

余玥，龙腾

悬荡于自然科学和精神科学之间？

——阿斯特诠释学思想述评¹

摘要：阿斯特被后世公认为德国早期诠释学的一个重要代表人物，然而对其思想的具体定位却有分歧。伽达默尔将阿斯特诠释学思想置入古典语文诠释学区间的判断，固然在一定程度上捕捉到阿斯特思想中的一个有机生物学原型，通过该原型，诠释活动背后有一个普遍的人性精神在运作，而该人性精神又必然会遭到福柯对主体性的经典批评。然而，另一方面，阿斯特的诠释学依然体现出极强的精神科学特征，它致力于对精神生活的整体性基础展开探寻。然而，伽达默尔对阿斯特有一条更为基本的批评：阿斯特对希腊典范的过度推崇和对历史必然性的不当前设，使得他的诠释学依然是一种语文诠释学，而与伽达默尔所推崇的、基于视域融合的有限诠释学截然不同。不过，通过梳理阿斯特的教化观念，我们可以找到一条被伽达默尔所忽视的抗辩路径，它展示出阿斯特和伽达默尔在根本上的一些思想亲缘性，也有助于让阿斯特思想彻底免于福柯对主体性的批评。

Zusammenfassung: Ast gilt weithin als ein bedeutender Philosoph der frühen deutschen Hermeneutik, doch die konkreten Bewertungen seines Denkens bleiben uneinheitlich. Gadamer verortet Ast in der Tradition der klassischen philologischen Hermeneutik. Diese Sichtweise erkennt einerseits zutreffend in Ast ein organisches Modell, in dem die hermeneutische Tätigkeit im universalen Geist der Menschlichkeit verankert ist – ein Ansatz, der unvermeidlich Foucaults Kritik an der Subjektivität ausgesetzt wäre. Andererseits offenbare Asts Hermeneutik spezifische Züge der

1 本文为国家社科基金重大项目“德国早期诠释学关键文本翻译与研究”（项目号：19ZDA268）的阶段性成果。



Geisteswissenschaft, die auf die Erschließung der ganzheitlichen Grundlagen unseres geistigen Lebens abzielen. Ein weiterer grundlegender Kritikpunkt Gadamer betrifft jedoch Asts übermäßige Verehrung des griechischen Paradigmas sowie seine Annahme einer geschichtlichen Notwendigkeit, welche seinen Ansatz auf eine philologische Hermeneutik beschränken und damit in scharfem Kontrast zu Gadamer eigener endlicher Hermeneutik stehen, die in der „Horizontverschmelzung“ gründet. Eine nähere Untersuchung von Asts Bildungsbegriff weist jedoch auf eine Argumentationslinie hin, die Gadamer übersehen hat. Dies legt nicht nur fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen Ast und Gadamer offen, sondern ermöglicht es zugleich, Asts Denken Foucaults Kritik an der Subjektivität zu entziehen.

Abstract: Ast is widely regarded as a significant philosopher in early German hermeneutics, yet scholarly assessments of his thinking remain divided. Gadamer situates Ast within the tradition of classical philological hermeneutics, a view that on the one hand rightly identifies in Ast an organic prototype whereby interpretive activity is grounded in a universal human spirit—one that would inevitably be exposed to Foucault’s critique of subjectivity. On the other hand, Ast’s hermeneutics reveals distinct traits of the human sciences (Geistwissenschaft), aiming at the exploration of the holistic foundations of our spiritual life. Gadamer’s another fundamental criticism, however, concerns Ast’s excessive veneration of the Greek paradigm and his presupposition of historical necessity, which confine his approach to philological hermeneutics in sharp contrast to Gadamer’s own finite hermeneutics grounded in the fusion of horizons. Yet a closer examination of Ast’s notion of education (Bildung) suggests a line of argument overlooked by Gadamer. This not only discloses certain fundamental affinities between Ast and Gadamer but also enables Ast’s thought to elude Foucault’s critique of subjectivity.

Keywords: 诠释学, 教化, 阿斯特, 主体性批判

德国语文学家和诠释学家阿斯特 (D. Friedrich Ast) 通过两本小册子展示了其诠释学思想的精要:《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》(1805) 和《语法、诠释学及批判的基础》(1808)。这两份作品可被视为早期诠释学的经典著作, 它们行文通畅明晓, 并且一眼看去, 作品的内核似乎非常清楚, 以至于围绕它们所进行的研究一直寥寥无几。然而, 事实却是, 为了说明这种看似简单著作的经典地位, 说明其可质疑之处及其能够经受质疑的理论要点, 就必须超出眼下流行的一般常识, 做出更多的工作。为此, 本文要做的事情不是对阿斯特诠释学要点进行归纳和总结, 也不是按照逐段甚或逐句意义解释的方式, 逐渐梳理出一条进入这些著作的路径。本文要做的反而首先是将这些著作置入非常复杂的争论之中, 并且由此逼问这些著作——连同它的时代语境及哲学效应——究竟蕴含着什么样的可能力量, 不管这些力量在今日被看作是积极的或者消极的。

在我看来, 如果阿斯特著作在今天仍是值得再诠释的, 那么它们就必须响应这些逼问。而由于很多人对于这些早期文本的常识性处理态度, 这种响应机会恰是它们需要得到却未必得到的。这种冷落的原因之一在于, 相比于其他同时代那些经历丰富的大人物来说, 阿斯特略显平淡的生平并不能给他的著作增加太多的谈资。事实上, 作为一个典型的默默耕耘的学者, 阿斯特几乎不处于任何时代重大论争的中心, 这也使得直接从这些论争进入对阿斯特著作处境及影响的研究难以做到——它们与他的生平一样自带一种冷清的书斋气氛。因此, 如果要评估其人其书的处境及影响, 就需要将之纳入更大范围的思想运动中, 比如将之纳入围绕 19 世纪语文学, 自然科学和精神 (人文) 科学的那些争执中, 而不是直接着眼于对他的点名赞同或批评。这也是我在下文中不得不采用的策略。希望这个预先说明也有助于读者理解, 为什么阿斯特诠释学在下文中常以随时插入的方式, 而非以集中讨论的方式出现。

一、阿斯特的诠释学与古典语文学

阿斯特出生于 1778 年 12 月, 于 1841 年 12 月去世。在他就读哥达文理高级中学其间, 就已经表现出对古代语言和历史的兴趣。1798



年，阿斯特进入耶拿大学进行语文学，哲学，神学和美学学习。这一时期正是耶拿大学历史上最为辉煌的时期，歌德担任大学监护人，费希特，席勒，谢林和诸多早期浪漫主义者如施莱格尔等在此从教，在众多名师中，阿斯特受谢林的影响较深。在此期间，阿斯特的学业重点从最初的神学逐步转向语文学和哲学，并于1802年获得哲学博士学位，随即开始了他在耶拿大学三年的讲师生涯。作为同期讲师黑格尔的同事，阿斯特主要教授美学和哲学史。1805年，阿斯特应召成为了兰茨胡特大学古典文献学教授，后随学校于1826年一起迁往慕尼黑，并于同年成为慕尼黑科学院成员，在那里一直待到去世。

阿斯特一生中的主要著述包括《美学手册》（1805），《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》（1805），《美学概论》（1807），《语法、诠释学及批判的基础》（1808），《哲学基础》（1809），《哲学史概论》（1807及1825两版），《普遍历史纲要》（1808及1810两版）等，这些书籍在他的时代曾广为流传。在兰茨胡特大学任教期间，他曾参与编撰《科学与艺术杂志》，并与神学家塞勒（J. M. Sailer）和法学家萨维尼等人有所交集。作为语文学家，阿斯特的工作主要体现在他1816年的著作《柏拉图的生平与著作》之中。他曾想出版以拉丁文翻译为底版的《柏拉图全集》九卷本，但最终因注释卷帙浩繁只出版了其中两卷。1834到1839年，阿斯特陆续出版了他的《柏拉图辞典》三卷本，这部著作作为他获得了在古典语文学中持久的声誉。

当然，同时值得称道的，还有阿斯特在语文学教育方面的工作，它也特别体现在他所撰的《为在兰茨胡特大学设立语文学专业所作的计划》一文中。在那里，阿斯特将语文学研究与过往强调博学的机械性的古代文献研究区别开来，认为“该研究仅仅以记忆和所谓的博学多识为目标，而并不以人类之真正的自由教化为目的。此外，在对古代的一种单纯博学却并不真正具备科学性的处理中，由于一切东西是机械地被对待，而并不是有机地、依据其有生命性的理念而得到对待，所以它们看起来都是单纯偶然的，因为它们缺乏一个更高的要点，让其与有生命的真理和

自由的必然性联系起来。”² 真正的语文学必须以指明真理, 实现精神的自由为目标, 所以它必须深入到一种以古代(尤其是希腊)为榜样的理想人格的养成之中, 它的全部教学计划组织, 也必须围绕着这一核心展开。在这一方面, 阿斯特做了长期艰巨的努力。

尽管如此, 作为一个书斋学者, 阿斯特的工作在中文学界之所以得到重视, 主要还要归功于伽达默尔在《真理与方法》等著作中对其哲学思想所做的重构和论述, 而非他本人在古典语文学界的工作。阿斯特的思想能够被普遍认为是诠释学早期尝试的一个重要阶段, 关键依据就是伽达默尔的论断, 而不是对阿斯特的直接研究。然而众所周知的是, 正是在《真理与方法》这里, 阿斯特的名字虽在早期诠释学传统里不时被提及, 但却并没有得到重视³。其中原因不难理解: 对阿斯特所属的语文学家行列来说, “诠释学是由要理解的东西的内容所规定的——并且, 这是古代-基督教义学不言而喻的统一性。阿斯特的普遍诠释学的目的是论证: ‘希腊和基督教时代所产生的生活的统一性’ 表现了一切 ‘基督教人文主义者’ 根本所思想的东西”⁴, 也即是说, 在伽达默尔看来, 它预设了过强且过于狭隘的一种典范前提, 并且基于此前提, 诠释的工作就是要深入理解这些(尤其是希腊)典范的内容。

相比之下, 尽管施莱尔马赫的诠释学理论“同那种可以作为精神科学方法论工具的历史学的距离还很远……目的是精确地理解特定的本文, 而历史关系的普遍性应当服务于这种理解”⁵, 也就是说, 尽管与阿斯特一样, 施莱尔马赫同样有着一种尊崇典范文本从而狭隘化诠释学的毛病, 但伽达默尔认为, 施莱尔马赫起码摆脱了本文内容的特殊性, 关注到了那种隐含在文本表面之下的潜在意义。这尤其指向原文之外的讲话人或

2 Friedrich Ast, *Ueber den Geist des Altertums, und dessen Bedeutung für unser Zeitalter* [Eine Antrittsrede gehalten auf der Ludwig-Maximilians-Universität zu Landshut den 10ten Junius 1805; Nebst dem Plane zur Einrichtung eines philologischen Seminariums in Landshut], Landshut, 1805, 59. (下文简称 Ast, 1805)

