伊森, J. G. Droysen, J. G. I 12, 202, 216ff. u. ö., 391; II 387, 395
- 德谟克利特 Demokrit II 487
- 狄尔泰, W. Dilthey, W. I 12f., 66ff., 156, 170, 177ff., 200, 202, 215, 222ff., 246ff.; II 8, 15, 387f., 395f., 405, 412, 416, 425f., 428, 435, 445, 463f., 474, 481, 492, 494
- 迪博斯 Dubos I 80

- 笛卡尔 *Cartesius* I 71f., 242f., 275, 282ff., 420; II 410, 418, 453
 笛卡尔主义 *Cartesianismus* I 30, 242ff., 263
 蒂克, L. *Tieck, L.* I 66
 蒂姆, H. *Diem, H.* II 406
 杜恒, 皮埃尔 *Duhem, P.* I 11, 224
 厄廷格尔, F. Chr. *Oetinger, F. Chr.* I 32ff., 489; II 386, 404
 恩格伯格-佩德逊, T. *Engberg-Pederson, T.* I 327
 恩斯特, 保尔 *Ernst, P.* II 480
 凡·高 *Gogh, V. v.* II 482
 范苏里, C. *Vasoli, C.* I 22
 菲迪亚斯 *Phidias* II 477, 482
 菲舍, Fr. Th. *Vischer, Fr. Th.* I 85f.
 费伯, K.-G. *Faber, K.-G.* I 289; II 390
 费尔巴哈, L. *Feuerbach, L.* I 148, 349
 费内伦 *Fénelon* I 33
 费希特, J. G. *Fichte, J. G.* I 65, 69, 87, 102, 199, 230, 246, 346, 397; II 12, 422, 461, 463
 芬克, E. *Fink, E.* I 89, 131, 252
 芬克尔戴, 约阿希姆 *Finkeldei, J.* I 376
 弗赖, D. *Frey, D.* I 141, 157
 弗兰克, 埃里希 *Frank, E.* I 276
 弗兰克, M. *Frank, M.* I 190; II 404, 464
 弗兰西斯, M. *Flacius, M.* I 276; II 463
 弗朗茨 *Franz, H.* II 410
 弗勒里 *Fleury* I 33
 弗雷耶, 汉斯 *Freyer, H.* II 398
 弗里德曼 *Friedemann* II 501
 弗里德伦德尔, P. *Friedlaender, P.* II 483, 486, 501
 弗洛伊德, S. *Freud, S.* II 483
 弗斯勒, K. *Vossler, K.* I 474
 伏尔哈德, E. *Volhard, E.* I 86
 福尔达, 弗里德里希 *Fulda, F.* II 493
 福尔克曼-施鲁克, K.-H. *Volkman-Schluck, K.-H.* I 438, 489, 491

- 福里斯, H. Vries, H. II 390
 福里斯, J. de Vries, J. de II 390f.
 福斯勒, O. Vossler, O. I 267
 福斯特霍夫, E. Forsthoff, E. I 332
 富克斯, 恩斯特 Fuchs, E. I 336; II 391, 408f., 457
 盖尔德塞策, 卢茨 Geldsetzer, L. II 463
 盖塞尔, K. Gaiser, K. II 413
 戈加滕, F. Gogarten, F. II 10, 406
 戈捷, Th. Gauthier, Th. I 321
 哥德曼, 卢奇 Goldmann, L. II 477
 哥特舍德 Gottsched I 37
 歌德 Goethe I 67f., 76, 81ff., 99, 167, 204f., 463; II 489, 491
 格奥加德斯, T. Georgiades, T. I 97; II 18
 格策, A. Götze, A. I 104
 格拉伯曼, M. Grabmann, M. I 482
 格拉西安, 巴尔塔扎 Gracian, B. I 40ff.
 格雷斯 Görres II 390
 格里姆, 赫尔曼 Grimm, H. I 68
 格鲁德, K.-F. Gründer, K.-F. II 457
 格伦, A. Gehlen, A. I 284, 448; II 416
 格特曼-西弗特, A. Gethmann-Siefert, A. I 64
 贡多尔夫, 弗里德里希 Gundolf, F. I 68, 305; II 481
 古茨科, K. Gutzkow, K. I 66
 古德特, 赫尔曼 Gundert, H. II 420
 瓜尔迪尼, R. Guardini, R. I 376, 492
 哈贝马斯, 约尔根 Habermas, J. I 284, 350; II 4, 21, 452, 454, 457, 465f., 467, 470f., 493, 498
 哈德尔, 理查德 Harder, R. II 383f.
 哈尔帕 Halpern II 463
 哈列维 Halevy II 421
 哈曼, 理查德 Hamann, R. I 94f., 134
 哈特, D. Harth, D. II 457, 459
 哈特曼, 尼克拉 Hartmann, N. I 46, 382; II 482f.
 哈纳克, A. v. Hamack, A. v. II 406

- 哈奇森 Hutcheson I 30
- 海德格尔, 马丁 Heidegger, M. I 74, 102, 105ff., 109, 129, 156, 247, 258ff., 267ff., 270ff., 298, 360, 433, 459f.; II 8ff., 15ff., 22, 381f., 388f., 391, 399, 406ff., 422, 464, 483ff., 500, 504ff.
- 海林格拉斯 Hellingrath II 385
- 海森堡, 维纳 Heisenberg, W. II 458
- 海因茨, 理查德 Heinze, R. II 483
- 豪格, W. Haug, W. I 82
- 荷尔德林, F. Hölderlin, F. I 93, 149, 474; II 10, 385, 486, 491, 506
- 荷马 Homer I 78, 148, 279
- 赫尔德 Herder I 14, 32, 84, 198, 204ff., 291f., 406, 442; II 490
- 赫尔姆霍茨, H. Helmholtz, H. I 11ff., 47, 90
- 赫拉克利特 Heraklit I 409; II 497
- 赫尼希斯瓦尔德, 理查德 Hönigswald, R. I 73, 408; II 480
- 赫西俄德 Hesiod I 148
- 赫伊津哈 Huizinga I 109
- 贺拉斯 Horaz I 151
- 黑贝尔, F. Hebbel, F. I 134, 136
- 黑策, 特奥多尔 Hetzer, Th. I 140
- 黑尔, 弗里德里希 Heer, Fr. I 41, 155
- 黑格尔 Hegel I 16ff., 45, 54ff., 64ff., 69, 84ff., 103f., 171, 172ff., 202u. ö, 209ff., 215u. ö., 231ff., 238, 256ff., 291, 322, 346ff., 359ff., 377, 395, 417, 467ff.; II 8, 12, 385, 389, 395, 397, 407, 423, 447, 453, 455f., 460f., 464, 470, 472f., 477, 482ff., 491f., 500, 502ff., 505f., 508
- 黑林, Th. Haering, Th. I 232
- 黑塞, 赫尔曼 Hesse, H. II 480
- 亨利希, 迪特尔 Henrich, D. I 100; II 411, 493
- 洪堡, W. v. Humboldt. W. v. I 16, 204, 206, 217, 347f., 406, 419, 442ff.; II 393, 481
- 胡塞尔, E. Husserl, E. I 71f., 156, 229f., 246ff., 307, 353, 451f.; II 12, 15f., 386, 388, 411, 422, 481, 483, 488,

491, 506

- 胡斯卡, 约金姆 Hraschka, J. II 457
 怀特海 Whitehead II 456
 霍尔, K. Holl, K. I 178
 霍法, W. Hofer, W. II 390
 霍夫曼, H. Hofmann, H. I 146
 霍夫曼, W. Hofmann, W. I 337; II 405
 霍克海默尔, M. Horkheimer, M. I 279; II 493
 霍托 Hotho I 64, 70
 伽利略 Galilei II 487, 496
 加达默尔-莱克布施, 凯特 Gadamer-Lekebusch, K. II 494
 基默尔, 海因茨 Kimmerle, H. I 190; II 15, 404, 462f., 464, 475, 493
 金蒂尔 Gentile II 392
 卡勒, 埃里希·冯 Kahler, E. v. II 481
 卡里马可斯 Kallimachos I 293
 卡伦, G. Kallen, G. I 146
 卡姆拉, W. Kamlah, W. I 155; II 459f.
 卡普, 恩斯特 Kapp, E. I 371; II 397
 卡斯蒂廖内 Castiglione I 29, 41
 卡斯纳, 鲁道夫 Kassner, R. I 114f.
 卡西尔, E. Cassirer, E. I 86, 408, 440
 卡耶坦 Cajetan II 503
 凯伦伊, 卡尔 Kerényi, K. I 128; II 390f.
 康德 Kant I 14, 16, 36ff., 48ff., 80f., 103f., 163f., 193ff., 248, 276, 346, 348, 382, 452; II 22, 384, 387, 394, 412, 422, 455, 461, 468f., 484, 487, 502, 506
 考夫曼, F. Kaufmann, F. I 266
 柯赫, J. Koch, J. I 438, 441, 490
 柯勒 Koller I 118
 柯勒, W. Koehler, W. I 96
 柯林斯 Collins I 282
 科尔特, A. Körte, A. I 291
 科林伍德, R. G. Collingwood, R. G. I 277, 375ff.; II 6, 395ff.,

408, 418

- 科默雷尔, M. Kommerell, M. I 135f.
 科泽勒克, 赖因哈特 Kosellek, R. I 15; II 390
 克伯纳, R. Koebner, R. I 127
 克尔凯郭尔 Kierkegaard I 101, 132, 134, 137, 259, 349; II 9f.,
 22, 471f., 482f.
 克拉顿尼乌斯 Chladenius I 186f., 301; II 95, 267, 463f.
 克拉夫特, 维克多 Kraft, V. II 459
 克拉格斯, 路德维希 Klages, L. I 433; II 390
 克拉默, 科拉德 Cramer, K. I 66; II 493
 克拉默, 沃尔夫冈 Cramer, W. II 493
 克莱因, J. Klein, J. II 489
 克劳塞, 彼得 Krausser, P. II 464
 克劳斯, W. Krauss, W. I 40
 克里班斯基, R. Klibansky, R. I 490
 克里西普 Chrisipp I 79
 克吕格尔, 格哈德 Krüger, G. I 130, 276, 284, 484; II 406, 412f.
 克罗齐, B. Croce, B. I 86, 376, 474; II 392f., 395f.
 克罗图伊森, B. Groethuysen, B. II 464
 克罗伊策, F. Creuzer, F. I 83f.
 克洛普施托克 Klopstock I 15, 81, 84
 库恩, 赫尔姆特 Kuhn, H. I 88, 120, 285, 324, 327; II 401f., 403,
 472, 494
 库恩, 托马斯 Kuhn, Th. I 288; II 496
 库丘斯, 恩斯特·罗伯特 Curtius, E. R. I 77, 185
 库萨的尼古拉, N. Cusanus, N. I 26, 146, 438ff., 482, 490;
 II 12, 384, 461, 502
 拉伯尔, E. Rabl, E. II 392, 426
 拉柏奥, G. Rabeau, G. I 432
 拉伦茨, K. Larenz, K. II 392, 400
 拉纳, K. Rahner, K. II 390
 莱奥纳多·达·芬奇 Leonardo da Vinci I 11, 98
 莱伯霍尔茨, G. Leibholz, G. II 401
 莱布雷通 Lebreton I 423

