

伽达默尔与列奥·施特劳斯之争

何卫平

(华中科技大学哲学系)

内容提要 伽达默尔与施特劳斯之争具有重要的意义，这种意义由于种种原因在国内学界尚未真正挖掘出来。本文对伽达默尔与施特劳斯之争的两个回合的来龙去脉进行了具体、详细的描述和分析，并从其理论背景、思想脉络上揭示了二人的分歧以及这场争论深刻的哲学意义。它涉及对历史主义的态度和超越相对主义和虚无主义等重大问题。

关键词 伽达默尔 施特劳斯 解释学 古今之争 历史主义
相对主义 虚无主义

伽达默尔一生中曾与多个哲学家发生过思想上的争论，其中最著名的、人们经常提到并且在当代解释学史上产生过较大影响的有三个，它们分别是：伽达默尔与贝蒂、赫施之争，与哈贝马斯之争，以及与德里达之争。这几乎是当下任何一部解释学概论或教科书都会提到的。然而还有一场争论人们往往忽略了，那就是伽达默尔与列奥·施特劳斯之争。这场发生于20世纪60年代初的思想交锋是因伽达默尔刚刚出版的《真理与方法》引起的，但由于这个争论当时主要在私下进行，公开的程度有限，加上那时两个人的知名度还远没有后来那么大，而且相关的书信也没有发表，论题的背景和脉络不清楚，所以没有

像上面提到的伽达默尔与贝蒂、赫施、哈贝马斯和德里达的争论那样引起学术界广泛的注意并掀起波澜。随着 20 世纪 70 年代初施特劳斯去世以后，经伽达默尔同意，他们之间的通信以及一些相关材料被发表出来，这场争论的意义才逐渐浮出水面。虽然已逾半个多世纪，时过境迁，但用今天的眼光看，它具有重要的学术价值。不过国内学界对这场争论提及甚少，关于它的内容一般学者还比较陌生，遑论深入、系统的研究。有感于此，笔者撰写了此文，以期使这个状况有所改变。

在一般人眼里，施特劳斯更多以杰出的政治哲学家的身份立足于学林，然而其本人也是一位很重要的解释学家，他的《迫害与写作艺术》算得上当代为数不多颇有创见性的解释学名著之一，与伽达默尔的《真理与方法》各有千秋，虽然影响程度上有差别。

据资料显示，早在 20 世纪 20 年代伽达默尔（1900～2002）与施特劳斯（1899～1973）就开始交往了，那个时候，他们才 20 岁出头，有着相近的学术背景，例如都出生于德国，都听过新康德派的巨擘那托普以及现象学鼻祖胡塞尔、“秘密哲学王”海德格尔的课，精神上都尤其受后者的影响等，在接下来的半个世纪里，两人相互关注、相互欣赏，精神交流不断。^① 不过直接涉及两人这场争论的文献并不多，主要有施特劳斯与伽达默尔的三封通信（施特劳斯两封，伽达默尔一封）以及伽达默尔的长篇论文《解释学与历史主义》，再就是施特劳斯去世后，美国施特劳斯学派成员、列奥·施特劳斯和约瑟夫·克罗波西主编的《政治哲学史》的作者之一的恩斯特·L. 福尔廷（Ernest L. Fortin）对伽达默尔的“专访”^②。

伽达默尔对施特劳斯的思想是熟悉的，也很关注。我们现在可以看到，他在《真理与方法》中提及或引用过施特劳斯的主要著作《霍布斯的政治哲学》《斯宾诺莎的宗教批判》《迫害与写作艺术》和《自然权利与历史》等。^③ 总的来说，他对这位友人的评价还是蛮高的，甚至毫不怀疑，即便施特劳斯后来