3 事实上, 即使在格朗丹对哲学诠释学更为详尽的历史梳理中, 阿斯特也只占据了非常小的篇幅, 参见, 格朗丹: 《哲学解释学导论》, 何卫平译, 商务印书馆, 2009年, 第110-112页。

4 伽达默尔: 《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷, 洪汉鼎译, 上海译文出版社, 2002年, 第231页。

5 同上, 第255页。



作者的个性，后者在理解对话时非常重要，因为它必须引入特殊的差异性的心理层面考虑，从而也就不能仅限于一般的精神统一性内，而是存在着被误解的可能性⁶。正是**误解的可能性**——而不是一种希腊和基督教时代的典范性的生活统一性——真正促成了诠释学的产生和发展。在这个意义上，当《真理与方法》第二部分讨论诠释学在精神科学中的成型和应用进程时，伽达默尔就把施莱尔马赫而非阿斯特放在了诠释学在启蒙运动和浪漫主义时期之间本质转变的关键地位上。

上述关于古典语文学不重前见、只重典型的见解，很容易在阿斯特的文本中找到证据。如果人们在阅读《语法、诠释学及批判的基础》时，奇怪于为什么阿斯特从最初论述语言是一种精神整体的运动，而后如此自然而然地转向了对希腊文语法的考察，并且整本书的内容就是在论述希腊文语法中的精神统一性，但却没有给出一个像样的论证来说明，什么是希腊，而非比如印度或者中国拥有如此崇高和原初的地位——那么，更早三年出版的《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》就能提供一个答案。在那里，阿斯特先是宣称：“古代也就是我们时代的教化乃至一般教化的目标和法则。在希腊艺术和科学的模范中，我们找到了美和真理自身的原初形式和最高法则。……所以，我们把古代，连同我们在艺术和科学中尊为模范与典范的一切东西，都一并称作‘古典的’。”⁷然后，他进一步指出：“鉴于我们的整个教化来自古代，我们就必须将每一种艺术和科学引回古代，如果我们想要研究其首要基础和时间性生命的话。如果我们追寻着自己教化的历史，我们就将在每一个时期中或多或少地发现古代的标识，而如果不明白古代的精神和教化，这种标识就很自然地无法被我们理解。”⁸最终，他总结了古典文本的模范地位：“每一门科学在其完满性之顶点处，都处于让自身本质从一切偶然性考虑和有限性、个体性关系中解放出来的状态，以便为着自身而表现自己，在自己的壮丽和澄明中表现自己。而对于这种独立的、在自身中完

6 同上，第 231-232 页。

7 Ast, 1805, 17.

8 Ebd., 36-37.

满了的表现来说,我们只能在古典性的古代里面找到其最高和最纯粹的模范。”⁹

这一段接一段充满热爱与激情的赞词,以一个接一个断言的方式自我强化其力量:人类真正的教化,尤其是他们作为一个共同体的自我精神养成,就是在希腊以无与伦比的方式形成的,而其精华就凝结在希腊语文学之中,而这是一个无可置疑的,任何有着基本观察能力和自由思考能力的人都能发现的事实!这段文字的力量当然能够在阿斯特的时代——它同时也就是以温克尔曼和歌德为先行者的时代——激起广泛的共鸣,它令人回想起温克尔曼在《关于在绘画和雕刻中模仿希腊作品的一些意见》这篇影响整个欧洲的文章中的那些著名说法:“世界上越来越广泛地流行的高雅趣味,最初是在希腊的天空下形成的。[…]使我们变得伟大,甚至不可企及的唯一途径乃是模仿古代。”¹⁰其后几代人的几乎所有德国文学与艺术研究,都受到这种源于希腊的高尚精神的鼓舞,以至于后来歌德在回忆起温克尔曼的早逝时,会评价到“在对艺术和古学的任何研究中,谁也会想起温克尔曼来,他的才学在祖国是为人所热烈地称道的。我们勤勉地读他的著作并想了解他最初著作时的处境。”¹¹与歌德一样,语文学家阿斯特显然也属于被他激励的年轻一代。

二、有机生物学,权力与认知型:阿斯特的局限性

然而即使从阿斯特时代的比较视角来看,这些说法也都只拥有一种文化和语言研究的内部的力量,这些力量的典范形态——希腊的伟大作品——作为人类精神整全性的少数代表之一显得过于光辉与正面,以至于我们从一开始就丢失了一种更为广阔的精神视野,也就是在世界历史中以多元形态展现的精神,在其中,希腊只是精神整体诸表现的一种而已,并且完全有可能与其他的文化与语言一样,都包含着对这种整体性的特殊化,或者说包含着一种伴随其传统成型的前见。在洪堡特晚年,当他论述语言科学与精神的广阔关系并特别强调跨语言比较

9 Ebd., 40-41.

10 温克尔曼:《希腊人的艺术》,邵大箴译,广西师范大学出版社,2001年,第1-2页。

11 歌德:《歌德自传——诗与真》上卷,刘思慕译,人民文学出版社,1983年,第335页。

工作的重要性时，就特别指出“从语言创造的角度来看，世界各种语言的差异体现为个别语言能力，而个别语言能力实际上也就是那种作为语言表现出来并决定着民族个性的力量。”¹² 随后，在论述语言科学（Sprachwissenschaft）与（以阿斯特等人为代表的）语文学（Philologie）的区别与联系时，他又特别说到，语文学“只从事两类语言的探讨，把目标确定在某一个别的语言结构上，并且恰恰选择了这样两类语言”¹³，也就是希腊文与拉丁文，这种做法虽然是为了把握典范，树立榜样，但“实际上它只是把这些语言当作重建和解释古代著作的手段”¹⁴。这样注重精深的古代阐释的做法当然有利于帮助人们看清语言中真正普遍的人性精神，但却并不能因此取消多语言和多民族研究的重要性，理由在于所谓语言中的统一性精神正体现在所有而非特定几种典范性语言之中。因此，“有一点也是不言而喻的：语文学不应僭取语言学的地位，不能跨出自身的界限跑到语言学里指手画脚，也不可以傲气十足地鄙视自己所不了解的其他领域。”¹⁵

熟悉德国哲学与文学发展的读者当然知道，洪堡特的这种说法显然受赫尔德的影响。赫尔德早已强调过，虽然同样体现着一种共同的人性精神，但各个民族在其不同的历史进程中，以不同的方式达致繁荣或陷入衰落，这些都是不可通过某种文化的原初典范论就能理解的重要之事。而与此紧密相连的，是赫尔德在 1772 年就已出版的《论语言的起源》中称为“第三条自然规律”的语言多样性的事实：“人类不可能始终停留在所有的人全都群居在一起的阶段，同样，人类也不可能只用一种语言。因此，各种不同的民族语言的形成是很自然的事。”¹⁶ 这从一开始就预示出阿斯特及其语文学的局限之处：仅凭推崇希腊语言的那种典范语文学，对于理解人类精神的历史来说是远远不够的。

12 洪堡特：《洪堡特语言哲学文集》，姚小瓶编译，商务印书馆，2011 年，第 276 页。

13 同上，第 279 页。

14 同上，第 280 页。

15 同上，第 281 页。

16 赫尔德：《论语言的起源》，姚小平译，商务印书馆，2016 年，第 108 页。

这种语文学的局限之处所引发的争议并不限于上述所及。它也不限于洪汉鼎所指出的,“作为语文学方法论的诠释学尽管有了阿斯特的全面总结,但在当时还只是片段零碎的,虽然是为了实用的目的,它曾从古代语法学和修辞学里发展了一些解释规则,但这只是一种规则的汇集,而尚未成为系统的科学”¹⁷而已。在今日,当我们回望这种经典形态,还会经常将之与某种文化不适当的优越性前见塑造以及文化权力的不适当使用关联起来。对此最为激烈的表述,当属萨义德在《东方学》等著作中对19世纪语文学的批判¹⁸。

这个批判有与阿斯特式语文学无关的部分,它指向萨义德称之为第二代东方学家的语言学家赫南,后者被批评为借助西方的语文学建构将东方语言经验标本化,目的是满足西方文化带有帝国主义特征的使命感。但也有与阿斯特式语文学相关的部分,即19世纪语文学的兴起伴随着非常强烈的自然科学(尤其是有机生物学)自觉——伽达默尔同样看到了此点¹⁹——而被认作为语言及文化盛衰之判准的,是被包括歌德和居维叶等人在内的浪漫主义生物学传统所肯定的那些有机原型,相比于此自然与文化的原型,其他语言和文化常常被视作变形或者畸形²⁰。这种自然科学理论帮助语文学建立起不同于诸如《圣经》等权威诠释工作的独立地位,但同时,借助于语文学与这种自然科学的原型—变形理论的同构作用,其它语言经验就在这种饱含权力话语的知识图谱的建设中被压迫到了边缘位置。然而,这个所谓的原型又是来自于哪里呢?它不过是在欧洲的新型符号系统“实验室”内被建构出来的而已。在另一处,萨义德更加直接地声称,19世纪盛行的以希腊和罗马为中心的语文学,有赖于

17 洪汉鼎:《理解于解释——诠释学经典文选》,东方出版社,2001年,第21页。

18 在现有《东方学》中文翻译中,萨义德的用词 philology 被译为“语言学”,这种译法在本文中显然是不能成立的,否则我们将陷入术语混乱。因此以下均改为“语文学”,并不再做一一说明。

19 “在语文学和自然科学之间(就它们早先的自我思考而言)存在一种紧密的相应关系……语文学的模式对于自然科学是具有指导性意义的。”伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,第235-236页。

20 参见萨义德:《东方学》,王宇根译,三联书店,1999年,第187-189页,也参见,哈芬:“根源,种族与回归语文学”,寿天艺等译,收入:《何谓语文学:现代人文科学的方法和实践》,沈卫荣,姚霜编,上海古籍出版社,2021年,第356页以下。

一种有利于西方民族的文化提纯术：“我们从这个历史中创立了一种纯粹的（甚至是被纯粹化的）有利于我们自己民族的形象。我们从中抽调了不需要的成分，迹象或者描述。因此，伯纳尔认为，尽管希腊文化被认为是根植于埃及的闪米特和各种其他南方和东方文化，19世纪其间却被改变为‘亚利安人’的。它的闪米特或非洲的根基或是被有意识地清除掉了，或者是被掩盖起来了。因为希腊作家自己公开承认它们文化的混合的历史特性，欧洲语文学者为了保持雅典的纯洁，养成了一种意识形态上的习惯，对这些使它们难堪的部分只字不提。”²¹