- 莱布尼茨 Leibniz I 33, 146, 209, 230, 419f.; II 492, 502
 莱茨冈, 汉斯 Leisegang, H. II 488
 莱多, E. Lledo, E. II 383, 493
 莱辛, G. E. Lessing, G. E. I 53f., 80
 莱辛, 特奥多 Lessing, Th. II 480
 莱因希, 克劳斯 Reich, K. II 493
 赖因哈特, 卡尔 Reinhardt, K. II 489
 兰巴赫, J. J. Rambach, J. J. I 35, 188, 312f.
 兰克, L. Ranke, L. I 202, 206ff., 221, 227f. u. ö.; II 21, 390
 朗德格雷伯, L. Landgrebe, L. II 411
 朗格伯克, 赫尔曼 Langerbeck, H. II 397
 勒维特, 卡尔 Löwith, K. I 212, 214, 365, 433; II 381f., 412f.,
 415, 423, 493
 雷德克, M. Redeker, M. I 198; II 405, 463
 李宾, H. Liebing, H. II 404
 李凯尔特, H. Rickert, H. I 225, 350; II 388
 里茨勒, 库特 Riezler, K. I 108
 里德, 托马斯 Reid, Th. I 30
 里德尔, M. Riedel, M. I 32; II 455, 464
 里尔克 Rilke I 110, 397; II 491
 里可波尼 Riccoboni II 385
 里奇尔, O. Ritschl, O. I 179; II 405f.
 里特, J. Ritter, J. I 15; II 384, 402
 里特纳, 弗里茨 Rittner, F. II 456
 利科尔, 保尔 Ricoeur, P. II 474
 利普斯, H. Lipps, H. I 431, 462
 利特, 特奥多 Litt, Th. I 432; II 390, 423, 491, 498
 龙格 Runge I 93
 卢卡奇, 格奥尔格·冯 Lukács, G. v. I 101, 279
 卢梭 Rousseau I 56, 68, 279, 484; II 22
 鲁伯莱希特·普夫拉奥默 Pflaumer, R. II 493
 路德, 马丁 Luther, M. I 132, 177f., 198f., 237; II 430
 吕伯, H. Lübbe, H. I 250
 吕克 Lücke I 190; II 404, 462

- 罗宾逊, J. M. Robinson, J. M. II 410
 罗厄, G. Rohr, G. II 413
 罗森茨韦格, F. Rosenzweig, F. I 93
 罗森克兰茨, K. Rosenkranz, K. I 65
 罗斯, H. Rose, H. I 400
 罗特哈克, 埃里希 Rothacker, E. I 69, 238, 307; II 378, 386, 389,
 398
 罗西, P. Rossi, P. I 21
 洛夫, H. Loof, H. I 81
 洛伦兹, P. Lorenzen, P. II 459f., 462
 洛曼, 约翰纳斯 Lohmann, J. I 407, 418, 437
 洛斯, 恩里希 Loos, E. I 29
 马恩克, D. Mahnke, D. I 146
 马尔库塞, H. Marcuse, H. I 232; II 466
 马尔罗, 安德烈 Malraux, A. I 93
 马赫, 恩斯特 Mach, E. I 71
 马基雅维里 Machiavelli II 415
 马克·奥勒留 Mark Aurel I 30
 马克思, 卡尔 Marx, K. I 279; II 466, 483
 马克思主义 Marxismus I 337, 327
 马莱麦 Mallarmé II 474
 马勒伯朗士 Malebranche I 146
 马鲁斯(莫尔) Morus I 35
 马罗, H. J. Marrou, H. J. II 408
 马苏尔, 格哈德 Masur, G. I 207
 迈耶, G. F. Meier, G. F. I 277; II 463
 麦蒙尼德, M. Maimonides, M. II 421
 毛泽东 Mao-Tse-Tung II 466
 梅兰希顿 Melanchthon I 180, 324f.
 梅纳尔, P. Mesnard, P. I 80
 梅纳克, F. Meinecke, F. II 390, 411
 门策尔, P. Menzer, P. I 37, 48
 米开朗琪罗 Michelangelo II 482
 米勒, 马克斯 Müller, M. I 488

- 米施,格奥尔格 Misch, G. I 222, 239, 242; II 388, 464
 缪勒,库尔特 Müller, C. I 81
 莫里哀 Molière I 360
 莫里茨,卡尔-菲利普 Moritz, K. Ph. I 81f., 101
 莫洛维茨, G. Mollowitz, G. I 98
 穆勒,约翰·斯图加特 Mill, J. St. I 9, 12, 14; II 451
 穆西尔, R. Musil, R. II 490
 纳托普,保罗 Natorp, P. I 73, 224, 247, 459; II 482f.
 奈策尔,海因茨 Neitzel, H. I 363
 尼采,弗里德里希 Nietzsche I 21, 69, 73, 130, 165, 247, 262, 267,
 307, 309f., 421; II 11, 381f., 414, 421, 481ff.,
 491, 500
 牛顿 Newton, I. II 487
 牛津学派 Oxfordschule I 376; II 397
 诺瓦利斯 Novalis II 463
 欧尔缪勒, W. Oelmüller, W. I 86
 欧勒, K. Oehler, K. II 421
 帕策尔, H. Patzer, H. I 343
 帕茨, H. Patsch, H. II 464
 帕茨, W. Paatz, W. I 141
 帕勒松,路易吉 Pareyson, L. I 66
 帕里 Parry I 165
 帕斯卡 Pascal I 35
 佩尔曼, Ch. Perelman, Ch. II 467
 培根, F. Bacon, F. I 13, 185, 354f., 457
 品达 Pindar I 151; II 486
 普鲁塔克 Plutarch I 78; II 413
 虔信教派 Pietismus I 32f., 313f.
 乔治,斯忒芬 George, St. I 69; II 390, 481, 501
 青年黑格尔派(黑格尔左派) Junghegelianer I 250, 349; II 504
 屈内,沃尔夫冈 Künne, W. II 493
 荣格,恩斯特 Jünger, E. II 416
 萨尔马修斯 Salmasius I 30
 萨林, E. Salin, E. II 481

- 萨维尼 Savigny I 190, 332
- 塞兰, 保尔 Celan, P. II 508
- 桑梯奈洛, G. Santinello, G. I 482
- 沙德瓦尔特, W. Schadewaldt, W. I 135, 390
- 沙尔施米特, I. Schaarschmidt, I. 17
- 沙夫茨伯里 Shaftesbury I 16, 29f.
- 沙斯勒, M. Schasler, M. I 65
- 莎士比亚 Shakespeare I 62; II 379, 482, 501
- 舍勒, 马克斯 Scheler, M. I 96, 134, 237, 287, 316, 448, 453ff.;
II 482
- 舍勒尔, W. Scherer, W. I 12
- 舍内, 沃尔夫冈 Schöne, W. I 140
- 施拉德, 胡伯特 Schrade, H. I 145
- 施莱尔马赫 Schleiermacher I 63, 69, 75, 171ff., 182ff., 188ff. u.
ö., 283u. ö., 296ff., 347; II 14f., 19, 393, 404ff.,
462ff., 472, 474, 494, 497
- 施莱格尔, F. Schlegel, F. I 64f., 82, 85, 93, 111, 199f., 295, 367,
400; II 463
- 施密特, 卡尔 Schmitt, C. II 379f.
- 施密特-柯瓦切克, S. W. Schmied-Kowarzik, S. W. II 457
- 施奈德, H. Schneider, H. I 93
- 施泰格, E. Staiger, E. I 134, 271
- 施泰格, L. Steiger, L. II 406
- 施泰因塔尔, H. Steintal, H. I 190, 197, 410; II 15, 464
- 施特格米勒, W. Stegmüller, W. I 271
- 施特鲁克斯, J. Stroux, J. I 291
- 石里克, M. Schlick, M. II 3f.
- 叔本华, A. Schopenhauer, A. I 65, 84, 464
- 舒尔茨, 瓦尔特 Schulz, W. II 489
- 舒勒, 阿尔弗雷德 Schuler, A. II 390
- 舒普 Schupp, F. II 390
- 塞夫特, Chr. Senft, Chr. II 405
- 塞梅勒 Semler I 180, 188; II 404
- 斯鲍锡普 Speusipp I 434ff.

- 斯宾格勒, 奥斯瓦尔德 Spengler, O. II 480
 斯宾诺莎 Spinoza I 184f., 189, 275, 277; II 385, 415, 421, 464
 斯多噶 Stoa I 423, 437, 486; II 414
 斯内尔, B. Snell, B. I 294
 斯帕古, R. K. Sprague, R. K. II 421
 斯潘格, E. Spranger, E. II 464
 斯皮格尔伯格, H. Spiegelberg, H. II 411
 斯塔克尔, 古恩特 Stachel, G. II 457
 斯坦策尔, J. Stenzel, J. I 434, 477, 485
 斯特劳, E. Strauß, E. I 96
 斯特劳, 列奥 Strauss, L. I 29, 275, 300, 324; II 401, 414f., 501
 斯威夫特 Swift II 489
 苏格拉底 Sokrates I 26, 320u. ö., 368ff., 468; II 23, 420, 422,
 486, 497f., 501f.
 索尔格 Solger I 79, 83
 索福克勒斯 Sophokles II 482, 489, 501
 塔西佗 Tacitus I 293
 泰戈尔 Tagore, R. II 482
 泰米斯修斯 Themistius I 357, 421
 特勒尔奇, 恩斯特 Troeltsch, E. I 241; II 389, 410, 481
 特雷德, J. H. Trede, J. H. II 493
 特里尔, J. Trier, J. I 109
 特滕斯 Tetens I 28, 36
 梯鲍特, A. F. J. Thibaut, A. F. J. II 463
 图玛金, 安娜 Tumarkin I 120
 托尔斯泰 Tolstoi I 377
 托马斯·阿奎那 Thomas V. Aquinas I 28, 426ff., 491; II 461, 491
 托马斯·曼 Mann, Th. II 480
 托马修斯, Chr. Thomasius, Chr. I 276
 托内里 Tonelli II 384
 托庇茨, E. Topitsch, E. II 459
 陀思妥耶夫斯基 Dostojewskij II 482
 瓦蒂莫, G. Vattimo, G. II 464, 493
 瓦尔亨斯, A. de Waelhens, A. de I 258

- 瓦尔希 Walch I 183, 276, 282
 瓦格纳, Chr. Wagner, Chr. I 427
 瓦格纳, 弗里茨 Wagner, F. II 389
 瓦格纳, H. Wagner, H. II 411, 480
 瓦赫, J. Wach, J. I 186; II 463
 瓦莱利, 保罗 Valéry, P. I 98ff.
 瓦兰里奥·维拉 Verra, V. II 493
 瓦特松-弗朗克, M.-B. Watson-Franke, M.-B. II 9
 瓦特松, L. C. Watson, L. C. II 9
 威莱克-伐伦 Wellek-Warren II 474
 威斯海默, J. C. Weinsheimer, J. C. II 4
 韦伯, 马克斯 Weber, M. II 378, 388f., 458m, 468, 481
 韦德勒, W. Weidlé, W. I 92
 韦尔夫林 Wölflin II 398
 维尔, 赖纳 Wiehl, R. II 456, 473, 493
 维柯 Vico I 24ff., 226, 281, 379; II 467, 498
 维拉莫维茨 Wilamowitz I 342
 维兰德, 沃尔夫冈 Wieland, W. II 493
 维特根斯坦, L. Wittgenstein, L. II 4f., 456, 507
 维特拉姆, 莱茵哈特 Wittram, R. II 390
 维亚克尔, 弗兰茨 Wieacker, F. I 25, 332, 335; II 390, 392, 456
 伪丢尼修 Pseudodionys I 79, 482
 委拉斯开兹, D. Velasquez, D. I 154
 魏茨泽克, C. F. v. Weizsäcker, C. F. v. II 397
 魏茨泽克, V. v. Weizsäcker, V. v. I 255; II 10
 魏舍德尔, W. Weischedel, W. I 141
 温克尔曼 Winckelmann I 77f., 84, 204, 291
 文德尔班, W. Windelband, W. II 388, 396
 沃尔措根, C. Wolzogen, C. I 253
 沃尔夫, Chr. Wolff, Chr. I 80, 183; II 404
 沃尔夫, F. A. Wolf, F. A. I 182; II 463
 沃尔特斯 Wolters II 481
 乌利希·冯·斯特拉斯堡 Ulrich v. Straßburg I 482
 西伯姆, 托马斯 Seebohm, Th. II 11, 457

- 西默尔, 乔治 Simmel, G. I 69, 228, 247
- 西塞罗 Cicero I 29
- 希尔德布兰特 Hildebrandt II 501
- 希尔施, D. Hirsch, D. I 188
- 希罗多德 Herodot I 148; II 413
- 希普, L. Siep, L. I 18
- 希特勒, A. Hitler, A. II 490
- 席勒, F. Schiller, F. I 56, 61, 63, 69, 81ff., 397; II 456
- 谢林 Schelling I 64, 83, 93, 200, 464, 469; II 376
- 辛恩, D. Sinn, D. I 254f.
- 辛格, S. Singer, S. II 501
- 辛克莱 Sinclair II 385
- 欣里希斯, C. Hinrichs, C. I 205, 213
- 新柏拉图主义 Neuplatonismus I 79, 145, 205, 427f., 438, 487f.;
II 383, 384f., 386
- 新康德主义 Neukantianismus I 65f., 225, 250, 258, 381; II 388,
399, 422, 479ff., 505f.
- 休谟, D. Hume, D. I 9, 30, 281, 364f.; II 461
- 修昔底德 Thukydides I 237
- 许茨, 阿尔弗雷德 Schütz, A. I 255
- 亚里山大的菲洛 Philo v. Alex. II 383
- 亚里士多德 Aristoteles I 27, 45f., 88, 95f., 107, 116, 121, 128f.,
134f., 141, 210, 285, 317ff., 356f., 370f., 373, 382,
431, 435f., 449f., 458, 466, 472f.; II 12f., 22, 381,
385, 401f., 415, 418f., 422ff., 455, 459, 461, 467,
469, 473, 478, 484ff., 499f., 503, 506
- 雅可比 Jacobi I 346, 471
- 雅姆, C. Jamme, C. I 93
- 雅斯贝斯, 卡尔 Jaspers, K. I 284, 307; II 458, 464, 492
- 尧斯, H. R. Jauss, H. R. I 53, 125; II 7, 13f., 457, 475
- 耶格, 维尔纳 Jaeger, W. I 25, 291; II 484, 491
- 伊默曼, K. Immermann, K. I 94, 278
- 伊索克拉底 Isokrates I 23
- 伊泽尔, W. Iser, W. I 100

- 英达尔 Imdahl, M. II 17
 英吉希, 卡尔 Engisch, K. I 335
 英加登, R. Ingarden, R. I 124, 166; II 18
 尤斯蒂, C. Justi, C. I 154
 于克斯科尔, 冯 Uexkuell, J. v. I 455
 约尔克伯爵 York, Graf I 238, 255ff.; II 386, 389, 410
 约翰福音教派 Johannesevangelium I 423ff.
 约金姆, H. H. Joachim, H. H. II 401ff.
 约拿斯 Jonas II 463
 云格尔, F. G. Jünger, F. G. II 112
 泽贝格, 埃里希 Seeberg I 377
 泽德尔迈尔, H. Sedlmayr, H. I 98, 101, 126; II 377
 詹姆士, W. James, W. I 250
 芝诺 Zenon I 468
 智者派 Sophistik I 23, 25, 276, 350ff., 357, 396, 410u. ö.; II 415
 祖尔策 Sulzer I 54; II 385

人名索引(德—汉)

- Adorno, Th. W. 阿多尔诺, Th. W. I 53, 279; II 452, 472, 474,
493
- Aischylos 埃斯库罗斯 I 134, 355, 357, 362; II 477
- D, Alambert 达兰贝尔 I 28
- Algarotti 阿尔加洛蒂 I 80
- Anaxagoras 安那克萨哥拉 I 357
- Anaximander 阿那克西曼德 I 128f.
- Anz, H. 安茨, H. II 11
- Apel, K.-O 阿佩尔, K.-O I 271, 452; II 454, 470, 501
- Aristoteles 亚里士多德 I 27, 45f., 88, 95f., 107, 116, 121, 128f.,
134f., 141, 210, 285, 317ff., 356f., 370f., 373, 382, 431, 435f.,
449f., 458, 466, 472f.; II 12f., 22, 381, 385, 401f., 415, 418f.,
422ff., 455, 459, 461, 467, 469, 473, 478, 484ff., 499f., 503,
506
- Assmann, A. u. J. 阿斯曼, A. u. J. II 402
- Ast, F. 阿斯特, F. I 182, 189, 193f., 297; II 58f., 463
- Augustin 奥古斯丁 I 21, 177, 297, 424ff., 487; II 491, 502
- Avenarius, R. 阿芬那留斯, R. I 250
- Baader, F. 巴德尔, F. I 126
- Bach, J. S. 巴赫, J. S. II 477
- Bachofen, J. J. 巴霍芬, J. J. I 15; II 390
- Bacon, F. 培根, F. I 13, 185, 354f., 457
- Baemler, A. 波姆纳, 阿尔弗雷德 I 43; II 390
- Barth, K. 巴尔特, 卡尔 I 148; II 391, 403, 481
- Bartuschat, W. 巴图沙特, 沃尔夫冈 II 493
- Bauch, K. 鲍赫, K. I 143

- Baumgarten, A. 鲍姆加登, A. I 36f., 79; II 499, 508
- Baur, F. Ch. 鲍尔, F. Ch. II 405
- Becker, O. 贝克尔, 奥斯卡 I 101f., 247, 260; II 14, 411, 472
- Beethoven 贝多芬 II 482
- Beierwaltes, W. 拜尔瓦尔特, W. I 120
- Benjamin, W. 本亚明, W. II 472
- Benner, D. 贝纳, D. II 457
- Bentley 本特利 I 183
- Bergson 柏格森, 亨利 I 31, 69, 74, 247
- Berenson, B. 贝伦松, 伯恩哈德 I 97
- Bernoulli, J. 贝尔努利, J. I 33
- Bertram, E. 贝尔特拉姆, 恩斯特, II 481
- Berve, H. 贝弗, 赫尔姆特 II 490
- Betti, E. 贝蒂, 艾米利奥 I 264, 315, 331, 333; II 17, 389, 392ff.,
399, 406, 453, 457
- Biser, E. 比塞尔, 欧根 II 457
- Bilfinger, G. B. 比尔芬格尔, G. B. II 404
- Blumenberg, H. 布鲁门伯格, 汉斯 I 487; II 391, 403
- Boeckh, A. 伯克, 奥古斯特 I 190, 197; II 393, 497f.
- Böckmann, P. 伯克曼, 保罗 I 77
- Boehm, G. 伯姆, G. I 139, 377; II 17, 463
- Bollnow, O. F. 博尔诺, O. F. I 126, 197, 223, 230, 267; II 395
- Bormann, C. V. 波曼, C. V. II 471f.
- Bornkamm, G. 博恩卡姆, G. I 199; II 403
- Brentano, F. 布伦坦诺, F. II 500
- Brücker, W. 布吕克, W. II 401f., 486
- Brunner, O. 布鲁纳, 奥托 I 15
- Bruns, J. 布龙, J. I 151
- Buber, M. 布伯, 马丁 II 10
- Bubner, R. 布伯纳, R. I 93; II 493
- Buckle 巴克爾 I 216f.
- Buffier 布菲尔 I 31
- Bultmann, R. 布尔特曼, R. I 267, 336ff.; II 391, 403, 406ff.
- Burckhardt, J. 布尔克哈德, 雅各布 I 214

- Burke, E. 伯克, E. I 277
- Buytendijk, F. J. 比登迪伊克, F. J. I 108
- Cajetan 卡耶坦 II 503
- Cartesianismus 笛卡尔主义 I 30, 242ff., 263
- Cartesius 笛卡尔 I 71f., 242f., 275, 282ff., 420; II 410, 418, 453
- Cassirer, E. 卡西尔, E. I 86, 408, 440
- Castiglione 卡斯蒂廖内 I 29, 41
- Celan, P. 塞兰, 保尔 II 508
- Chladenius 克拉顿尼乌斯 I 186f., 301; II 95, 267, 463f.
- Chrysipp 克里西普 I 79
- Cicero 西塞罗 I 29
- Collingwood, R. G. 科林伍德, R. G. I 277, 375ff.; II 6, 395ff.,
408, 418
- Collins 柯林斯 I 282
- Cramer, K. 克拉默, 科拉德 I 66; II 493
- Cramer, W. 克拉默, 沃尔夫冈 II 493
- Creuzer, F. 克罗伊策, F. I 83f.
- Croce, B. 克罗齐, B. I 86, 376, 474; II 392f., 395f.
- Curtius, E. R. 库丘斯, 恩斯特·罗伯特 I 77, 185
- Cusanus, N. 库萨的尼古拉, N. I 26, 146, 438ff., 482, 490; II 12,
384, 461, 502
- Davidson, D. 戴维森, D. I 300
- Demokrit 德谟克利特 II 487
- Derrida, J. 德里达, J. II 4, 7, 11, 13u. ö., 382
- Descartes, R. S. Cartesius 笛卡尔
- Diem, H. 蒂姆, H. II 406
- Dilthey, W. 狄尔泰, W. I 12f., 66ff., 156, 170, 177ff., 200, 202,
215, 222ff., 246ff.; II 8, 15, 387f., 395f., 405, 412, 416, 425f.,
428, 435, 445, 463f., 474, 481, 492, 494
- Dörrie, H. 德里, H. I 362
- Dostojewskij 陀思妥耶夫斯基 II 482
- Droysen, J. G. 德罗伊森, J. G. I 12, 202, 216ff. u. ö., 391;

- II 387, 395
 Dubos 迪波斯 I 80
 Duhem, P. 杜恒,皮埃尔 I 11, 224

 Ebbinghaus, H. 埃宾豪斯, H. I 229; II 493
 Ebeling, G. 埃贝林,格哈德 I 177f., 180, 336; II 391, 408, 410, 457
 Ebert, Th. 艾伯特,特奥 II 493
 Meister Eckhart 埃克哈特大师 II 461, 482, 502
 Eggebrecht, H. H. 埃格布莱希特, H. H. II 385
 Einstein, A. 爱因斯坦, A. II 480
 Engberg-Pederson, T. 恩格伯格-佩德逊 I 327
 Eleatismus 爱利亚学派 I 416, 468
 Engisch, K. 英吉希,卡尔 I 335
 Ernesti 埃内斯蒂 I 180, 188
 Ernst, P. 恩斯特,保尔 II 480
 Esser, J. 埃塞尔,约瑟夫 II 392, 400, 457

 Faber, K.-G. 费伯, K.-G. I 289; II 390
 Fénelon 费内伦 I 33
 Feuerbach, L. 费尔巴哈, L. I 148, 349
 Fichte, J. G. 费希特, J. G. I 65, 69, 87, 102, 199, 230, 246, 346, 397; II 12, 422, 461, 463
 Fink, E. 芬克, E. I 89, 131, 252
 Finkeldei, J. 芬克尔戴,约阿希姆 I 376
 Flacius, M. 弗兰西斯, M. I 276; II 463
 Fleury 弗勒里 I 33
 Forsthoff, E. 福斯特霍夫, E. I 332
 Frank, E. 弗兰克,埃里希 I 276
 Frank, M. 弗兰克, M. I 190; II 404, 464
 Franz, H. 弗朗茨 II 410
 Freud, S. 弗洛伊德, S. II 483
 Frey, D. 弗赖, D. I 141, 157
 Freyer, H. 弗雷耶,汉斯 II 398