更有甚者，借助自然科学模型获得了自身独立地位的语文学的使命感不仅在于实现纯化传统和树立典范的目标，它还将自身进一步塑造为一切人类精神之内核研究的广义精神学科，这同时也是现代人文精神之宏大叙事的真正基础。19世纪那些阿斯特式的语文学家都致力于通过语文学来扫清历史的迷雾，认为语文学是一种理性的，符合自然且尊重世俗经验的学问，它可以让那些已经逐渐僵死或显得遥远的材料恢复其原本的光亮，并且由于这些光亮就来自人类永恒的和健康的精神力量，所以它也照亮了当今人类自己所处的时代。这种努力也使得他们由衷相信语文学在诸精神科学中的核心作用，而此般情景与今日语文学相对边缘的学科位置形成了鲜明的对比。很显然，语文学地位滑落的原因之一，正是由于这种核心作用不断受到的质疑：那种被宣称的纯粹且理性的源头，实际上真的如此吗？而我们借助这样的源头来照亮自身，得到的不会是一种权力谱系建构下的不适当表象而已吗？

只要带着这样的当代质疑性眼光回到阿斯特的文本，它就立即显示出所谓“早期诠释学经典”的某种消极色彩。并且很快我们将看到，此处所谓的消极性还不仅意味着，阿斯特的语文诠释学内含着（洪堡特指出的）在诸语言中比较不足的问题，或者内含着一种萨义德所批判的（西方对于东方的）文化霸权观念而已。更重要的是，它树立了一种成问题的人文主义学说，通过对语言整体的关注，这种与有机生物学同构的

21 萨义德：《文化与帝国主义》，李琨译，三联书店，2003年，第18-19页。

学说导出了一种不适当的人性精神的统治。但在对此加以说明之前, 让我们先回到语文学与有机生物学的强关联性上来。

在《语法、诠释学及批判的基础》中, 阿斯特对希腊文语法的论述模型, 就是一种有机生物学模型。在本书第 2 节中, 阿斯特明确说道: “所有的生命都是一种内在原则的展开, 因此, 一切有生命的东西都拥有一门语言, 以之作为自己生命的表达”²², 而这种内在原则的运作, 也是基于生理的特点来进行的, 它尤其指向与发音相关的气息的运作。比如, 阿斯特之所以把字母 H 作为理解希腊发音规则的最初关键, 就是因为 H 是气息的吐露, 它的舒畅和阻滞, 就构成了标记送气音符和不送气音符的理由, 并且与这种原初的发音行为及其双重方向紧密相关的, 我们就能够确定关键的元音 A 和辅音 S, 它们分别对应着顺畅送气和送气阻滞两种情形。其后的字母及单词构成, 以及词性功能分析, 都是由此演化出来的。这样一来, 语言作为生命的表达, 就绝不仅仅是假设或玄想, 而是建立在自然科学理性的事实描述上的。但这是一种什么样的自然科学理性呢? 阿斯特在第 3 节中把它分为了一种精神的内在把握和一种外在标记的设立, 前者在进行自由一贯的塑造, 而后者则体现为差异性的音调和语词, “精神语言 (一种有意识的、理性的和自由的东西) 的特色即在于, 对外在物的设定 (图像语言) 同时伴随着内在物的标记, 也就是说, 对外在物的自由形塑依凭着一种内在的领会把握, 同时, 对内在物的设定 (音调语言) 也伴随着外在物的标记, 也就是说, 内在物会被自由形塑为外在物。”²³ 这些外在标记总是起到不同的差异性功能, 比如在阿斯特对元音的分析中, A 就是一种最初的统一, E 表示受限的元音, I 则是向外闪耀的元音, O 是诸元音及其变形的统一, 而 U 则是内在的统一, 它们之间的关系可以表示为:

$$\begin{array}{c} O \\ E (A) I \\ U \end{array}$$

在辅音分析和其他音节分析中, 类似分析结构也非常常见。利用这

22 Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808, 4. (下文简称 Ast, 1808)

23 Ast, 1808, 9.



些差异性功能，不同的语词的构词法，以及相应的词法和语法就可以得到确定。当然，所有这些变化，都围绕着一个内核，即生命气息的运动，换言之，所有的外部差异都是这一内部核心的不同折射。在 23 节中，阿斯特因此说道：“语言是精神在其内外生命中的表达，即在感受和直观中的表达，也是精神在内外生命之自由统一中的表达，亦即在思想和行动中的表达。精神之一切活动性的原则就是它原初性的、未分割的本质，因为正是从该本质（作为锁闭于自身中的统一）出发，精神的世界展开了自己：第一束光在无限的折射中升起，以将自身那不可测的深度以符号的方式展现在外部领域的阳光中。”²⁴

在此意义上，所谓精神的自由，就体现所有那些虽然特殊但却彼此关联的外在表现中。相对于这些直接可观察的表现，这种内在的精神不是直接的，而是只能通过一种围绕语法（而非单个词）的整体考察和诠释才能被领会。所以，理性的语文诠释学的任务，就是要不断摆荡在这些外在差异表现和内在统一内核之间，在去规定这些表现的联系的同时，把诸联系中始终潜藏着的稳定精神内核诠释出来，而这只有借助语法整体才能做到，它同时要求批判单纯堆积素材的机械的语言学习，批判沉迷于外在词的差异却不顾内在精神内核的语言文化理解方式。正因如此，阿斯特的这本小册子才被命名为《语法、诠释学及批判的基础》，且他在第 66 节中也才说：“一切生命都是在自身中无规定者（无限者）的明确的（现实的、有限的）表达，因为一切现实性就是可能性的表现和外在化，在可能性之中，一切现实事物的丰富性，即仿佛在自身中被掩藏起来（尚未展现）的无限性东西，都还在静静沉睡着。生命也就首先被设定为那种由内到外的显露，而由于一切外在物都仅仅表达内在物或无限物的一种特定关系，所以一切生命都悬荡在内在和外在者、无限物和有限物的中间。”²⁵

而在《词与物》中，福柯把上述语文学的工作目标明确地与居维叶所开创的有机生物学模型关联了起来（在这一方面，萨义德属于他的后

24 Ebd., 59.

25 Ebd., 155.

继者)²⁶。不同于古典时代分别考察不同器官的做法,居维叶引入了一种决定器官排列的整体性的功能统治权,后者秘密地支撑着器官间的差异性。这种权力就是生命的权力。这同时导致了两个方向的生物学拓展。一方面,差异可以无限分化并且在表面以各种方式间隔分布,所以生物学要超出古典博物志而进入现代解剖学和比较解剖学。但另一方面,这些分化与分布都被认为围绕着一个隐秘的被称为生命的内核,且不是通过直接规定这一内核的方式(比如主张生命是一种特殊的受造物),而是通过不断深挖这些差异中的相容性,生命才得到了它的诠释(生命只是那些交互联系和作用的官能的历时性整体),所以生物学要超出现实的身体表征观测,引入能够建立连续统的化石和标本考古学——由此,历史性也被引入了自然。

同样的事情在语文诠释学那里也发生了。它现在开始关注语言的内在结构,而“凭着与比较解剖学向自然分洒一片光明相同的方式,(它)将向我们提供有关语言谱系的全新解决措施。”²⁷词相对于语法的重要性开始后移,因为只有**语法整体**才是首要的和决定性的——在阿斯特那里,这表现为各种差异性音调,构词和词法只能通过语法整体得到诠释的状况。进一步地,语法的这种整体性不仅是在现代语言中才能看出的,它更是自古以来就根植在所有语言发展的历史之内,这是由它自己的生命连续性所规定的。但由于这种规定是隐蔽的,所以要了解它,就必须引入一种客观的批判工作。在这里,客观的含义就是稳定一贯的语文学诠释。或者说,客观不在于那些差异的语言表象,而在于它们关联的恒定,正如生命不在静止的解剖图的差异性部件展示里,而在它所指示的有机体的一贯运动中一样。由此就产生了诠释方法对形式化方法的历史性反对方案,产生了对在古今比较中更能体现历史生命整体的那些源头性的典型文化的推崇,以及更重要的,产生了一种稳定在历史中进行批判和诠释工作的恒准性的人性形象,它也标志着现代主体在19世纪的生成时刻——在阿斯特那里,就是那些有教养的自由人格,沐浴着古典语文学

26 参见福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2001年,第342-393页。

27 福柯转引施莱格尔,同上,第365页。

的光芒来展开自己的工作的时刻。²⁸ 它同时也就是对 19 世纪的中心问题“人是什么”的回答：人就是那种能够超越语词，民族文化和个体经验的表面差异，运用清醒的精神表达自身始终在场的、无条件且无止息地作动着的自由的有机生命体。

在阿斯特上书第 92 节中，对此的说法是：“比起纯然相对的或民族性的评估，还有一种对文本之精神的更高评估方式。这种评估自身被视为最高的，因为它并不是出自一个特殊的（受限的）立场，而是无条件的。这又是因为，该种评估关涉的不再是个体性或民族性，而是真、善和美本身。真本身是哲学性和科学性作品的立场，美本身是对艺术作品的评判原则，而善本身是在自身中容纳以上两者的一切生命的精神。”²⁹ 在上述表达中，希腊文化和语言的典范作用最终被归结为生命精神的体现，这也就是真正从事精神科学研究的人文主义者的最高理想。福柯对此种可以表现为语文学的人文科学理想（而非直接对阿斯特本人）评论道：“实际上，只是就人活着，讲着话和生产着而言，人文科学才专注于人。正是作为生物存在，人才成长，才有种种功能和需求，才看到这样一个空间敞开了，即人在自身上建成了这个空间的流动坐标。”³⁰ 这样一来，那种确保着生命理解优先性的认知空间组织术，同时也就是建构现代人之主体地位的可能性条件。这绝不仅仅是如萨义德主张的某种文化权力话语的建构问题：它的目标首先是哲学的，而非政治的。同时，它的真正自然科学基础也不是歌德和居维叶的原型论，而是他们的自然流变学说。这就是说，阿斯特式的语文学并不是简单地确立了一种拥有霸权地位的希腊文化的原初性和典范性，而是在根本上从属于现代的主体空间流形论，一种始终隐含地发挥着功能性整体作用的大写历史的建构术。所以，毫不令人意外地，一旦我们回顾阿斯特的著作顺序就会发现，为什么从他的美学和语文学考察出发，会导向对普遍历史的思考。所谓

28 需要注意的是，不仅阿斯特的语文学，而且就连之前提到的赫尔德以及洪堡特的语言学，都同属于福柯所言的这个以普遍人性为中心的现代主题诞生时刻。

29 Ast, 1808, 209.

30 福柯：《词与物——人文科学考古学》，第 458 页。

的普遍历史不可能是别的, 而只能如前所述(第 66 节引文), 是有限物与无限物之间的那些无止境的悬荡, 这种悬荡的名字就是普遍人性的自我诠释——希腊不过是它的一个被挑选出来的代名词而已。