- Friedemann 弗里德曼 II 501
 Friedlaender, P. 弗里德伦德尔, P. II 483, 486, 501
 Fuchs, E. 富克斯, 恩斯特 I 336; II 391, 408f., 457
 Fulda, F. 福尔达, 弗里德里希 II 493
- Gadamer-Lekebusch, K. 加达默尔-莱克布施, 凯特 II 494
 Gaiser, K. 盖塞尔, K. II 413
 Galilei 伽利略 II 487, 496
 Gauthier, Th. 戈捷, Th. I 321
 Gehlen, A. 格伦, A. I 284, 448; II 416
 Geldsetzer, L. 盖尔德塞策, 卢茨 II 463
 Gentile 金蒂尔 II 392
 George, St. 乔治, 斯忒芬 I 69; II 390, 481, 501
 Georgiades, T. 格奥加德斯, T. I 97; II 18
 Gethmann-Siefert, A. 格特曼-西弗特, A. I 64
 Goethe 歌德 I 67f., 76, 81ff., 99, 167, 204f., 463; II 489, 491
 Gogarten, F. 戈加滕, F. II 10, 406
 Gogh, V. v. 凡·高 II 482
 Goldmann, L. 哥德曼, 卢奇 II 477
 Görres 格雷斯 II 390
 Götze, A. 格策, A. I 104
 Gottsched 哥特舍德 I 37
 Grabmann, M. 格拉伯曼, M. I 482
 Gracian, B. 格拉西安, 巴尔塔扎 I 40ff.
 Grimm, H. 格里姆, 赫尔曼 I 68
 Groethuysen, B. 克罗图伊森, B. II 464
 Gründer, K.-F. 格鲁德, K.-F. I 457
 Guardini, R. 瓜尔迪尼, R. I 376, 492
 Gundert, H. 古德特, 赫尔曼 II 420
 Gundorf, F. 贡多尔夫, 弗里德里希 I 68, 305; II 481
 Gutzkow, K. 古茨科, K. I 66
- Habermas, J. 哈贝马斯, 约尔根 I 284, 350; II 4, 21, 452, 454,
 457, 465f., 467, 470f., 493, 498

- Haering, Th. 黑林, Th. I 232
- Halevy 哈列维 II 421
- Halpern 哈尔帕 II 463
- Hamann, R. 哈曼, 理查德 I 94f., 134
- Harder, R. 哈德尔, 理查德 II 383f.
- Harnack, A. v. 哈纳克, A. v. II 406
- Harth, D. 哈特, D. II 457, 459
- Hartmann, N. 哈特曼, 尼克拉 I 46, 382; II 482f.
- Haug, W. 豪格, W. I 82
- Hebbel, F. 黑贝尔, F. I 134, 136
- Heer, Fr. 黑尔, 弗里德里希 I 41, 155
- Hegel 黑格尔 I 16ff., 45, 54ff., 64ff., 69, 84ff., 103f., 171, 172ff., 202u. ö., 209ff., 215u. ö., 231ff., 238, 256ff., 291, 322, 346ff., 359ff., 377, 395, 417, 467ff.; II 8, 12, 385, 389, 395, 397, 407, 423, 447, 453, 455f., 460f., 464, 470, 472f., 477, 482ff., 491f., 500, 502ff., 505f., 508
- Heidegger, M. 海德格尔, 马丁 I 74, 102, 105ff., 109, 129, 156, 247, 258ff., 267ff., 270ff., 298, 360, 433, 459f.; II 8f., 15f., 22, 381f., 388f., 391, 399, 406ff., 422, 464, 483f., 500, 504f.
- Heinze, R. 海因茨, 理查德 II 483
- Heisenberg, W. 海森堡, 维纳 II 458
- Hellingrath 海林格拉斯 II 385
- Helmholtz, H. 赫尔姆霍茨, H. I 11f., 47, 90
- Henkel, A. 阿图尔·亨克尔 II 489
- Henrich, D. 亨利希·迪特尔 I 100; II 411, 493
- Heraklit 赫拉克利特 I 409; II 497
- Herder 赫尔德 I 14, 32, 84, 198, 204ff., 291f., 406, 442; II 490
- Herodot 希罗多德 I 148; II 413
- Hesiod 赫西俄德 I 148
- Hesse, H. 黑塞, 赫尔曼 II 480
- Hetzer, Th. 黑策, 特奥多尔 I 140
- Hildebrandt 希尔德布兰特 II 501
- Hinrichs, C. 欣里希斯, C. I 205, 213
- Hirschen, D. 希尔施, D. I 188

- Hitler, A. 希特勒, A. II 490
 Hofer, W. 霍法, W. II 390
 Hofmann, H. 霍夫曼, H. I 146
 Hofmann, W. 霍夫曼, W. I 337; II 405
 Hölderlin, F. 荷尔德林, F. I 93, 149, 474; II 10, 385, 486, 491, 506
 Holl, K. 霍尔, K. I 178
 Homer 荷马 I 78, 148, 279
 Höngswald, R. 赫尼希斯瓦尔德, 理查德 I 73, 408; II 480
 Horaz 贺拉斯 I 151
 Horkheimer, M. 霍克海默尔, M. I 279; II 493
 Hotho 霍托 I 64, 70
 Hruschka, J. 胡斯卡, 约金姆 II 457
 Huizinga 赫伊津哈 I 109
 Humboldt, W. v. 洪堡, W. v. I 16, 204, 206, 217, 347f., 406, 419, 442ff., II 393, 481
 Hume, D. 休谟, D. I 9, 30, 281, 364f.; II 461
 Husserl, E. 胡塞尔, E. I 71f., 156, 229f., 246ff., 307, 353, 451f.; II 12, 15f., 386, 388, 411, 422, 481, 483, 488, 491, 506
 Hutcheson 哈奇森 I 30

 Imdahl, M. 英达尔 II 17
 Immermann, K. 伊默曼, K. I 94, 278
 Ingarden, R. 英加登, R. I 124, 166; II 18
 Iser, W. 伊泽尔, W. I 100
 Isokrates 伊索克拉底 I 23

 Jacobi 雅可比 I 346, 471
 Jaeger, W. 耶格, 维尔纳 I 25, 291; II 484, 491
 James, W. 詹姆士, W. I 250
 Jamme, C. 雅姆, C. I 93
 Jaspers, K. 雅斯贝斯, 卡尔 I 284, 307; II 458, 464, 492
 Jauss, H. R. 尧斯, H. R. I 53, 125; II 7, 13f., 457, 475
 Joachim, H. H. 约金姆, H. H. II 401ff.

- Johannes Damascenus 大马士革的约翰 I 145
 Johannesevangelium 约翰福音教派 I 423ff.
 Jonas 约拿斯 II 463
 Jünger, E. 荣格,恩斯特 II 416
 Jünger, F. G. 云格尔, F. G. I 112
 Junghegelianer 青年黑格尔派(黑格尔左派) I 250, 349; II 504
 Justi, C. 尤斯蒂, C. I 154
- Kahler, E. v. 卡勒,埃里希·冯 II 481
 Kallen, G. 卡伦, G. I 146
 Kallimachos 卡里马可斯 I 293
 Kamlah, W. 卡姆拉, W. I 155; II 459f.
 Kant 康德 I 14, 16, 36ff., 48ff., 80f., 103f., 163f., 197ff., 248,
 276, 346, 348, 382, 452; II 22, 384, 387, 394, 412, 422, 455,
 461, 468f., 484, 487, 502, 506
 Kapp, E. 卡普,恩斯特 I 371; II 397
 Kassner, R. 卡斯纳,鲁道夫 I 114f.
 Kaufmann, F. 考夫曼, F. I 266
 Kerényi, K. 凯伦伊,卡尔 I 128; II 390f.
 Kierkegaard 克尔凯郭尔 I 101, 132, 134, 137, 259, 349; II 9f.,
 22, 471f., 482f.
 Kimmerle, H. 基默尔,海因茨 I 190; II 15, 404, 462f., 464, 475,
 493
 Klages, L. 克拉格斯,路德维希 I 433; II 390
 Klein, J. 克莱因 II 489
 Kljubansky, R. 克里班斯基, R. I 490
 Klopstock 克洛普施托克 I 15, 81, 84
 Koch, J. 柯赫, J. I 438, 441, 490
 Koebner, R. 克伯纳, R. 127
 Koehler, W. 柯勒, W. I 96
 Koller 柯勒 I 118
 Kommerell, M. 科默雷尔, M. I 135f.
 Körte, A. 科尔特, A. I 291
 Kosellek, R. 科泽勒克,赖因哈特 I 15; II 390

- Kraft, V. 克拉夫特,维克多 II 459
- Krauss, W. 克劳斯,W. I 40
- Krausser, P. 克劳塞,彼得 II 464
- Krüger, G. 克吕格尔,格哈德 I 130, 276, 284, 484; II 406, 412f.
- Kuhn, H. 库恩,赫尔姆特 I 88, 120, 285, 324, 327; II 401f., 403, 472, 494
- Kuhn, Th. 库恩,托马斯 I 288; II 496
- Künne, W. 屈内,沃尔夫冈 II 493
- Landgrebe, L. 朗德格雷伯,L. II 411
- Langerbeck, H. 朗格伯克,赫尔曼 II 397
- Larenz, K. 拉伦茨,K. II 392, 400
- Lebreton 莱布雷通 I 423
- Leibholz, G. 莱伯霍尔茨,G. II 401
- Leibniz 莱布尼茨 I 33, 146, 209, 230, 419f.; II 492, 502
- Leisegang, H. 莱茨冈,汉斯 II 488
- Leonardo da Vinci 莱奥纳多·达·芬奇
- Lessing, G. E. 莱辛,G.E. I 53f., 80
- Lessing, Th. 莱辛,特奥多 II 480
- Liebing, H. 李宾 II 404
- Lipps, H. 利普斯,H. I 431, 462
- Litt, Th. 利特,特奥多 I 432; II 390, 423, 491, 498
- Lledo, E. 莱多,E. II 383, 493
- Lohmann, J. 洛曼,约翰纳斯 I 407, 418, 437
- Loof, H. 洛夫,H. I 81
- Loos, E. 洛斯,恩里希 I 29
- Lorenzen, P. 洛伦兹,P. II 459f., 462
- Löwith, K. 勒维特,卡尔 I 212, 214, 365, 433; II 381f., 412f., 415, 423, 493
- Lübbe, H. 吕伯,H. I 250
- Lücke 吕克 I 190; II 404, 462
- Lukács, G. v. 卢卡奇,格奥尔格·冯 I 101, 279
- Luther, M. 路德,马丁 I 132, 177ff., 198f., 237; II 430

- Mach, E. 马赫,恩斯特 I 71
 Machiavelli 马基雅维里 II 415
 Mahnke, D. 马恩克, D. I 146
 Maimonides, M. 麦蒙尼德, M. II 421
 Malebranche 马勒伯朗士 I 146
 Mallarmé 马莱麦 II 474
 Malraux, A. 马尔罗,安德烈 I 93
 Mann, Th. 托马斯·曼 II 480
 Mao-Tse-Tung 毛泽东 II 466
 Marcuse, H. 马尔库塞, H. I 232; II 466
 Mark Aurel 马克·奥勒留 I 30
 Marrou, H. J. 马罗, H. J. II 408
 Marx, K. 马克思, 卡尔 I 279; II 466, 483
 Marxismus 马克思主义 I 337, 327
 Masur, G. 马苏尔, 格哈德 I 207
 Meier, G. F. 迈耶, G. F. I 277; II 463
 Meinecke, F. 梅纳克, F. II 390, 411
 Melancthon 梅兰希顿 I 180, 324f.
 Menzer, P. 门策尔, P. I 37, 48
 Mesnard, P. 梅纳尔 I 80
 Michelangelo 米开朗琪罗 II 482
 Mill, J. St. 穆勒, 约翰·斯图加特 I 9, 12, 14; II 451
 Misch, G. 米施, 格奥尔格 I 222, 239, 242; II 388, 464
 Molière 莫里哀 I 360
 Mollowitz, G. 莫洛维茨, G. I 98
 Moritz, K. Ph. 莫里茨, 卡尔-菲利普 I 81f., 101
 Morus 马鲁斯(莫尔) I 35
 Müller, C. 缪勒, 库尔特 I 81
 Müller, M. 米勒, 马克斯 I 488
 Musil, R. 穆西尔 II 490
 Natorp, P. 纳托普, 保罗 I 73, 224, 247, 459; II 482f.
 Neitzel, H. 奈策尔, 海因茨 I 363
 Neukantianismus 新康德主义 I 65f., 225, 250, 258, 381; II 388,
 399, 422, 479ff., 505f.

- Neuplatonismus 新柏拉图主义 I 79, 145, 205, 427f., 438, 487f.;
II 383, 384f., 386
- Newton, I. 牛顿, I. II 487
- Nietzsche 尼采, 弗里德里希 I 21, 69, 73, 130, 165, 247, 262, 267,
307, 309f., 421; II 11, 381f., 414, 421, 481ff., 491, 500
- Novalis 诺瓦利士 II 463
- Odebrecht, R. 奥德布莱希特, R. I 55, 98; II 463
- Oehler, K. 欧勒, K. II 421
- Oelmüller, W. 欧尔缪勒, W. I 86
- Oetinger, F. Chr. 厄廷格尔, F. Chr. I 32ff., 489; II 386, 404
- Olbrecht-Tyteca 奥尔布莱希特-梯特卡 II 467
- Osenberg 奥森伯格 II 490
- Ott 奥特 II 391, 407f.
- Otto, W. F. 奥托, 瓦尔特 I 128; II 390f., 398
- Oxfordschule 牛津学派 I 376; II 397
- Paatz, W. 帕茨, W. I 141
- Panofsky, E. 巴诺夫斯基, E. II 375
- Pareyson, L. 帕勒松, 路易吉 I 66
- Parmenides 巴门尼德 I 128f., 465
- Parry 帕里 I 165
- Pascal 帕斯卡 I 35
- Patsch, H. 帕茨, H. II 464
- Patzner, H. 帕策尔, H. I 343
- Perelman, Ch. 佩尔曼, Ch. II 467
- Pflaumer, R. 鲁伯莱希特·普夫拉默 II 493
- Phidias 菲迪亚斯 II 477, 482
- Philo v. Alex. 亚历山大的菲洛 II 383
- Pietismus 虔信教派 I 32f., 313f.
- Pindar 品达 I 151; II 486
- Plato 柏拉图 I 23, 27, 100, 117f., 128f., 131, 150, 210, 276,
279, 320, 350f., 368ff., 381, 396, 409ff., 426f., 433f., 461f.,
482, 484; II 12, 22, 379, 397, 402, 413, 415, 420, 422f., 455f.,

- 461, 482, 484ff., 500ff., 506ff.
- Platonismus 柏拉图主义 II 7, 12, 16, 456, 478, 503
- Plotin 柏罗丁 II 383, 482, 502
- Plutarch 普鲁塔克 I 78; II 413
- Polanyi, M. 波拉尼 II 505
- Pollmann, L. 波尔曼,列奥 II 457
- Popper, K. R. 波普尔,卡尔 I 359; II 4, 452
- Portmann, A. 波尔特曼,阿道夫 I 113
- Port-Royal 波尔-罗亚尔 I 24
- Pseudodionys 伪丢尼修 I 79, 482
-
- Rabeau, G. 拉柏奥,G. I 432
- Rabl, E. 拉伯尔,E. II 392, 426
- Rahner, K. 拉纳,K. II 390
- Rambach, J. J. 兰巴赫,J. J. I 35, 188, 312f.
- Ranke, L. 兰克,L. I 202, 206ff., 221, 227f. u. 8.; II 21, 390
- Redeker, M. 雷德克,M. I 198; II 405, 463
- Reich, K. 莱因希,克劳斯 II 493
- Reid, Th. 里德,托马斯 I 30
- Reinhardt, K. 赖因哈特,卡尔 II 489
- Riccoboni 里可波尼 II 385
- Rickert, H. 李凯尔特,H. I 225, 350; II 388
- Ricoeur, P. 利科尔,保尔 II 474
- Riedel, M. 里德尔,M. I 32; II 455, 464
- Riezler, K. 里茨勒,库特 I 108
- Rilke 里尔克 I 110, 397; II 491
- Ritschl, O. 里奇尔,O. I 179; II 405f.
- Ritter, J. 里特,J. I 15; II 384, 402
- Rittner, F. 里特纳,弗里茨 II 456
- Robinson, J. M. 罗宾逊,J.M. II 410
- Rohr, G. 罗厄,G. II 413
- Rose, H. 罗斯,H. I 400
- Rosenkranz, K. 罗森克兰茨,K. I 65
- Rosenzweig, F. 罗森茨韦格,F. I 93

- Rossi, P. 罗西, P. I 21
- Rothacker, E. 罗特哈克, 埃里希 I 69, 238, 307; II 378, 386, 389, 398
- Rousseau 卢梭 I 56, 68, 279, 484; II 22
- Runge 龙格 I 93
- Salin, E. 萨林, E. II 481
- Salmasius 萨尔马修斯 I 30
- Santinello, G. 桑梯奈洛, G. I 482
- Savingny 萨维尼 I 190, 332
- Schaarschmidt, I. 沙尔施米特, I. I 7
- Schadewaldt, W. 沙德瓦尔特, W. I 135, 390
- Schasler, M. 沙斯勒, M. I 65
- Scheler, M. 舍勒, 马克斯 I 96, 134, 237, 287, 316, 448, 453ff.; II 482
- Schelling 谢林 I 64, 83, 93, 200, 464, 469; II 376
- Scherer, W. 舍勒尔, W. I 12
- Schiller, F. 席勒, F. I 56, 61, 63, 69, 81ff., 397; II 456
- Schlegel, F. 施莱格尔, F. I 64f., 82, 85, 93, 111, 199f., 295, 367, 400; II 463
- Schleiermacher 施莱尔马赫 I 63, 69, 75, 171ff., 182ff., 188ff. u. ö., 283u. ö., 296ff., 347; II 14f., 19, 393, 404ff., 462ff., 472, 474, 494, 497
- Schlick, M. 石里克, M. II 3f.
- Schmied-Kowarzik, S. W. 施密特-柯瓦切克, S. W. II 457
- Schmitt, C. 施密特, 卡尔 II 379f.
- Schneider, H. 施耐德, H. I 93
- Schöne, W. 舍内, 沃尔夫冈 I 140
- Schopenhauer, A. 叔本华, A. I 65, 84, 464
- Schrade, H. 施拉德, 胡贝特 I 145
- Schuler, A. 舒勒, 阿尔弗雷德 II 390
- Schulz, W. 舒尔茨, 瓦尔特 II 489
- Schupp, F. 舒普, F. II 390
- Schütz, A. 许茨, 阿尔弗雷德 I 255

- Sedlmayr, H. 泽德尔迈尔, H. I 98, 101, 126; II 377
- Seeberg 泽贝格, 埃里希 I 377
- Seebohm, Th. 西伯姆, 托马斯 II 11, 457
- Semler 塞梅勒 I 180, 188; II 404
- Senft, Chr. 塞夫特, Chr. II 405
- Shaftesbury 沙夫茨伯里 I 16, 29f.
- Shakespeare 莎士比亚 I 62; II 379, 482, 501
- Siep, L. 希普, L. I 18
- Simmel, G. 西默尔, 乔治 I 69, 228, 247
- Sinclair 辛克莱 II 385
- Singer, S. 辛格, S. II 501
- Sinn, D. 辛恩, D. I 254f.
- Snell, B. 斯内尔, B. I 294
- Sokrates 苏格拉底 I 26, 320u. ö., 368ff., 468; II 23, 420, 422, 486, 497f., 501f.
- Solger 索尔格 I 79, 83
- Sophistik 智者派 I 23, 25, 276, 350ff., 357, 396, 410u. ö.; II 415
- Sophokles 索福克勒斯 II 482, 489, 501
- Spengler, O. 斯宾格勒, 奥斯瓦尔德 II 480
- Speusipp 斯鲍锡普 I 434ff.
- Spiegelberg, H. 斯皮格尔伯格, H. II 411
- Spinoza 斯宾诺莎 I 184f., 189, 275, 277; II 385, 415, 421, 464
- Sprague, R. K. 斯帕古, R. K. II 421
- Spranger, E. 斯潘格, E. 464
- Stachel, G. 斯塔克尔, 古恩特 II 457
- Staiger, E. 施泰格, E. I 134, 271
- Stegmüller, W. 施特格米勒, W. I 271
- Steiger, L. 施泰格, L. II 406
- Steinthal, H. 施泰因塔尔, H. I 190, 197, 410; II 15, 464
- Stenzel, J. 斯坦策尔, J. I 434, 477, 485
- Stoa 斯多噶 I 423, 437, 486; II 414
- Strauß, E. 斯特劳斯, E. I 96
- Strauss, L. 斯特劳斯, 列奥 I 29, 275, 300, 324; II 401, 414f., 501
- Stroux, J. 施特鲁克斯, J. I 291

- Sulzer 祖尔策 I 54; II 385
 Swift 斯威夫特 II 489
- Tacitus 塔西佗 I 293
 Tagore, R. 泰戈尔 II 482
 Tetens 特滕斯 I 28, 36
 Themistius 泰米斯修斯 I 357, 421
 Thibaut, A. F. J. 梯鲍特, A. F. J. II 463
 Thomas v. Aquinas 托马斯·阿奎那 I 28, 426ff., 491; II 461, 491
 Thomasius, Chr. 托马修斯, Chr. I 276
 Thukydides 修昔底德 I 237
 Tieck, L. 蒂克, L. I 66
 Tolstoi 托尔斯泰 I 377
 Tonelli 托内里 II 384
 Topitsch, E. 托庇茨, E. II 459
 Trede, J. H. 特雷德, J. H. II 493
 Trier, J. 特里尔, J. I 109
 Troeltsch, E. 特勒尔奇, 恩斯特 I 241; II 389, 410, 481
 Tumarkin 图玛金, 安娜 I 120
- Uexkuell, J. v. 于克斯科尔, 冯 I 455
 Ulrich, v. Straßburg 乌利希·冯·斯特拉斯堡 I 482
- Valéry, P. 瓦莱利, 保罗 I 98ff.
 Vasoli, C. 范苏里, C. I 22
 Vattimo, G. 瓦蒂莫, G. II 464, 493
 Velasquez, D. 委拉斯开兹, D. I 154
 Verri, V. 瓦兰里奥·维拉 II 493
 Vico 维柯 I 24ff., 226, 281, 379; II 467, 498
 Vischer, Fr. Th. 菲舍, Fr. Th. I 85f.
 Volhard, E. 伏尔哈德, E. I 86
 Volkman-Schluck, K. - H. 福尔克曼-施鲁克, K. - H. I 438, 489,
 491
 Vossler, K. 弗斯勒, K. I 474