在福柯那里, 这与其说指向永恒高尚的理想, 不如说标志着一**种新的认知型的诞生**。这种认知型是指: 对作为人性表现的那些语言文化要进行极为细致耐心且尽量广博的探究, 但同时绝对不可放弃对其中隐藏着的精神内核的信任与追寻。前者体现了 19 世纪语文学诠释处理对象的范围广阔性, 而后者则关系着它一定要表达的对那些超出对象差异性部分的普遍人性的尊重与爱³¹——一种真正让死的文本可以复活的诠释学态度, 它永远超脱出当下的个别表象去追溯 - 返回精神生活统一性的源头, 但却永远不脱离当下的个别表象去领会这一源头的鲜活现实作用。这显然就是阿斯特所主张的诠释学循环的重点所在: “个别东西预设了整体的理念, 即精神。遍经那由个别性所组成的序列后, 精神将自身构造为形象性的生命, 并最终返回自身之中。随着精神向着其原初本质的这种回流, 解释的循环也就闭合了。每一个别东西也就暗示着精神, 因为它从精神中向外涌流, 且被精神所充满”³²。而在福柯看来, 这种结构同样存在于康德那始终不能脱离经验限制的先验逻辑学说的运用之中。在此类结构的中心, 都存在着同一个空洞的形式, 即作为一切认知语法之整体的主体性的我思(或称精神)。而在我思 / 精神这种大写语法统治下, 一切最终都会表现出如希腊人或者有教养的现代人那里健康阳光的面貌(因为广博, 踏实且有爱), 甚至正如温克尔曼在描述拉奥孔雕像时说到那样, 就连痛苦的表达都是庄重且节制的。唯一不可容忍且必须被驱散的, 就是精神病态或癫狂。在这个意义上, 阿斯特的语文学诠释学, 也就可被批评为导出了一种不适当的人性精神的统治, 因为它根本不能接受任何对大写语法之精神专制的挑战。

31 参见托马斯对古典语文学的界定。托马斯: “古典语文学之过去和将来”, 郭华苓译, 收入: 《何谓语文学: 现代人文科学的方法和实践》, 同上, 第 97 页。

32 Ast, 1808, 190.

三、何谓真正的精神科学：伽达默尔对阿斯特的初步批评

与上述分析形成鲜明对照的是伽达默尔的主张。尽管如上所述，伽达默尔也看到了早期语文诠释学与自然科学的紧密关系，但他并没有因此做出萨义德或者福柯式的发挥，甚至在他影响下的诠释学传统中，也很少有人谈及这种从自然科学与人文科学的同构中导出的 19 世纪人的全新类型：居于普遍生命和大写语法的权力结构中心的主体认知型。恰恰相反，伽达默尔对于早期语文学诠释学的初步批评是，它并没有真正在**历史性的精神科学**（它与自然科学绝非同构的）的基础上开展诠释工作，从而错失了对诠释学真正作用的有效把握。

为了弄清伽达默尔的意思，可以先回到上文中他对施莱尔马赫和阿斯特的区分上来。相较于阿斯特，施莱尔马赫更加重视对话以及对话中差异性的心理学因素，重视在其中出现的误解，以及这些个性化的误解在推动对话深入进行中的积极作用：“应当被理解的东西现在不只是原文和它的客观意义，而且也包括讲话人或作者的个性”³³。这让后者脱离了前者独断式地宣扬希腊原文典范中的生命统一性的束缚。但事情还有其另一面：如果要获得对这些差异个体的情感与思想的理解，就只能是在一种相互的信息交往中，通过艺术性的诠释－理解进程，也就是通过对话的整体才可能。单独去理解这些个性的心理是无法做到的，因为它们的表现恰恰位于它们彼此的联系之中，但反过来，如果没有引发对这些个性的理解，那么这些信息的交流也是无效的。换言之，只有当个体在整体性的关联中造成了效果，且这些效果又会引发新一轮导向个性－整体循环的问题时，真正的诠释工作才得以展开。这就是施莱尔马赫那里的诠释学循环，伽达默尔认为这追随了阿斯特，它基于一个前提，即“一切个性都是普遍生命的体现”³⁴。伽达默尔非常正确地指出，这种带有思辨相对性的诠释学循环“与其说是一个基本原则，毋宁说是关于理解过程的一种描述程序”³⁵，想要真正获得进入它的钥匙，就必须运用同情的情

33 伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷，第 240-241 页。

34 同上，第 245 页。

35 同上，第 247 页。以下论述也参见 248-255 页。

感,来尽力使自己与原文作者处于同一层次,相应地,所有那些对话进程——它同时也是一种历史性的进程——也要服务于理解原文,也就是**理解作者原意**的目的。正是在这个点上,施莱尔马赫折返回到了对那些作者的权威性已经得到确定的原文典范的推崇上,而这正是阿斯特也要做的。不同之处只是那些作者的**心理因素**和**天才个性**在施莱尔马赫那里得到了强调而已。

伽达默尔批评说,施莱尔马赫的**心理学原则**仍然是以**自然科学研究为模型**³⁶,这在结构上与阿斯特诠释学依赖有机生物学没有什么实质不同。施莱尔马赫与阿斯特一样,认为有一种如同理解自然科学对象(自然之书)般确定的目的,就是去理解精神之书,而这毫无疑问地指向理解此书作者的意图,因此二人同样力图去还原本文的作者原意。的确,在《语法、诠释学及批判的基础》第96节中,阿斯特就非常明确地表示:“如果一个作品的整体与它的创作者的精神、认知或表现方式相矛盾,那该作品就毫无争议地是不真实的”³⁷,并且依据此制定了他在第98节中所谓较高批判的三个要点,它们都围绕着作者原意来展开。当然,伽达默尔一定也会像指责施莱尔马赫那样,指责阿斯特在这里忘记了最重要之事,就是使诠释者与作者处于同一层次的理想的先决条件恰恰是与理解的努力交织在一起的,也就是说,是理解的努力,或者说,是诠释的历时性进程——其“最高目的根本不是原样地去‘理解’他的范例,而是去模仿他的范例,甚至超出他的范例”³⁸——才令作者原意以如此这般的方式显现的:解释者要优越于他的对象命题。伽达默尔认为,不是在语文学中,而是在哲学中,康德与费希特其实就已经有了这样的想法,要求唯有通过我们自己一贯的思考才能获取作者的意图。在这个方向上,如同自然科学急切地想要拐向对象本身一样,急切拐向作者原意就表明了施莱尔马赫和阿斯特对真正诠释学精神道路的遗忘(而非无视),在这方面,就算施莱尔马赫给诠释学加上了心理学的个性研究也无济于事。

36 参见同上,第250页。

37 Ast, 1808, 217.

38 Ebd., 252.



真正把精神科学从自然科学中区分出来的人不是他们，而是狄尔泰。他“为了精神科学奠定认识论基础的工作所迈出的决定性步伐是，发现了那种从构造个人生命经验里的联系到根本不为任何个人所体验和经验的历史联系的转变”，而“这里关键性的问题乃是从精神科学的心理学基础转变到诠释学基础”。³⁹ 伽达默尔旋即解释了什么叫做作为“不为任何个人所体验和经验的历史联系”的诠释学基础，那就是被给予的精神生活的结构性。真正的个性只有在这种整体性的结构中才表现出来，但这种结构又始终超出个人经验。“狄尔泰宁可坚持所有‘精神的生命性’都隶属于环境。根本不存在个性的原动力。个性是由于它肯定自身才成为它所是的东西。被效果的历史所限制，这属于个性的本质——正如属于所有历史的概念。”⁴⁰ 相比之下，无论施莱尔马赫还是阿斯特所说的作为诠释活动目的的作者原意，都是由于诠释的效果，而非真有什么原发的差异个性才得以表现的。对这类个性的信念仅仅是心理学的，甚至连把“解释个性”设为目的也都是心理学的，而非真正基于原初给予的诠释学处境。属于诠释学基础的，且因此也属于与自然科学不同的精神科学之基础的，绝不是这些在素朴态度下被设定的目的，或者那些如物理世界形象一般固定的有个性的东西，而只能是一种生命的活动。它不断超越那些个性的表现效果，但同时内在于诸表现效果进行往复回返的诠释。

伽达默尔继续说，牢记这一点，就不仅会导向狄尔泰的诠释学，而且还会导向胡塞尔的现象学。因为这种真正的在效果历史中始终保持其超越性的精神生活结构，就是任何个性得以认识的意识条件，而非相反。而正是这种历史意识使得任何单个效果都不能被视为自然科学－心理学的固定对象（在早期诠释学中也可被叫做典范或原意）：“我们必须承认，精神科学的知识并不是归纳科学的知识，而是具有一种完全不同种类的客观性，并且以完全不同的方式被获得。”⁴¹ 这一点同样也被反对自然的素朴态度的现象学所坚持。理由是：现象学优先关注的是对主体性所与

39 Ebd., 289.

40 Ebd., 292.

41 Ebd., 311.

方式的研究以及这种研究的普遍工作纲领,其目的是通过对意识在时间流中稳定作用条件的澄清,根本性地解释一切客观性和一切存在意义。缺乏此类研究的阿斯特没有对其工作方法的基础进行彻底反思,因此也没有摆脱自然科学的范式,自觉将其语文诠释学发展成作为精神科学的诠释学。

四、心理学与精神整体:狄尔泰与阿斯特的一致性

需要注意的是,伽达默尔的上述论证,狄尔泰自己却未必赞同。在后者那里,“心理学”遵循的恰恰不是自然科学的模式,而是典型的精神科学。并且笔者认为,他应该也会把阿斯特的语文诠释学视为他的诠释学的同路人,而非要否定的对象。为了阐明这点,我们要先回到伽达默尔的核心主张。伽达默尔告诉我们,基于自然科学模式的心理学诠释学是施莱尔马赫的“创造性贡献”⁴²,而狄尔泰的诠释学否定了这种贡献,并走向了真正独立的精神科学的道路。这似乎暗示说,狄尔泰因此持一种强的心理学批判。然而事实真如此吗?并没有。伽达默尔自己就提到过心理学对狄尔泰的强烈影响。⁴³而一旦回到狄尔泰自己的语境中,就很容易发现,对他而言,伽达默尔所持的“施莱尔马赫独特贡献论”也很难成立。在《体验与诗》论述诺瓦利斯的一章中,狄尔泰说过:“世界这个难题,我们只能在它可以解决的范围内,通过我们自己内心的直观来解决。最离奇的现象是自己的存在。最大的秘密是人本身。同这种最高现象有关的科学,是现实心理学。”⁴⁴他旋即说到,诸如施莱尔马赫,黑格尔,叔本华这些天才都“完全均衡地”代表了现实心理学——也就是关于人的心灵直观的哲学,这种哲学“试图整理出我们的心灵的内容,在这种内容的各种关联中去理解它,尽可能地去说明它”——的最深努力,而“这种现实心理学的想法以非常值得注意的方式表明,那个时代的种种努力,在其起源上,同当代的种种努力有着内在的亲缘关系。”⁴⁵这清晰