- Vossler, O. 福斯勒, O. I 267
 Vries, H. 福里斯, H. II 390
 Vries, J. de 福里斯, J. de II 390f.
- Wach, J. 瓦赫, J. I 186; II 463
 Wagner, F. 瓦格纳, 弗里茨 II 389
 Wagner, H. 瓦格纳, H. II 411, 480
 Waelhens, A. de 瓦尔亨斯, A. de I 258
 Wagner, Chr. 瓦格纳, Chr. I 427
 Walch 瓦尔希 I 183, 276, 282
 Watson, L. C. 瓦特松, L. C. II 9
 Watson-Franke, M.-B. 瓦特松-弗朗克, M.-B. II 9
 Weber, M. 韦伯, 马克斯 II 378, 388f., 458m, 468, 481
 Weidlé, W. 韦德勒, W. I 92
 Weinsheimer, J. C. 威斯海默, J. C. II 4
 Weischedel, W. 魏舍德尔, W. I 141
 Weizsäcker, C. F. v. 魏茨泽克, C. F. v. II 397
 Weizsäcker, V. v. 魏茨泽克, V. v. I 255; II 10
 Wellek-Warren 威莱克-伐伦 II 474
 Whitehead 怀特海 II 456
 Wieacker, F. 维亚克尔, 弗兰茨 I 25, 332, 335; II 390, 392, 456
 Wiehl, R. 维尔, 赖纳 II 456, 473, 493
 Wieland, W. 维兰德, 沃尔夫冈 II 493
 Wilamowitz 维拉莫维茨 I 342
 Winkelmann 温克尔曼 I 77f., 84, 204, 291
 Windelband, W. 文德尔班, W. II 388, 396
 Wittgenstein, L. 维特根斯坦, L. II 4f., 456, 507
 Wittram, R. 维特拉姆, 莱茵哈特 II 390
 Wolf, F. A. 沃尔夫, F. A. I 182; II 463
 Wolff, Chr. 沃尔夫, Chr. I 80, 183; II 404
 Wölfflin 韦尔夫林 II 398
 Wolters 沃尔特斯 II 481
 Wolzogen, C. 沃尔措根, C. I 253

Yorck, Graf 约尔克伯爵 I 238, 255ff. ; II 386, 389, 410

Zaccaria, G. 察卡里阿, G. II 400

Zenon 芝诺 I 468

所引经典文献出处

亚里士多德:

《后分析篇》*Analytica Posteriora*

B19 IS. 421; B19, 99bff. IS. 356; B19, 99b 35ff. II S. 149; B19, 100a 3ff. II S. 200, 229

《论灵魂》*De anima*

425a 14ff. I S. 27; 425a 25 I S. 96; 431b 21 I S. 462

《尼各马可伦理学》*Ethica Nicomachea*

A1 I S. 116; A4 I S. 317; A7 I S. 303; A1, 1094a 1ff. II S. 316; A1 1094a 27 II S. 318; A1, 1095a 3ff. II S. 326; A4, 1096b 20 II S. 275; A7, 1098b 2ff. II S. 325; A13, 1102a 28ff. II S. 315; B5, 1106b 6 I S. 486; E10, 1134b 27ff. II S. 401; E10, 1134b 27ff. II S. 401; E10 1134b 32-33 II S. 401; 14 I S. 323; Z4, 1140a 19 II S. 160; Z5, 1140b 13 I S. 327; Z8 I S. 323; Z81141b 15 I S. 327; Z9 1141b 33 I S. 27, 321; II S. 162, 433, 485; Z91142a25ff. I S. 327; Z9, 1142a 30 I S. 321; II S. 162; Z10, 1142b 33 I S. 327; Z11 I S. 328; II S. 308; Z13, 1144a 23ff. I S. 329; H1, 1145a15 I S. 328; K6, 1176b 33 I S. 107; K10 I S. 285; K10, 1179b 24f. II S. 317; K10, 1180a 14f. II S. 317

《欧德漠斯伦理学》*Ethica Eudemica*

B1 I S. 116; 62, 1246b 36 I S. 321

《大伦理学》*Magna Moralia*

A33, 1194bff. I S. 324

《解释篇》*De interpretatione*

II S. 93, 293; 4, 16b 31ff. II S. 74

《形而上学》*Metaphysik*

A1 I S. 458; A1, 980b 23-25 I S. 466Γ1 II S. 78; Γ1, 1004b 25 I S. 373; E1 II S. 291, 303; K7 II S. 303; Λ7 I S. 129; M4,

1078a 3-6 I S. 482; M 4, 1078b 25ff. I S. 370

《政治学》*Politik*

A2, 1253a 9ff. I S. 435, 449; II S. 146; H1, 1337a14ff. II S. 308;
H3, 1337b 39 I S. 107

《诗学》*Poetik*

4, 1448b 10f. I S. 119; 4, 1448b 16 I S. 119; 9, 1451b 6 I S.
120; 13, 1453a 29 I S. 134; 22, 1459a 8 I S. 435; 23, 1459a 20
II S. 287

《物理学》*Physik*

Γ6, 206a, 20 I S. 128f.; Δ4, 211b, 14ff. I S. 437

《修辞学》*Rhetorik*

A2, 1355b II S. 274; A2, 1356a 26 II S. 308; B13, 1389b 32 I S.
135

《论感觉》*De sensu*

473a 3 I S. 466

《论辩篇》*Topik*

A11 I S. 435; A18, 108b 7-31 I S. 435

赫拉克利特: 见《前苏格拉底残篇》VS 12 B 54 I S. 179

柏拉图:

《申辩篇》*Apologie*

22d I S. 320

《第7封信》VII. *Brief*

II S. 507; 341c I S. 396; 342ff. I S. 411; 434a 7 II S. 255; 343cd
I S. 350; 344b I S. 382; 344c I S. 396

《卡尔米德篇》*Charmides*

169a I S. 210

《克拉底鲁篇》*Crazylos*

384d I S. 410; 385 I S. 413; 387c I S. 413; 388c I S. 410;
429bc I S. 414; 430a I S. 414; 430d 5 I S. 415; 432aff. I S.
413; 436e I S. 413; 438d-439b I S. 411

《伊庇诺米篇》*Epinomis*

975c II S. 93, 294, 295; 991e I S. 179

《高尔吉亚篇》*Gorgias*

II S. 305; 456a II S. 235

《大希庇阿斯篇》*Hippias I*

293c I S. 150

《伊安篇》*Ion*

534e II S. 93

《美诺篇》*Menon*

80dff. I S. 351

《巴门尼德篇》*Parmenides*

131b I S. 128f.

《斐多篇》*Phaidon*

II S. 498; 72 I S. 462; 73ff. I S. 119; 96 I S. 357; 99e I S. 433; II S. 73

《斐德罗篇》*Phaidros*

I S. 131; II S. 305, 308, 317; 245c II S. 383; 250d 7 I S. 485; 262c I S. 281; 264c I S. 287; 268aff. I S. 307; 269b I S. 306; 272a6 I S. 307; 275 I S. 396; 280b I S. 307

《普罗塔哥拉斯篇》*Protagoras*

314a II S. 225; 314ab II S. 43; 335ff. I S. 368

《菲利布斯篇》*Philebos*

II S. 307; 50b I S. 117; 51d I S. 486; 64e5 I S. 484

《政治家篇》*Politikos*

260d II S. 92; 294ff. I S. 324; 305e II S. 86

《法律篇》*Nomoi*

907d II S. 93

《智者篇》*Sophistes*

II S. 486; 263e I S. 411, 426; 264a I S. 411

《理想国》*Staat*

508d I S. 487; 601c I S. 100; 617e4 II S. 82

《会饮篇》*Symposion*

175d II S. 501; 204a1 I S. 490; 210d I S. 482

《蒂迈欧篇》*Timaios*

II S. 86

塞克斯都·恩披里可：

见《反数学家》第8卷 Adv. math. VIII, 275 I S. 423

斯多噶：

《早期斯多噶学派著作残篇》第2编 StVfr. II 24, 36, 36, ζ IS. 486;
168, 11pass. I S. 179

译 后 记

当我把本书下卷最后一页清样校对完毕,这几年因紧张劳动而疲惫不堪的精神总算暂时得到某种松弛。正如我在本书上卷译者序中所说,本书的翻译是从1986年开始的,时至今日已整整八年之久。尽管在这段时期内,我有一部分时间是为我的论著《斯宾诺莎哲学研究》进行最后的修改和统稿工作,但不可否认我仍把大部分精力和时间投入此书的翻译。我每日清晨伏案耕耘,直至夕阳西下而辍,日继一日,年复一年,其间的酸辣苦涩一时难以尽言。

从某一个意义上说,我花这样长的时间只从事一部著作的翻译工作,似乎有些得不偿失。我的一些亲朋好友也曾经以此指责我说,我本可以利用这几年经常出国与德国哲学家进行直接联系和学术交流的好时机写出一部关于诠释学甚而当代德国哲学的专著。尽管这种批评有一定道理,特别是在当前我国只重论著不重翻译的学术评定倾向下,但我仍要争辩说,需知西方哲学发展至今日,其内容之广泛和其意义之深奥,实非我们仅以几年时间写出的一部学术专著所能涵盖的。与其写一部阐述自己尚未成熟看法的专著,还不如译介一部有影响的经典著作对我国读者来说更为重要一些。正是这样一种看法使我对这几年的辛苦劳作没有感到可惜。扪心自问,反而有一种自慰。如果我国年轻的读者能被这本书引导去踏实研究一下当代西方哲学,译者这几年的苦心就算没有白费了。

诠释学对于我国今天的一些读者来说可能还不算陌生,但

不管怎样,这只是最近十年内的事。在70年代末我们通过一些东德和日本的哲学译文接触到这一名词,但对其内容却是完全不了解的。只是到了80年代,由于当时所谓存在主义热,一些个别的学者开始对当代西方这一哲学倾向赋予了注意,特别是在1986年《哲学译丛》以“德国哲学解释学”为题出了一份专辑,在一定程度上推动了国内的诠释学研究。在此期间,我国哲学界组织了两次关于诠释学的专题研讨会。一次是1987年在深圳召开的首届诠释学学术讨论会,这次讨论会我们邀请了德国哲学史家盖尔德赛策教授作了题为“什么是诠释学”的学术报告;与会的中外哲学家就诠释学的历史、主要观点以及自然科学和人文科学的区别作了广泛的讨论。一次是1991年在成都召开的第二届诠释学学术讨论会,与会30多名哲学研究学者就海德格尔、加达默尔、哈贝马斯、利科尔和德里达的思想进行了深入的讨论。这些活动无疑都促进了我国的诠释学研究,以致诠释学在我国今天已成为一个拥有越来越多研究者的专门研究领域。当然,我们也不可否认,诠释学在我国仍是一个研究不足的新领域,有关这方面的一些重要哲学著作尚未完全翻译过来。相对于国外(不仅欧洲,而且美国)已经将诠释学主要观点普遍应用于哲学、美学、法学、历史学、语言学、文学批评和宗教各个人文科学领域而言,我们还只是起步,还有待于我国年轻一代哲学工作者今后的努力。

为了便于我国读者理解本书所阐发的诠释学观点,下面我再就几个主要概念的翻译作些说明和解释。

Hermeneutik,相应的英文词是 hermeneutics。此字在我国目前已有好几种译名,如“解释学”、“诠释学”、“释义学”、“阐释学”等。我本人采用了“诠释学”这一译名。我之所以选用“诠释学”这一译名是有一番考虑的。首先,Hermeneutik 来源于古老的

希腊文词 ἐρμηνεύειν, 意即传达、翻译、解释和阐明的技术。Hermeneutik是从词根 Hermes引申而来, Hermes本是神的一位信使的名字,其使命一方面是传达神的指令,将神的指令翻译成人类间的语言,另一方面是解释神的指令,把神的指令的意义阐明出来。因此 Hermeneutik 最基本的含义就是通过翻译和解释把一种意义关系从一个陌生的世界转换到我们自己熟悉的世界。我们知道,柏拉图在其《伊庇诺米篇》里就曾经讲到过 Hermeneutik, 他把它视为一种与占卜术同属一类的技艺,其目的是用来阐发神的旨意,具有传谕旨意和要求服从的双重功能。同样,在亚里士多德的《工具论》中也有一篇很著名的逻辑论文,就是 Peri hermeneias, 我们一般译为“解释篇”。Hermēneus(诠释)就是以对被表述东西本来含义的理解为前提,从而把被表述东西的本来意蕴阐发出来,因而理解和解释就构成诠释的两个不可分离的组成因素。近代和现代诠释学家之所以采用 Hermeneutik 这个古老的希腊字作为这一学科名称,我想主要是为了尽量传达出古代的遗风,特别是古代人的思想倾向和思维方式。在我国古代文化里比较接近这一概念的词是“诠释”。早在唐代,诠释就被用来指一种“详细解释、阐明事理”的学问。唐颜师古“策贤良问一”中就有“厥意如何,停问诠释”,元稹“解秋十首”中也有“此意何由诠”。因此我在上述几种中译名中选用了“诠释学”这一比较古雅而意蕴似乎又深厚的译名。当然,我也并不是说这一译名就完全正确,因为中国的传统文化和西方的传统文化毕竟还有差别。

不过,这里我要着重说明的是我为什么不采用目前国内大多使用的“解释学”这一译名(当然港台仍用“诠释学”)。在德文里关于解释的词有好几个,如 Interpretation, Explanation, Explikation, Erklärung 和 Auslegung, 其中 Interpretation, Explanation 和 Exp-

likation 显然是从拉丁文而来,英语里也有相应的词: interpretation, explanation 和 explication。从语言学史上看, Interpretation 可能是最接近 hermeneus 的翻译。我们知道,亚里士多德那篇“Peri hermeneias”,后来译成拉丁文就是“De interpretatione”。按照德国语文学家的观点, Interpretation 至少应该有两个基本涵义,这两个涵义可以用德文自身形成的字来表示,即 Erklärung 和 Auslegung。Erklärung 偏重于从原则或整体上进行说明性的描述性的解释,我们可以译为“说明”; Auslegung 偏重于从事物本身出发进行阐发性的揭示性的解释,我们可以译为“阐释”。因此 Interpretation 既有从原则或整体上进行的说明性的外在解释的含义,又有从事物本身揭示出来的阐发性的内在解释的含义。但是,随着近代自然科学的形成和发展, Interpretation 原有的那种从对象本身揭示出来的阐发性的解释含义似乎被淹没在外在的说明性的描述性的解释里面,以致在英语里, interpretation 似乎主要指那种按照某种说明模式进行描述性的因果性的解释,这就成为近现代自然科学通行的解释方法。按照这种方法,所谓解释就是将某一事件或某一过程隶属于或包摄于某个一般法则之下从而作出因果性的说明。这种自然科学的说明方法或解释观念影响相当大,几乎被认为是一切人类科学(包括人文科学)惟一有效的科学方法论。近代诠释学的产生正是对于这种试图统治一切科学的自然科学方法论的反抗。在近现代诠释学家看来, Interpretation 偏重于 Erklärung,乃是近代自然科学发展的产物,而人文科学应当面对自然科学的挑战争取自己与之不同的独立的方法论,因而他们强调了 Interpretation 原本就含有的 Auslegung 的含义,即从事物自身进行揭示性的和阐发性的解释。Auslegung 即 legen aus(展示出来),即把事物自身具有的意蕴释放出来。海德格尔关于这一点讲得最清楚。他在《存在与时间》一书

中曾以“Verstehen und Auslegung”(理解和解释)一节来讲述何谓理解和何谓解释。按他的看法,理解作为此在的存在方式,就是此在“向着可能性筹划它的存在”,理解的筹划活动具有造就自身(sich auszubilden)的特有可能性,而解释(Auslegung)就是指“理解的这种造就自身的活动”,因此“解释并不是把某种‘意义’抛掷到赤裸裸的现成东西上,也不是给它贴上某种价值标签,而是随世内照面的东西本身一起就一直已有某种在世界理解中展开出来的因缘关系,解释无非就是把这种因缘关系释放出来(herausgelegt)而已”(见《存在与时间》,德文版,第148—150页)。这种解释观念显然与自然科学的说明模式不同,它表现了当代人文科学诠释学方法的基本特征。正是鉴于“解释”一词通常带有自然科学说明模式的含义,我认为选用“诠释学”来翻译Hermeneutik就更能表明自然科学的说明方法和人文科学的理解方法、也即科学论和诠释学的对峙,即使我们像达格劳·弗莱施达尔(D. Føllesdal)、冯·赖特(G. H. v. Wright)、罗蒂(R. Rorty)、阿佩尔(Otto Apel)和伯恩斯坦(R. J. Bernstein)等那样主张综合的倾向,即尝试在这两个领域或两种方法之间进行沟通,但也应以它们之间的区别为前提。

Bildung,我暂译为“教化”。这是一个很难翻译的德文字,《真理与方法》的两种英译本均未将此字译成英文,只是在括号里加了culture以指文化。Bildung在德文里不仅指一般所谓文化,如英文的culture,更重要和更本质的是指一种内在的精神造就或陶冶,比较接近于英文中的cultivation或cultivated。加达默尔在本书第一部分里把它定义为“人类发展自己的天赋和能力的特有方式”(上卷,第12页)。从语源学上说,Bildung这个德文词来源于拉丁词formatio,formatio是从forma(形式、形象)衍生而来。这里有一个古老的哲学史背景。我们知道,柏拉图曾提出

eidos 这一概念, eidos 来源于动词 idein, idein 的意思是“看”, 因此 eidos 即指“所看的东西”, 所看的东西一般指相型, 按照柏拉图, 这种相型不是感觉的对象, 而是思维的对象, 它是永恒不变的存在, 而不是变灭无常的现象。因此柏拉图认为在我们这个倏忽即逝的现象世界之外, 还存在一个永恒不变的相型世界, 相型世界是现象世界的原型, 反之现象世界是相型世界的摹本。后来亚里士多德针对柏拉图这种原型和摹本的区分提出形式和质料的区分, 他所谓的“质料”(matter)是一种无规定的东西, 而“形式”就是给予质料以规定性的东西。他有时用可能性和现实性来区分质料和形式, 也就是说, 形式乃是使可能性的质料成为现实性的东西。他曾把形式定义为“事物的是其所是及其自身的本质”(《形而上学》, 1032b1)。后来中世纪神学家和哲学家按照亚里士多德这种形式和质料的观点, 认为上帝心灵中具有各种事物的形式(form), 他们称之为原型(archetype)、范型(paradigm)或模式(pattern), 上帝正是凭借这些原型、范型或模式创造了万事万物。按照中世纪神学解释, 人是按照上帝的形象创造的, 人在自己的灵魂里都带有上帝的形象, 并且必须在自身中去继续造就这种形象, 以致在中世纪的哲学家看来, 人类认识的获得和德性的培养就在于把形式纳入自身中。现今英语里所谓信息、知识一词 information 就是这种观点的产物, 所谓 information, 就是把 form(形式)纳入(in)自身。

Bildung 来源于 Bilden(形成), 所谓形成(Bilden)就是按照 Bild(图像、形象)而造就。Bild 既有 Vorbild(范本、模本), 又有 Nachbild(摹本, 抄本), 因此 Bildung 就是指按照 Vorbild 进行摹写(Nachbilden), 意即按照人性的理想范本加以铸造。Bildung 一词在 18 世纪末和 19 世纪初的德国思想家中相当流行。赫尔德曾经从根本上把人类教育规定为“达到人性的崇高教化”(Empor-

bildung zur Humanität)。按照黑格尔的解释,人之为人的显著特征就在于脱离直接性和本能性,而人之所以能脱离直接性和本能性,乃在于他的本质具有精神性的理性方面,因此人需要教化,人类教化的本质就是使自己成为一个普遍的精神存在,教化从而就作为个体向普遍性提升的一种内在的精神活动。德国哲学家很重视这一概念的内涵。黑格尔说,哲学正是“在教化中获得了其存在的前提条件”(《哲学纲要》,第41节)。狄尔泰自豪地说:“只有从德国才能产生那种可取代充满偏见而独断的经验主义的真正的经验方法,穆勒就是由于缺乏历史性的教化而成为独断的”(《狄尔泰全集》,第5卷,第LXXIV页)。加达默尔更发挥说:“我们可以补充说,精神科学也是随着教化一起产生的,因为精神的存在是与教化观念本质上联系在一起”(本书上卷,第14页)。

如果我们把德国思想家关于 Bildung 的论述与我国古代的“文化”概念加以比较,那是很有意思的。在我国古代,“文化”一词并不是像现代汉语词典所说的那样,指 Culture 的译名,泛指人类社会的一切物质财富和精神财富,而是指一种内在的精神教化或文治。所谓文,按《说文解字》注:“错画也,像交文”,即一种象形的东西,其所像物乃事物的理或道,因而《论语集注》曰:“道之显者谓之文,盖礼乐制度之谓。”所谓化,《说文解字》注:“教行也”,《增韵》曰:“凡以道业诲人谓之教,躬行于上风动于下谓之化”。《老子》曰:“以德化民曰化”,《荀子注》:“化,迁善也”。文和化连在一起就自然指教化或文治,故《刘向说苑》曰:“凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛。”《王融曲水诗序》曰:“设神理以景俗,敷文化以柔远。”《文选》曰:“文化内辑,武功外悠。”由此可见,文化一词在我国古代系指相对于武力制服的一种按照道或德进行自我造就的内在精神陶冶,也即指教化,而这一意

蕴与德文词 *Bildung* 非常相近。中国哲学的“道”、“德”或“理”作为第一原则很类似德国哲学的 *Urbild*(原型)、*Vorbild*(范本),因此我采用“教化”一词来翻译 *Bildung*,更可把人文科学相对于自然科学而特有的那种价值取向和精神意蕴表现出来。

Vorhanden,“现成在手”,*Zuhanden*,“使用上手”。这本是海德格尔提出的两个重要哲学概念,加达默尔在此书中也多次使用这对概念来阐发他的哲学诠释学观点。从词义说,*Vorhanden* 即 *Vor-handen*,放在手前面的,*Zuhanden* 即 *Zu-handen*,来到手边的或为了什么变为在手的。按照海德格尔的观点,人类认识世界基本上有两种不同的方式,即本体论的方式和现象学的方式。本体论方式是把自然事物看成现成在手的状态(*Vorhandenheit*),反之,现象学方式则把事物看成使用上手的状态(*Zuhandenheit*)。他在《存在与时间》一书中这样写道:“从现象学角度把切近照面的存在者的存在展示出来,这一任务是循着日常在世存在的线索来进行的。日常在世的存在我们也称之为在世界中与世界内的存在者打交道。这种打交道已经分散在形形色色的诸繁忙方式中了。我们已经表明了,最切近的交往方式并非一味地进行知觉性的认识,而是操作着的、使用着的繁忙(*das hantierende, gebrauchende Besorgen*),繁忙有它自己的‘认识’。现象学首先问的就是在这种繁忙中照面的存在者的存在”(《存在与时间》,德文版,第 67 页)。因此按照海德格尔的看法,现象学解释不是对存在者的存在着状态上的属性进行认识,而是通过打交道或操作对存在者的存在结构进行规定。他引证希腊人关于物的观点,“希腊人有一个适当的术语用于物:*πράγματα*,这就是人们在繁忙打交道之际对之有所行事的那种东西。然而希腊人在本体论上却恰恰任这种 *πράγματα* 所特有的‘实用’性质掩蔽不露而把它们‘首先’规定为‘纯粹的物’。我们把这种在繁忙活动中