42 Ebd., 241.

43 Ebd., 250.

44 狄尔泰:《体验与诗》,胡其鼎译,三联书店,2003年,第252页。

45 以上引用均见:同上,第253页。

地表明，在狄尔泰看来，现实心理学根本不是只与施莱尔马赫诠释学相关的事情，而是关乎彼时和当下的精神生活结构。

更进一步地，狄尔泰所说的现实心理学，本质上就是与自然科学不同的**精神科学**。比如，紧接着对施莱尔马赫等人之现实心理学的认可，狄尔泰在评论诺瓦利斯时指出，尽管诺瓦利斯的现实心理学深受布朗心理学的影响，采用了大量类似自然科学的术语，但运用它们并不足以回答人的精神之谜。与其说诺瓦利斯关注那些技术性的自然科学分析，不如说他与谢林一样，更在乎心灵对自然的直观，在乎那些表现自然的心灵的独特要素，在乎自然与心灵的亲缘关系。在其他地方狄尔泰也指出，荷尔德林在对希腊文化的强调中同样重视这一点，“他认为，希腊人体现了对于我们同自然的内在本质共同性的体验”⁴⁶。这样一来，可以初步猜测，无论作为受耶拿时期谢林影响的学生，还是作为与荷尔德林一样在温克尔曼和歌德的激励下推崇希腊的青年一代，阿斯特当然也不能被排除在精神科学之外。这就是说，阿斯特的那些带有有机自然论色彩的希腊语法和语文诠释学研究，不应被狄尔泰看作自然科学的类似物，而应属于作为现实心理学和人的普遍心灵哲学的精神科学，且这门科学正是狄尔泰自己也致力建立的。

这样一来，能否简单论定，在把施莱尔马赫心理学和自然科学绑定这件事上，伽达默尔犯了错误呢？也不尽然。我们可以为伽达默尔辩护说，这里与精神科学结对的现实心理学，并不是《真理与方法》中与自然科学结对的施莱尔马赫的个性心理学。因为正如前文反复强调的，伽达默尔所谓带有自然科学倾向的心理学，特别指向（如自然科学看待现成的固定对象一般）对作者个性和作品原意优先性的强调，相比之下，狄尔泰即使在研究那些个性最为突出的天才的时候，也总是将个性的真正条件和作用场所放在了更大的**精神生活整体**之中。比如歌德。在狄尔泰的眼中，他虽然是一位极其强调也极其享受自身个性的人，但这些个性始终要被置入他所深入思考的生活本身中才能理解：“个性的原状同外

46 同上，第 297 页。

来影响的关系,最深也最普遍地决定着我们的生存感情的关系——生与死的关系……但这种关系却被歌德移到了他的观察视野的最远处,这标志着歌德的特性。——关于生活的整个思考总是源自生活本身,因此这种思考同时把握被经历到的关联以及每种状况,每种个性,每种生活环境的价值——即它们的重要意义。”⁴⁷由此可见,正如伽达默尔所说,狄尔泰总是在强调是生活本身提供了个性的效果意义。

这一点还可以从作家运用想象力进行创作的整体机制来说明:狄尔泰对歌德天才的文学创作研究始终围绕想象力进行,而想象力可以被视为“现实心理学”的另一种表达,因为“作家的想象是诸心理的总和,作家的世界就在其中构成。这些心理过程的基础始终是生活经历以及由生活经历所创造的理解的根基。生活覆盖层支配着作家的想象并在作家的想象中表现出来,一如它已经影响过作家心中知觉一样。”⁴⁸想象力就是整个心灵体验的编织关系:首先是知觉将时间中的感觉构筑为有节奏的连续体,然后是回忆的图像在当下被赋予不同的强度,之后是运用虚构力(诗力)自由改造回忆中的图像关联,构成典型,添加观念,从而建立起有别于行为世界的诗力世界。所有这一切全部都不是个性优先的,而是心灵普遍机制优先的。这样一来,歌德“个人创作的唯一伟大之处在于,在他的创作中,最属个人的东西同来自较普遍的各种运动的并成为他的本质的组成部分的一切最紧密地结合在一起。”⁴⁹也正因为如此,狄尔泰认为歌德的位置就绝不在伟大的自然研究家那边(虽然歌德自己非常看重他的颜色学等研究),而只能在伟大的文学家这边⁵⁰。换言之,狄尔泰认为,歌德的基于生活整体的心理个性和文学创作本身就是精神科学的表现。

阿斯特的语文诠释学和上述狄尔泰眼中的歌德文学一脉相承。首先,在阿斯特那里,也能找到一些与歌德和施莱尔马赫一样重视作者个性的说

47 同上,第191页。

48 同上,第155页。

49 同上,第198页。

50 参见同上,第148页。



法，比如在《语法、诠释学及批判的基础》第 76 节中，阿斯特说道：“一切古代作家，尤其是其作品乃精神之自由产物的作家，都表现了那古代的唯一精神，不过每一个人表现的方式都、被其时代、个体性、教化和外部生活条件所设定的。……对整体古代精神的认识包括对作家所处时代之特殊精神的认识、对作家自身个别精神的认识，以及对其教化和外部生活环境（它对作者的教化产生影响）的认识。”⁵¹ 这一说法在第 84 节中再次以另外的方式被强调，在那里，阿斯特简略讨论了柏拉图与亚里士多德的不同。在第 88 节中，阿斯特强调了对话的差异，以及要在整体中理解这些差异。而在第 90 节中，他还说到了由于作者个性的差异导致的不同作品评价的问题。但所有这些关于个性的说法，都必须回返到精神的整体性的视野中才能成立，阿斯特对此最突出的论述是在第 85 节中：“对一份文本或一个个别段落的精神的解释，就是对理念的说明，该理念呈现在作者的面前，或在作者的无意识中对之加以引导。理念也就是更高的、有生命的统一，一切生命由之而展开，且致力于身为精神性的阐发而再一次返回它之中。”⁵² 这一段紧接第 84 节关于柏拉图和亚里士多德之不同的讨论，赋予这些不同以生命统一性的基底。同样，在上文引述过的第 92 节中，关于第 88 和 90 节中作者个性的议论，也再次被收束到对文本之精神的最高评估方式上，也就是基于生命精神的评估方式上。此外，在上文也提到过的强调作者原意重要性的第 98 节中，阿斯特最终也肯定，即使对那些天才人物的批判，也要基于普遍的生命灵魂来做出：“在天才性的作者那里，诗和哲学已经渗透为一种对神性和人性事物之更高的、和谐的看法和领会，而批判要做的就是基于一切生命的内在灵魂来检验这些人的语言。”⁵³

至于为什么要这样把精神生活整体放在更优先处的原因，也是因为心灵的想象力－语言结构。在第 1 节中，阿斯特开篇就说：“语言是精神的表达和展现，既是精神在其外在（客观性）生命，也是在其内在（主观性）生命中的表达和展现。精神外在地生活于直观中，它是对一个对

51 Ast, 1808, 182.

52 Ebd., 197.

53 Ebd., 223.

象或客体的领会把握。由于直观是对外在被知觉之物的形塑, 所以被直观的东西就是一个图像, 而对被直观之物的描述也就是图像语言。与之相对, 精神内在地生活于感受之中, 感受是对一种受限性的自在的或在自身中的发现, 这种发现将自己表示为感觉, 它还和一种内在知觉相联结, 这种知觉的对象是一种自在地不受限的、反界限的能力。”⁵⁴ 其后, 阿斯特就把图像称为可见者或图像语言, 把内在感受称为不可见者或音调语言。真正的精神语言或想象力则运作在二者之间: “由于精神自身是一切外在和内在物的统一, 精神语言的外在性(客观性)也就同时是内在性, 反过来, 由于原初的想象力(客观化能力)就居于精神自身之中, 所以精神语言的内在性也就同时是外在性。所以, 和精神一样, 精神语言在生命的内在域和外在域之间来回运动, 而不像图像语言或音调语言那样, 被约束于以上两域的其中一方: 精神语言是自由的, 就像精神自身是一切生命的自由原则和统一体一样。”⁵⁵ (第3节)这段话的意思非常清楚, 生命将外部事物形塑为各种图像, 而在自身内则自由地穿梭在这些图像之间, 对它们进行连接, 也通过它们表达自身, 这才有了有着统一气息(它表现在各种音调中)和统一世界图像之形塑进程的语言, 它就是我们自由想象力的自行显现。很容易发现狄尔泰的歌德解释中的“想象力”学说与阿斯特这些说法之间的高度一致性。诠释学的工作中心, 就是去理解精神生活的整体性基础及其运作, 个性只是它的最耀眼的表现而已。在这个意义上可以断定, 与歌德不会因为他的自然科学研究就被否定一样, 阿斯特也不会因为他采用了有机生物学的模型, 就被狄尔泰划到精神科学以外的阵营上去。

在施莱尔马赫处却是另外的情况。他优先强调的是普遍的生活和精神必须在个性中才能找到落脚点。在高度赞赏施莱尔马赫的弗兰克那里, 这是基于如下理由: 施莱尔马赫不认为自我可以同时获得自己的有限性和无限性, 因为二者总是互相对立的。自我的表现总是一种有限的断片式的表现, 也就是个性表现, 对这些个性来说, 无限同一性绝不是深入

54 Ebd., 1.

55 Ebd., 7-8.

有限者自身就可以被现实察觉到的，而是只能通过超出它，或者通过对它的反讽才作为一种可能性被预感到。由此，不能指望通过事先澄清一种精神思维整体和它的语法来说明个性，恰恰相反，在个性片段中才能发现精神整体的倾向。个性暗示和预感着整体，但新的个性表现总是会超出旧有的个性表现，提升预感的强度，同时讽刺性地暴露出旧有个性表现的局限之处。“简单地说，隐喻式有限本身之中趋于绝对的倾向。个别在走向无限时上升为隐喻，而无限让那种摆脱序列整体的统一在逐点出现时表现为诙谐。”⁵⁶ 无论如何，这种升级是以个性点的非线性跃升为中心的，而不是以精神生活的连续统为中心的。在其中，批判的重要性首先不在于个性形成的整体性条件，而在于分析新个性表现对旧表现的拟构和超越，分析它们在彼此对话中呈现出来的独特性和典型性，也分析它们的不足之处，这使得批判总是处于中间位置上，并且这些位置总是具体地落实在一些点上，而不是一条连绵的线。与此相比，阿斯特斯的批判观念很不一样，它主张真正的批判总是从整体出发的：较高的批判“必须将自己提升到对个别东西的语法性和历史性理解之上，进入对整体的精神性领会和评估中，这是为了出于作者和一般而言的古代的精神和特征，而对一份作品的真实与否做出可能的裁定。”⁵⁷

以上辨析也可以帮助我们理解，为什么施莱尔马赫的神学诠释学围绕着个性展开。在《论宗教》“论宗教的本质”一节中，施莱尔马赫首先激烈批判了从思维和行动的抽象思维原则出发理解宗教的做法，然后就把重心放到了个体性的直观与情感上。“直观是并且永远是某种个别的，特殊的东西，是直接的感觉，此外什么也不是；联系并概括成一个整体，这从来就不是感观的事情，而是抽象思维的事情。”⁵⁸ 想象力的作用也是在个体的天才中才凸显出来的，人们只能通过这些片段来鸟瞰世界的规则，而不能给整体弄出一些高高在上的概念来压制个体。即使施莱尔马赫同时也主张这些个性都是普遍人性的表现，但重音仍然在那些点状的

56 弗兰克：《德国早期浪漫主义美学导论》（上），聂军等译，吉林人民出版社，2011年，第288页。

57 Ebd., 215-216.

58 施莱尔马赫：《论宗教》，邓安庆译，人民出版社，2011年，第34页。

个体上:“只有观看者认识个体,只有历史应该从个体对它产生的作用来评价不同的时代。”⁵⁹这样一来就必须说,伽达默尔的论断是有道理的,尽管狄尔泰认为他和施莱尔马赫一样主张作为精神科学的心理学,但通过对待个性的态度,还是可以有效区分施莱尔马赫神学诠释学和狄尔泰的历史诠释学。而如果以自然科学为模型的心理学批判集中指向个性批判,那么伽达默尔就不是在狄尔泰使用心理学的意义上来批评施莱尔马赫的心理学的。

五、再论自然科学与精神科学:伽达默尔对阿斯特的关键批评

此处明显出现了一个问题,就是伽达默尔本来把阿斯特和施莱尔马赫放在一起,作为仍采用自然科学模型的诠释学来批判,相比之下,狄尔泰则站在精神科学那边。然而之前检验的结果却显示,如果自然科学模式下的心理学的问题主要是施莱尔马赫主张的个性优先性的问题,那么阿斯特的语文诠释学反而显得与狄尔泰的历史诠释学亲缘性更强。这样一来,阿斯特在诠释学传统中的位置可能就要发生偏移。

更麻烦的是,如果再把福柯的论述考虑进来,那么上述阿斯特-狄尔泰的诠释学模式,就依然处于福柯批判的覆盖范围之内。如前所述,当福柯把语言问题与自然科学模式关联起来的时候,他既不是在狄尔泰意义上,把自然科学定位为缺乏精神内部统观的僵硬的形式化操作(如布朗心理学或歌德自然研究),也不是在伽达默尔的意义上,把它看成是自然素朴态度对一种固化的典型、原意以及天才个性的未经通盘反思的盲目坚持,而是将之看成是一种新的主体认知型的兴起。这种生理学-语文学-人文科学同构认知型的最关键结构,就是围绕着一个不可见的整体进行表现层面的区分性研究。福柯也把这种整体称为“大写历史”:
“从19世纪起,大写的历史将在一个时间系列中展开把独特的生物结构相互关联起来的诸同功。……历史是经验性之基本的存在方式,正是在这个存在方式的基础上,经验性才得以在可能的认识和可能的科学的知

59 同上,第58页。

识空间中被确认，设定，排列和散布。”⁶⁰ 这就是说，福柯会认为，不是狄尔泰成功地把歌德和阿斯特最重要的精神科学家面目从有机自然论中抽离了出来，而是相反，狄尔泰自己就持有一种有机生物学的生命－表现模型，并且在这种模型下才认出了歌德，并应该认出阿斯特。相比之下，施莱尔马赫的个性诠释学反而有力量从福柯的批判中挣脱出来。弗兰克就认为“尝试把这个东西（注，指自身相关的个体化只能在对同一性观念的否定超越中才可被思考）作为首要的东西而去探索，在我看来这是弗里德里希·施莱尔马赫的功绩之一，尽管他在当代的诠释学中当然找不到一个后继者。”⁶¹ 这是因为，施莱尔马赫从一开始就没有把特殊的现象作为一般的东西来建构和分析，力图阻止普遍同一性秩序发挥终极作用去整饬异质成分，从而回绝了个性共享的任何可能。这样一来，他也就没有可能被那种整体性的历史精神表现－诠释的认知模式所笼罩，而后者恰恰是伽达默尔觉得狄尔泰诠释学真正重要的部分。但对此的详尽讨论已经超出本文的范围。

那么，伽达默尔可能对以上情况说些什么呢？

首先，即使考虑到阿斯特与狄尔泰在生活整体诠释学上的结构类似性，他也很可能会再次指出，二者间的区别仍然很大。这尤其体现在阿斯特的语文诠释学未经彻底反思地去推崇希腊的典型性，并强调希腊作家原意的源头性作用上。这种做法并不符合从效果历史整体来诠释每一种文化及其代表作品的要求。由此，他甚至可能部分同情萨义德对 19 世纪语文学中所体现出的西方强权的批判态度，主张通过世界范围内的文明对话和交互诠释，来重新考察阿斯特等人所推崇的，对古希腊作品的语文诠释学的成就。

其次，只要不把他说的个性心理学与狄尔泰所说的现实心理学混同起来，他就仍会坚持个性心理学也是区分阿斯特和施莱尔马赫诠释学的关键。这是因为在施莱尔马赫对个性的强调中，包含着一种对阿斯特式的观点的拒斥，即原意必须首先在整体生活中被探寻。就此而言，伽达

60 福柯：《词与物——人文科学考古学》，第 285-286 页。

61 弗兰克：《个体的不可消逝性——反思主体，人格与个体，以回应“后现代”对它们所作的死亡宣告》，先刚译，华夏出版社，2001 年，第 144 页。为了统一术语，原翻译中的“解释学”此处调整为“诠释学”。

默尔肯定会同意, 必须在同样强调作者原意对诠释学的重要性的那些人中做出更为细致的判别。但也因如此, 他把施莱尔马赫放在早期诠释学重中之重的地位进行处理的做法就未必合适。

最后, 伽达默尔甚至可能部分认可福柯的批评, 因为这种批评与他对狄尔泰和胡塞尔的批评有意旨重合之处。在伽达默尔看来, 狄尔泰和胡塞尔都未能发展出生命概念的思辨内容, 这是因为他们都太执着于某种客观整体的优先性可以得到分析和处理的想法, 无论这种整体性是人类的全部生活经验, 还是哲学的最终方法理想(即一种先验构成性研究)。仅就这一点而言, 福柯的批评也并非全无道理, 即 19 世纪的人文学科是一种被刻意构建的不可见统一体的优先论, 且他认为这种统一体就是通过对那些区分性表现进行历史性地融贯考察得到确认的, 而这其实只是对那种被称为主体的同一性权力的认知性确认, 就如同通过比较解剖学和标本考古学的联合来确认整全生命的同一性统治一样。伽达默尔会说, 狄尔泰和胡塞尔在其对客观整体的确认进程中, 也优先肯定了某种完备认知的结构条件。而就阿斯特反复强调语法对于精神的重要性而言, 他所做的也没有什么不同。这正是它们全都错过了真正诠释学道路的原因。当然, 伽达默尔接下来要做的并非如福柯那样宣布人之死, 而是追寻海德格尔走向了交互诠释的道路。这一点将在下面得到处理。对此的澄清将导出伽达默尔对阿斯特诠释学的决定性批判的正面理由, 而本文也将最后试图探寻, 阿斯特是否有可能在一定限度内得到辩护。

与福柯认为并不存在与自然科学截然不同的精神科学一样, 海德格尔“之所以追随胡塞尔, 是因为历史存在并不像狄尔泰所认为的那样可以与自然存在相区别, 以便对历史科学的方法论性质给予一个认识论的证明。反之, 自然科学的认识方式可以表现为理解的一种变体。”⁶² 也就是说, 二位哲学家都不觉得自然科学和精神科学(人文科学)是截然相异的。但他们理论之间的微妙差别可以用如下方式表达: 如果福柯总是强调, 正如 19 世纪语文学(当然包括阿斯特)的创见是“语言并不迎

62 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷, 第 333 页。

合人所发生的一切或人所能发明的一切而变化，而是在一些本身属于语言和语法形式的条件下发生变化的，语言就是由这些语音和语法形式构成的”⁶³一样，19世纪的自然科学-人文科学认知型总是要求被区隔开的那些特殊表现受制于不可见的事实整体，那么海德格尔——尤其是思想转向后的海德格尔则强调着要去理解，**这个整体也在变动之中，更重要的是，那些真正特殊的表现本身就在扭转和生成着这个变动的整体。**换言之，问题不在于是否总有着超越特殊表现的整体性权力（大写历史），也不在于对它们间关系的认知是否总通盘建构并支配着现实，而在于特殊的表现如何通过它并不完备的理解活动和自由筹划参与进了隐蔽的整体变动，并且同时又在这一整体变动中以其（认知上未必融贯的）理解方式诠释-敞开了自身存在的可能。用伽达默尔的话说，海德格尔的贡献就在于指明“理解就是此在的存在方式，因为理解就是能存在和可能性”⁶⁴，或者更详细地说：“即使对某个表达式的理解，最终也不仅是对该表达式里所具有的东西的直接把握，而且也指对隐蔽在表达式内的东西的开启，以致我们现在也了解了这隐蔽的东西。但是这意味着，我们知道自己通晓它。这样，在任何情况下都是：谁理解，谁就知道按照他自身的可能性去筹划自身。”⁶⁵

对海德格尔论文“语言的本质”的简单考察有助于进一步澄清此中关键。这篇论文的重要目标是要反对把语言变为一种普遍单一运转的结构，它依赖着试图对世界进行普遍化技术处理的形而上学。为此，需要指出经验语言的别种可能性，指出我们如何在此语言经验中现身，而非事先操作和指定语言的用法。换言之，需要指出我们如何倾听语言并为语言所承载，而非反过来从我们这样的主体出发来追问语言是什么。这又是因为所谓的主体本来就是在语言中才得到其规定性和明晰性的，但主体却依据这种被给予的规定性，反过来规定那种给予活动为某种可被使用的客体。这就暗示着，有这样一种别具一格的经验，是关于源初的