照面的存在物称为用具(Zeug)”(同上书,第68页)。这样,海德格尔引出了与现成在手的东西(Vorhanden)相对立的使用上手的东西(Zuhanden)。他说:“例如用锤子来锤,并不把这个存在者当成摆在那里的物进行专题把握,这种使用也根本不晓得用具的结构本身。锤不仅有着对于锤子的用具特性的知,而且它还以最恰当不过的方式占有着这一用具。在这种使用着打交道中,繁忙使自己从属于那个对当下的用具起组建作用的‘为了作’(um-zu)。对锤子这物越少瞪目凝视,用它用得越起劲,对它的关系也就变得越原始,它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面,作为用具来照面。锤本身揭示了锤子特有的‘称呼’。我们称用具的这种存在方式为使用上手状态(Zuhandenheit)”(同上书,第69页)。按照海德格尔这里的观点,理解的基本模式不再是那种按规则指导从事物中汲取出它们预先就有的意义,而是与要被理解的用具进行实践的、手工-技术操作的打交道或交往(mit etwas umgehen)。海德格尔认为,只有在这种与事物具体直接的打交道中才能形成全部的意义联系,他由此提出了“实存性的诠释学”(Hermeneutik der Faktizität)。按照海德格尔的看法,自古希腊哲学开始以来的二千多年的形而上学就是以“现成在手的本体论”(Ontologie des Vorhandenen)为基础,从而造成了“存在的遗忘”,他试图通过 Zuhanden 概念“重新唤起对存在问题的意义之理解”。加达默尔在其《真理与方法》里也遵循海德格尔这一思路,他写道:“海德格尔在他早期的研究中就已怀疑亚里士多德的本体论基础,而整个现代哲学,尤其是主体性概念和意识概念以及历史主义的疑难都以这种本体论基础为根据(在《存在与时间》中称之为‘现成在手的本体论’)”(本书下卷,第711页)。不过,加达默尔认为,亚里士多德的哲学似乎是个例外,他不是海德格尔的对立面,而应当是海德格尔哲学意图

的真正保证人。加达默尔通过对亚里士多德善的观念的分析,特别是对亚里士多德所谓 *phronesis*(实践知识)概念的分析,认为亚里士多德“已减轻了我们深入理解诠释学问题的难度”,他写道:“亚里士多德对此能给我们以帮助的任何方面是在这一点上,即我们并不坚持自然、自然性和自然法的神圣性,这种神圣性只不过是历史的一种软弱空洞的批判,相反,我们获得了同历史流传物的更恰当关系,并更好地把握了存在”(本书下卷,第713页)。

在今天自然科学和人文科学的方法论争论中,也就是说,自然科学的考察方式和方法是否可以转用于人类文化领域,或者精神科学和社会科学是否需要一种与自然科学方法根本不同的特殊方法,北欧的冯·赖特(G. H. v. Wright)曾提出两种模型说,即因果性模型和目的论模型。按照冯·赖特的看法,因果性模型即所谓包摄模型(*Subsumtionsmodell*),这是伽利略的传统,它寻求一般性法则,以使单个事件或过程隶属于或包摄于一般法则之中,这是一种因果性的描述性的解释方式;反之,目的论模型即所谓意向性模型(*Intentionalitätsmodell*),这是亚里士多德的传统,它是亚里士多德实践三段论为基础的合目的性的解释方式。冯·赖特认为,包摄模型虽然对于自然科学是很适用的,但在关于人的科学中这种模型是不适用的,他主张人文科学应当采用目的论模型。我认为冯·赖特这两种模型的分析正是从海德格尔的 *Vorhandenheit* 和 *Zuhandenheit* 的区分而来。不过,海德格尔是否赞成人文科学和自然科学这种明显的方法论区分还是一个有待探讨的问题。至少就加达默尔来说,由运用科学方法所提供的确实性不足以保证真理,因为从语言作为一切科学的中介看来,对自然事物进行对象化处置的自然科学知识以及与这种知识相符合的自在存在概念被证明只是一种抽象的结

果,是对存在于我们语言中的原始世界关系的背离,即使我们承认自然科学有助于人类获取自然知识,但不可否认它愈来愈远离人生,甚至愈来愈成为异化于人和统治于人的手段。

Dekonstruktion,这是当代法国哲学家德里达(Jacques Derrida, 1930—)提出的哲学术语,我国哲学界通常译为“解构”。按照我的看法,德里达提出这一词乃是表示一种综合倾向,即把 Konstruktion(建构)和 Destruktion(解构)加以综合,形成 De-konstruktion,因此我改译为“解—建—构”。在我看来,德里达之所以提出这个概念是针对海德格尔的 Destruktion(解构)这一概念。Destruktion 在德文里具有从结构上、本质上进行摧毁、捣毁或毁灭之义。海德格尔在《存在与时间》一开始就提出了一项“解构本体论历史的任务”(Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie),试图利用 Destruktion(解构、解析)来克服西方哲学从古希腊直到尼采为止一直占统治地位的 konstruktive(建构的)形而上学。海德格尔在书中说,这种占统治地位的传统把承袭下来的东西当作是不言自明的,并堵塞了通达原始“源头”的道路,而流传下来的许多范畴和概念一部分本来曾是以真切的方式从这些源头汲取出来的。传统甚至根本使这样的渊源被遗忘了,传统使人们以为甚至无须去了解一下是否有必要回溯到渊源处去,传统把此在的历史性连根拔除,换句话说,这种传统就是以我们上面所分析的 Vorhanden(现成在手)的东西为出发点,因此他批评说:“希腊本体论及其通过形形色色的分流与变种直到今天仍还规定着哲学的概念思维的历史就是下述情况的证明:此在是从‘世界’方面来理解自己本身并且理解一般存在本身,而这样成长起来的本体论沉溺于其中的传统使本体论降低为不言自明之事,降低为只不过有待重新制作一番的材料(黑格尔就是这样)。这种无限的希腊本体论在中世纪变成了固定教

材。这份教材的系统化无非只是把承袭下来的诸构件凑成一座建筑罢了。在教条式地承受希腊对存在的基本看法的限度内,在这个系统的构造中还是出了不少初拙的工作。希腊本体论的本质部分盖上了经院哲学的印记,通过苏阿列兹的形而上学论辩过渡到近代的‘形而上学’和先验哲学,并且还规定着黑格尔《逻辑学》的基调和目标。尽管在这个历史过程中,某些别具一格的存在领域曾映入眼帘并在此后主导着问题的提法(笛卡尔的我思故我在、主体、自我、理性、精神、人格),但这些东西同时却与始终把存在问题耽搁了的情况相适应,没有就它们的存在之为存在及其存在结构被追问过”(《存在与时间》,第 22 页)。为了揭示传统本体论及其存在问题的虚构,海德格尔提出要把僵硬化了的传统加以松动,要把由传统作成的一切遮蔽打破的任务。他说:“我们把这个任务理解为以存在问题为主线而对古代本体论流传下来的内容所进行的解构(Destruktion),将这些内容解构为一些原始经验,而那些最初的、以后又起主导作用的存在规定就是根据这些原始经验而获得的”(同上书,第 22 页)。由此可见,海德格尔所谓解构,就是对传统本体论进行解析或批判。不过他说,他的这一解构不要认为是摆脱本体论传统的消极任务,其实“这种解构工作只是要标明本体论传统的各种积极的可能性”(同上)。但是,海德格尔这一解构任务在德里达看来仍是消极的。例如海德格尔对尼采作为形而上学思想家的批判,在德里达看来,真正把哲学从形而上学的本体论解放出来的正是尼采而不是海德格尔,他认为海德格尔光用 Destruktion 一词还不够,因这词只表示否定,而没有肯定,因此他提出 De-Kon-Struktion,即解—建—构哲学,这种观点在本世纪 60 年代法国兴起的后结构主义思潮中具有重大的影响。

加达默尔在和德里达的争论中,于 1985 年发表了一篇题为

Destruktion und Dekonstruktion(“解构和解—建—构”)的论战性的文章,在此文章中,加达默尔重新解释了海德格尔的解构任务,他说,对至今仍影响当代思维的形而上学概念内容进行解构的任务,乃是海德格尔早年就提出的口号,按照加达默尔的看法,海德格尔所谓把古代本体论流传下来的内容解构为一些原始经验,乃是“对传统的概念语词进行思维性的追溯,追溯至希腊语言,追溯至语词的自然词义和其中可以发现的语言的被隐蔽了的智慧,而这种追溯实际上乃重新唤醒希腊思维及其使我们深受感染的力量”(《加达默尔著作集》,第2卷,第366页)。针对德里达把语言看作书写,言说的语词是业已中断的符号,加达默尔提出了“回到对话和谈话的辩证法道路(der Weg von der Dialektik zurück zum Dialog und Zurück zum Gespräch),他认为生动的对话和谈话“展开了交往和理解的维度,并超越了语言学上的固定的陈述”,从而使意义在相互的理解和交往事件中得以呈现。他说,词语本身只存在于谈话里,而谈话中的语词本身并不是作为单个的语词存在,而是作为讲话事件和回答事件的整体而存在,因此德里达这条认为被失去的语词意义不能在生动的谈话里重新唤醒的解—建—构道路(der Weg der Dekonstruktion)是不能为他所接受的。

至于其他的一些专门译名,我在本书下卷后面所附的译注里已有说明。不过要说明的是,对于像加达默尔(甚至像海德格尔)这样的哲学家,我们往往不能用同一个中文词去翻译他们所用的同一个德文词,也就是说,对于他们所使用的同一个德文词,我们不能在任何语境中都以同样的方式去加以解释。这不仅是因为德文词的意义域有其独特之处,在其他语言中找不到意义域完全相等的对应词,更为重要的原因在于加达默尔本人

特别反对任何僵化的语言,他常常对现行通用的词的固定用法保持敌对态度,认为这种用法限制了人们的真正思考。我的译注除了解释一些专门术语外,还包括了两个内容:一个是介绍一些哲学史的背景知识,另一个是补充或摘录一些重要哲学家如康德和黑格尔有关的观点和论述。我们知道,加达默尔这部书最初是对他的学生进行讲课的讲稿,因此该书是以它的读者已具有某些有关的哲学史知识和熟悉古典哲学家的著作作为前提的,这当然在一定程度上给我国读者带来困难。为了便于我国读者了解这方面的情况,我在译注里作了一些知识性的补充。当然,鉴于我本人知识有限和修养不足,可能还有不少问题,这些译注只能作参考之用。

现在谈一下本书翻译所据的版本。《真理与方法》德文版至今已出了5版,除1960年初版外,尚有1965年、1972年、1975年的修改版以及1986年著作集版。其中1975年第4版为标准版,一卷本,共553页(约中文60万字),除《真理与方法》正文外,还包括附注、论文“诠释学与历史主义”和第3版后记。1986年著作集版(即第5版)在原有的第4版基础上大大扩充,成为两卷本,第1卷为《真理与方法》正文,第2卷收集《真理与方法》前后有关论文31篇。这两卷共1027页,约中文120万字。本中译本主要是按第4版篇幅翻译,但译文全部根据第5版加以校对,并增补了三篇重要论文:“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”(1985)、“诠释学”(1974)和“汉斯-格奥尔格·加达默尔自述”(1973)。我认为这些论文,特别是“在现象学和辩证法之间”、“加达默尔自述”和“第3版后记”,对于理解《真理与方法》一书可以起到预备性的导读作用。在翻译过程中我们也参考了1989年出版的新英译本(Truth and Method, translated by J. Weinsheimer and D. G. Marshall, Crossroad, New York),新英译本

对 1975 年旧英译本作了不少修正。

当本书上卷译文付印时,上海大学文学院夏镇平先生来信说他已在几年前就将《真理与方法》第 3 部分以及附录中一些论文译出,现在锁在箱子里成为死稿。夏君在研究生学习期间默默无闻埋头译作,我早有所闻,为了不辜负他的辛勤劳动,我在本书下卷中用了他的三篇译文,即“在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试”、“诠释学与历史主义”和“第 3 版后记”,并且还参考了他的其他一些译文,当然全书最后的统校整理工作仍是由我负责的。在翻译此书的过程中我得益最多的是德国杜塞尔多夫大学哲学系 Lutz Geldsetzer 教授,他不仅帮我翻译了原书中所有的希腊文和拉丁文,而且对加达默尔一些原文难点的翻译给予了通俗的解释。另外,南京大学哲学系张继武和倪梁康先生、商务印书馆张伯幼先生也均对本书的翻译给予了不少的帮助,在此我一并表示衷心的感谢。最后上海译文出版社的刘建荣和赵月瑟同志为本书的编辑、出版做了不少辛苦而又默默无闻的工作,谨向她们表示真诚的谢意。

洪汉鼎

1993 年 11 月北京