63 福柯：《词与物——人文科学考古学》，第480页。

64 伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷，第334页。

65 同上，第335页。

拒绝被这样规定和使用的语言的经验,它并不位于任何客观化的层面,或者说,它在任何客观使用规则上都隐瞒着自身。“如果语言无处不隐瞒它在上述意义(注:即对语言做出陈述的那种语言)上的本质,那么,这种隐瞒就归属于语言之本质。”⁶⁶这种隐蔽自身本质的语言源初地与我们可能(将自身摆置成中心性的主体)的筹划活动有关,因为是它给予了这种筹划的所有规定性空间,但只要 we 经验它,我们就不是在经验任何主体建构的结果,而是在经验主体始终尚未产生但当下就将产生的那个决定性的时刻。换言之,这种经验必定是一种返回我们栖居其中但并无主宰之力的生成活动的经验。我们属于这种语言经验,并由此经验护送到了我们在世界中的主体位置上。思想的任务正是要将这种与我们真正切近的隐蔽语言重新揭示出来,然而困难在于,这种揭示活动同时又有赖于始终隐蔽着的语言本质的护送:每种这样的运思在理解其发生时已经由发生自身所保证,也即每种有限的对本质的表达已经位于让其自身可表达的本质之中。释放与承纳,出离与回返是在同一个游戏中进行的,而这样的游戏就回旋在自身隐匿着的语言之本质和将其敞亮出来的思之要求之间。这种毫无保留地将自身和盘托出的游戏的整体场域,可以强名为无蔽的天空,而始终遮蔽着自身本质却又护送着人成为世界的使用者的,就是大地。那给予了世界使用者以倾听并思索此本质之可能性的,就是神,而思索着它,向它回返,并因此从那个固定的世界使用者身份上超越出来的,就是有限的向死之人。海德格尔将之称为语言本质的四方运动,它同时也就是存在之所以存在和之所以能存在的运动。

伽达默尔将以上总是带着遮蔽与解蔽之双重向度的有限语言经验,转译为**始终带着前见进行理解的有限诠释活动**。任何理解活动都不是在真空中进行的,而总是归属于某种已经有其效果的历史,并且同时又在其中造就着自身的效果。此种效果历史的整体超越了一切理解活动(因为它总是理解的在先可能性条件)同时伴随着一切理解活动(因为它总是理解目标实现的体现),但它始终不是可以被全盘把握之事(因为理解

66 海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,商务印书馆,2004年,第177页。

是在效果历史中的有限理解)。这种历史就是使理解得以发生的制约性传统,“对精神科学中属真理事物的思考,一定不能离开它承认其制约性的传统而进行反思。……这种思考必将认识到,它自身的理解和解释绝不是一种依据于原则而来的构想,而是远久流传下来的事件的继续塑造。”⁶⁷这样一来,伽达默尔才强调:“本人的真正主张过去是,现在仍然是一种哲学的主张:问题不是我们做什么,也不是我们应当做什么,而是什么东西超越我们的愿望和行动与我们一起发生。”⁶⁸由此,在任何诠释努力中,必定同时包含着两个层面,第一是必须去获得那些被(始终具有超越性的)历史所规定的效果的尽可能完善的理解,第二是必须要知道这种理解也只是有限的,也就是说它总是带着误解和前见。“对于给定的前理解的反思使某些东西呈现于我面前,而它们本来只会在我背后发生。是某些东西而并非任何东西,因为我所称之为有效果的历史意识不可避免地是存在而不是意识,而存在永远不可能完全地展示出来。”⁶⁹前见不是阻碍理解的东西,而是“我们对世界开放的倾向性”⁷⁰,因为前见意味着:我们总是处于效果历史之中,而我们的理解受其指引,但同时也让这种指引得以澄清并持续发生。这同时就是说,绝不能把效果仅仅看成为我们制造和操作的效果(这正是自然科学的态度),相反要看成为我们通过自身筹划参与其中,理解其可理解之处但又永不可通盘理解的变化事件的效果。

与海德格尔显得不同的是,伽达默尔进一步强调了在此种效果历史中视域融合的重要性。但视域融合并非交换意见或通过计分投票来达成共识,而是对不同对象进行诠释的效果普遍性展现。这种普遍性不是由历史整体的建构性原则来保证的,而是仰赖这一事实:所有带着前见的理解活动都是向着效果历史进行提问和思考,并且在这种共同的提问和思考中分享彼此应答的进程。至于彼此应答为何会发生,又是因为没有

67 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,第21页。

68 同上,第4页。

69 伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平等译,上海译文出版社,1998年,第39页。为统一术语,作者将译文的“效应”改为了“效果”。

70 同上,第9页。

任何一种带着前见的理解是孤立存在的,而是总已经处于效果历史的整体变化之中,这种整体变化本来就是所有理解活动都自行决定以各自的方式参与了的。这样一来,任何一种理解都必然包含着与他在性的普遍联系:“历史意识是意识到它自己的他在性,并因此把传统的视域与自己的视域区别开来。但另一方面,正如我们试图表明的,历史意识本身只是类似于某种对某个持续作用的传统进行叠加的过程,因此它把彼此向区别的东西同时又结合起来,以便在它如此取得的历史视域的统一体中于自己本身再度统一。”⁷¹在这里,根本不存在福柯认为的大写历史的空虚统治,而只有对历史效果的诸多应用性理解和再造之间的实际交融。这取决于我们能够意识到,自己总是切近地生活在效果历史的变化整体之内,但同时又能够拥有与任何已有特定效果拉开距离进行反思和实践的能力。前者保证了差异性理解能够彼此应答,叠加和同一,后者则保证了我们自由理解的可能运用空间。缺乏前者将让我们陷入把效果外在地理解为操作结果的科学主义立场,而缺乏后者则会让我们陷入无法逃脱的历史整体的僵硬同一性。就此而言,伽达默尔也打开了在传统中通过主体间对话来进行文化自反思并反抗技术时代的统治的道路。

回到阿斯特的定位问题。伽达默尔会说,如果坚定持有强调前见和视域融合的诠释学态度,我们就不会陷入阿斯特语文诠释学的错误。的确,在阿斯特的著作中,如同在温克尔曼那里一样,以希腊为代表的古代典范显得拥有一种未经反思的透明的完美性,这从之前谈到的,在《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》一文中对希腊的大段断言式赞颂中就可以看出。在这种透明性中,被看到的似乎只有那毫无偏私的典范源泉所代表的生命活力,以及它们给予之后所有时代的精神力量和榜样效果,但在它们自己那里,绝不存在着任何被误认的可能:“因为人类历史将古代作为人类的这样一个时期来表现:该时期是人类教化最昌盛繁荣的时期,同时也是最完满和最独立的时期,它由于自身的卓越性而充当人类的理想,充当我们教化的支柱和目标点。通过对古代的

71 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,第394页。

这种最高看法，那种理论性的、认识古代之本质性的考察，以及那种实践性的、探寻古代与我们时代之必然联系的适用，也即真和善，就转变为美，转变为完满的和理想性的东西。”⁷² 对伽达默尔来说，阿斯特因此在出发点上就回避了面对传统的真正困难，也没有努力澄清现代人自我筹划的任务，从而根本没有看到前见对于理解的不可或缺性，也没有真正展开面向整个效果历史（而非特定典型）的视域融合工作。当然，他也就丧失了能从自然科学的态度中挣脱出来的精神的决定性力量。

不仅如此，阿斯特的诠释学还抱有一种对历史必然性的错误假定：“人类整体就以精神性的和内在的方式紧紧联结，以至于不同的时代自身仅仅是唯一精神的不同变化和不同形态。所以，一个时代就必然地承负和支撑另一个时代。”⁷³ 他无法理解所谓历史的必然性——也包括希腊语对后世语言必然的源泉地位——不过只是一种面向传统的时代解释效果而已。如果不始终保持对传统的反思，并将传统理解为效果叠加的表现，反而认为后世只是前面世代的变形，力图从前世最完美者去规范后世较不完美者，那么这就是将“效果”仅仅放在了事情之后，而不是事情之前，不是放在了前见之中。它也就放弃了对所谓最完美者（它不过也是一个前见）进行反思的真正彻底批判性任务。在这个意义上，阿斯特所言的批判，其实只是根据预设的古代标准进行的单方面的现代批判罢了。这一点在《语法、诠释学及批判的基础》第 95 节似乎表露无疑：“批判，包括较高的和较低的批判，都预设了理解和正确的解释，以及所有那些对诠释学来说必需的东西，即在古代的所有表现形式和所有的构造分支中，对古代的语法性、历史性和哲学性认识。”⁷⁴ 伽达默尔无疑会说，这里所谓“正确的解释”——它指向作者原意——并不包含对历史始终超越了任何解释的基本洞见，而正是这种洞见才打开了诠释始终在进行的空间。否则诠释就应该停留在它抵达正确的解释之处，如同自然科学应该停留在物质性的真理被描述出来的那一刻一样。依据一种人类整体生活的还原论模式来理解精

72 Ast, 1805, 49.

73 Ebd., 4-5.

74 Ast, 1808, 216.

神,这是对有限人类的自由思维和实践的基本生活境遇的实际贬低:人拥有其独特的存在论地位,不仅是因为他们拥有辉煌的古代典范,而且还因为在并不完善的生活中,他们至今仍始终自由发问,创造和彼此交流——虽然这并不意味着,他们能做的和做了的,比之前根本上要更好或更糟。

六、作为诠释学运用的“教化”:为阿斯特辩护

这就是伽达默尔对阿斯特诠释学关键性的批评。理解这一批评,就理解了精神科学对自然科学而言的真正奠基地位,也理解了语言的重要性并不基于语法的结构优先性,而是由于倾听语境的生存论优先性。只要自然科学有赖于在科学传统中的思考,交流与创造,只要语法效果有赖于语境诠释,那么依据有机生物学模式去构建语法优先性的阿斯特语文诠释学就始终要被质疑。相比萨义德和福柯的批评,伽达默尔的批评并不侧重语文学权力的不适当,而是突出了诠释学运用的不适当。也正因为此,如果仍有可能对这种批评提出一定程度的内在抗辩,那就必须为阿斯特诠释学寻求某种运用的合理性。对我而言,这可以在阿斯特的教育学实践以及相关的“教化”观念中被寻得。

在《真理与方法》“古典型的例证”的小节中,伽达默尔指出,德国古典主义时代以来,在教育学中特别发达的古典型意义包含规范性和过去性两个方面。但由于在其后的发展中,过去的规范被认为与当下不同,所以古典所具有的规范性日益受到质疑。“古典型概念现在只表示一种历史时期,一种历史发展的阶段,而不表示任何超历史的价值。但是,古典型概念里的规范要素事实上从未完全消失。一直到今天它仍是德国中等人文科学教育观念的基础。”⁷⁵就典范的过去性而言,古典学在德国教育中占据的地位会引发类似萨义德的批评不足为奇,这是因为这种过去的典范完全可能是由过去的权力意志及操纵技术所塑造和统治的,而在今天它的规范效力当然可以受到挑战和质疑。

伽达默尔不会简单否定这一点,但他仍肯定在教育中突出古典的规范性,这又是因为,“其实,古典型乃是对某种持续存在东西的意识,对某种

75 Ebd., 367-368.



不能被丧失且独立于一切时间条件的意义的意识，正是在这种意义上我们称某物为‘古典型的’——即一种无时间性的当下存在，这种当下存在对于每一个当代都意味着同时性。”⁷⁶正是这种在视域融合中不断改变自身又传承自身的同时性，将古典从传承的方面凸显出来，又在改变的方面交托给我们。任何面向历史的提问与应答都在形塑我们对于一切事物的理解方式，并且这种形塑作用同时既令我们让历史有意义地呈现出来，也令我们从历史中领会到我们自身存在的意义。伽达默尔在别处说，这种特别的形塑作用就是教化。它在 18 世纪以最伟大的方式被提出，并在 19 世纪获得了充分发展，成为从那个时代至今精神科学赖以存在的要素。

形塑就是指通过变异令自身得以提升，因此谢林和黑格尔都曾在论及教育时把古典语言的学习与教化进程中特别需要的异化作用（理解他者，以在更高意义上回归自身）联系起来，让原来显得异己的古典语言成为精神自身进展的内部持续动力。这同样也是阿斯特的目标：“因为教化的结果并不是在技术构造的方式里完成的，而是从塑形和教化的内在过程中产生的，因此教化的结果总是处于经常不断的继续和进一步教化之中。”⁷⁷在这里始终存在着如下可能性和要求：要不断基于自身有限理解，努力去进入支撑着此理解的历史，以及进入与关于此历史的诸多其他视域的对话关系，并由此深化自身理解——它也就是诠释学的合理应用。在这一点上，阿斯特的教化观念与伽达默尔显然是契合的。

令人感到惊讶和惋惜的是，尽管伽达默尔充分重视教化，也对如黑格尔的教化概念做了考察，但他却完全没有提到过同时期阿斯特的教化思想。然而正如之前简短的生平介绍所说，阿斯特的绝大部分工作都有意识地围绕着教化展开，甚至他的诸多著作和他所获得的影响，也是在具体的教育工作进程中产生的。阿斯特对此的重视特别体现在《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》的大量论述中。

76 Ebd., 379.

77 Ebd., 13.

在其中,首先需要明确的是,教化就是精神在不同时代以不同表现方式进行内在的生命塑形,而人类的精神史就是人类的教化史,因为除了生命在不同形态中的连续内在塑形之外,人类精神史并不能有别的含义。

其次,对教化之变形和恒定的历史的认识,同时也为启动时代反思提供动力:“有了对人类历史和人类教化的普遍看法,我们就能丢开对自己时代之精神的固定看法,而去认识到,我们的教化表现了什么特征,它基于什么支柱,以及指向何方。”⁷⁸

这两点缺一不可地支撑着这篇文章的标题(“古代精神和时代意义”)。在此基础上我们很容易发现,阿斯特启动反思并寻求以古代为标准的研究方向,绝不仅仅是因为完美希腊的吸引力,更是因为阿斯特自身生活时代的核心问题,即在那时的公共生活中缺乏精神一贯性,人们只是各自为政的问题。换言之,首先是**时代的公共生活的普遍性基础缺乏**的问题,而不是如何推崇希腊古典曾拥有过的荣光的问题,推动了阿斯特进行语文诠释学研究。一方面,这个问题显然也是同时代人如歌德席勒等也有的问题,他们为此提供了不同的答案,另一方面,阿斯特在其问题筹划中有其独到之处,即自由的特殊表达,以及这些表达的相互融合,都是在语言中才可能的,因此必须借助语言来了解自由人的分殊及联合,而教化工作因此也必然特别关注语言。只有这才是语文学研究和教学的真正科学精神所系,它们绝非仅是在满足琐碎无聊的搜集癖。在此意义上,阿斯特从来就是在视域融合的进程中,带着自己的前见来进行典范诠释的,并且在推崇典范和原意时,他自己完全意识到了运用这些典范的前提就在于对自身时代的反思。即使表面上他似乎主张,古代典范自明地就是典范,但实际上他仍深刻认可伽达默尔所言诠释学的“同时性”,并如后者一样突出了教化对此的关键作用。

教化的这种关键作用并不是说,我们在碰到问题之后可以首先搜寻一下现有资源库中是否有前人的解决方案,然后通过学习和运用这些方案,这些问题也就可以或多或少地获得解决。假如持这样的教化-学习理

78 Ast, 1805, 9.



解，那就只能得到一种工具化的而非完美的希腊形象。教化能产生其精神效果，首先当然始于我们自己的问题意识和自由探索并寻求定向的努力，但其第二步并不直接就是解决问题，而是将自身真正置于一种陌生的处境之中，以确证这种问题并不只是已有答案的缺乏或已有问题的翻版，而是创造性地面对着知识新方向。陌生化（异化）——或者如伽达默尔所说的，带着其它视域的问答——是自由教化的题中之义。没有它，我们就会被锁闭在当下语境之内。阿斯特显然也非常清楚这一点，所以才会说：“通过研究那遥立于我们之外，借由宗教、伦理和特征而偏安一处的古代，我们就在一种陌生的美和真理中适应了自己的精神，并且给这个精神以灵活性和感受性，它们对于真正的教化来说是必要的。因为，人类教化的本质就是，我们从自己私己性的有限圈子中走出来，并学会生活于对陌生世界的直观和认识之中。”⁷⁹联系到之前的公共性问题，这种自觉将自身置入陌生语境的努力，同时也就是对公共生活普遍性基础问题的初步回答，因为在这里私己圈子的界限已然被打破。

然而这还不够。如果在这样的陌生处境中没有任何一种力量——海德格尔将之称为语言的护送和馈赠——能够帮助提问者理解，可能有着怎样的具体经验，它们曾形塑了公共生活，并为问题的解决提供过方向，那么那些提问者就会立即陷入茫然无措。尽管阿斯特确实把这些方向过于迅速和自然地锚定在了希腊上，但他的意图仍然还是强调，在陌生处境中必定要有某种保障性的指引，否则教化就不可深入，而提问者本己也会有迷失之险，遑论将这些新处境转为属己的处境从而自我提升了。正因如此，他在上文后继续写道：“而真正的人性也就必须基于这一点：它将离自己尚还遥远的一切美与善加以掌握，并将其转化为自己的本质。除了那古典性的古代，那出于一个陌生世界、用一门陌生语言向我们进行诉说的地方之外，就不再有能够赋予这种柔和的灵活性和感受性的东西，没有能够将我们从本时代精神的片面性和主观性中解放出来的东西。就算我们在自己的教化中想到的只是这一点：学会了适应一种对陌生模

79 Ebd., 21-22.

范的直观,以便为自己的精神赋予那种对真正的教化来说必不可缺的多样性和感受性,我们也仍然能同样有理地推介那种对遥立于我们之外的文献的研究。不过,我们用以练习自己感受性的东西,不能是对我们教化的自居和自傲,而必须是一个陌生的模范,且该典范必须同时是古典性的,这意味着它表现的是真正的人类教化典范。”⁸⁰

典范给予我们解放之可能和自我教化之方向保障,并且正因为此种保障,典范才可以在迄今为止的教育实践中仍被视为具有规范作用的。这种规范作用不仅是指我们应该学习古人的文本,追思古人的精神,更是指我们应在自由追问中感受到多样性和自身的不足,并且同时察觉对那些可能为我们提供指引的东西,追寻这些线索进行理解,并由此将自身形塑为(席勒也重视的)有教养者,也就是能够识别出指引性理想的现实作用,并通过与他人一起的自由思索和实践,将这些早已存在的理想以新的方式现实地贯注在他的时代中的人。教化的目标无非就是如此:“我们的教化中的这种有限性和特性是必然地同我们时代的自我认知相连,且这种教化一旦通过哲学抵达了自己形态的最高点,就会从自身之中再一次走出来,去将内在的、私己的生活转变为一个更高的、普遍的和公共的生活。凭此,我们的这个时代就是通往一个更高人类教化的预备时期,在这个更高的教化阶段,内在的东西(即认知)会再次变成德行和美。也就是说,人类会再次转回他由以出发之处,不过是在一种更高的澄明中让古代变得年轻。”⁸¹这种教化理解当然可以被伽达默尔批评为预设了某种历史目的论,但仅就它的实际运用绝不抗拒前见和视域融合而言,我们不可以将阿斯特的这些说法轻易地丢到过时的“早期”诠释学素材库里了事,而是需要重新审视它的当代诠释学意义。此外,如果伽达默尔的诠释学可被视为对抗福柯主体权力批判的一条道路的话,那么阿斯特或也会因为上述与伽达默尔的亲密之处,获得某些挣脱福柯式批评的力量。

我希望以上的论述起码有助于指出,在伽达默尔诠释学著作中关于阿斯特的那些简短介绍和批判中,包含着大量有待深入的问题和值得商

80 Ebd., 22-23.

81 Ebd., 14-15.



榷之处。而即使持对伽达默尔相当同情的态度，它们也是不应被回避的。遗憾的是，受伽达默尔看法影响的学界常识却恰恰回避了它们。此类常识甚至也不关注与此相关的那些重大而复杂的争论，而那也正是本文试图展示给读者的。在这个意义上，学界常识不仅没有体现诠释学的基本态度，而且在语文学作为尼采所说的“慢慢阅读”的艺术的意义上，也缺乏语文学的基本精神。所以，对阿斯特作品的翻译和研究还应该继续进行下去。

本文主要线索集中在诠释学相关问题上。然而必须指出，这并不是阿斯特的这些著作能够引发兴趣的全部范围。比如在文中被频繁提及的语言与历史的关系问题，就可以在更大空间中被专题处理。它关系到阿斯特究竟从谢林那里学到了什么，也关系到他与黑格尔同期的思想有何异同等等远为复杂但远未展开的研究工作。就后一点来说，本文强烈主张，今后的阿斯特研究，必须将阿斯特的思想与他的时代的那些伟大哲学思想置入一个更大的星丛。就此而言，阿斯特出版的《哲学史概要》也许可以提供不少思想资源。该作品主要包括两个部分：其一是全书的导论部分，在那里，阿斯特运用其诠释学精神为他的哲学史研究开辟了道路。其二是书中阿斯特专论他的时代的哲学家的部分，主要论及康德，费希特与谢林，但也少量涉及黑格尔。在其中，我们可以看出阿斯特自己对这个伟大哲学星丛的描绘，然而本文已经没有空间对此展开详述，只能止于这个简单的指示。阿斯特哲学在时代论争语境中涉及的论题还有很多，比如语言与美学的关系问题，精神概念在德国哲学中的使用问题，古典语文学与实践生活的关系问题等等。在本文的末尾提醒存在着这些乃至更多的问题，也是在提醒诠释工作的开放性。只有在这种开放性中，无论本文还是阿斯特的著作才有可能值得再次被阅读。

余玥，四川大学哲学系教授

龙腾，柏林洪堡大学哲学系博士研究生