① 参见伽达默尔《哲学生涯》，陈春文译，商务印书馆，2004，第 42 页。

② 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第 403、485 页。

③ 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 38、369、401、433 页。

不到美国，仍在德国，凭他的思想也会建立起一个施特劳斯学派的。^① 在收到施特劳斯的第二封信之后，伽达默尔意识到他们讨论的问题的重要性，所以未直接回复，而是想将这个讨论公开化，于是1961年他在自己和H. 库恩共同主编的《哲学评论》(*Philosophische Rundschau*) 第9期上首次发表了论文《解释学与历史主义》(*Hermeneutik und Historismus*)，如后来伽达默尔所说，该文是在间接地挑战施特劳斯^②，并期待着后者的回应，因此它实际也可看作是伽达默尔致施特劳斯的公开信。后来这篇著名的论文被收入到《真理与方法》第2版(1965年)的附录，而该书第2版最后以批评施特劳斯作结，颇耐人寻味。这三封信，包括最后一封“公开信”都发生在1961年，也就是《真理与方法》第1版刚刚问世不久。后人将施特劳斯和伽达默尔的三封通信，简称为“关于《真理与方法》的通信”^③，因为它们是由施特劳斯对伽达默尔《真理与方法》第1版(1960年)的评论所引起的，内容也是围绕着其中的基本观点展开的。不过我认为，还应加上《解释学与历史主义》才算完整，这样二人的直接交锋就可以视为两个来回。

基于这个想法，本文拟分为两大部分：先分别谈谈这两次争论的具体内容，然后再对争论者加以整体的对比与评论。由于这场争论所涉及的问题比较复杂，对于它，我们虽然很难做到马克斯·韦伯所提倡的价值中立那样的客观、公正，但也应尽可能避免研究者本人由于长期基于某个专业方向所形成的一种习惯性的本位主义所带来的消极影响，否则容易一叶障目，不见泰山。

上篇：伽达默尔—施特劳斯思想交锋的内容

1. 第一个回合

1961年，《真理与方法》出版不久，伽达默尔就寄了一本给远在美国芝加哥大学执教的施特劳斯，后者初读的反应不久化作了第一封致伽达默尔的信。在这封信里，施特劳斯首先称赞伽达默尔的《真理与方法》是海德格尔之后

① 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第491页。

② 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第403、494页。

③ 它们最初发表就冠以这个名称，参见L. Strauss and H-G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*", *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), pp. 5-12.

海德格尔主义者中出版的最重要的著作，他本人从中获益良多，并意识到以前未能意识到的问题，承认这是一本很有分量、需要花大气力来阅读的书。不过施特劳斯在强调由于共同的学术背景使他在一定的程度上能够理解伽达默尔的这部著作的同时，也毫不讳言他们在解释学的方向上的根本不同，甚至相反。施特劳斯将伽达默尔的《真理与方法》视为海德格尔思想的某个方面的“更加学术化的形式”^①，因此施特劳斯对海德格尔的基本立场和态度就自然而然地迁移到伽达默尔身上来了。下面我们将会看到，他对伽达默尔的批评在某种程度上是对海德格尔批评的延伸。

在第一封信里，施特劳斯首先指出，伽达默尔的解释学追求普遍性是同海德格尔所揭示的“世界 - 黑夜”之临近或施宾格勒所谓的“西方的没落”同时而生的，这种普遍化的“生存论”的意义和现代性的灾难性的语境是联系在一起。这种表述隐含着施特劳斯对现代性的批判，同时也将施特劳斯所要反对的历史主义联系起来。伽达默尔所强调的海德格尔的“解释学处境”，在施特劳斯看来，应当是“前 - 历史主义”的处境才正当、合理。^② 这里的“前 - 历史主义”指的是“现代的历史主义之前”^③ 的处境。至于他自己眼里的历史主义关注的不是普遍、永恒的东西，而是变异、独特的东西。^④ 施特劳斯对伽达默尔提出的一种普遍的理解的历史意识和普遍的解释学经验的理论表示怀疑，他从自己的经典诠释的切身经验出发，不承认有一般的、普遍的解释学理论，而只承认解释带有偶然性和个别性。接下来，他列举出伽达默尔书中的五个例子来加以质疑，我们这里只提其中最主要和最基本的前三条。

(1) 施特劳斯承认伽达默尔这样的观点：解释者必须要反思到他的处境，对文本的理解就是要将其应用到这种处境中。但这种处境应当是“前 - 历史主义”的，而不应当是伽达默尔所谓的“视域融合”意义上的，因为视域融合在伽达默尔这里意味着双方视域的扩大，但这种扩大是理解者的扩大，而不是被理解者的扩大。也就是说，对施特劳斯来讲，伽达默尔的“效果历史”所谓的“视域融合”扩大了双方的视域，不具有普遍性。以读柏拉图为例，

① 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第404页。

② 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第404页。

③ 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第406页。

④ 参见列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第19~20页。

如“我”在解读他的“对话”中所学习到的新东西意味着我的视域被扩大了，但如果我对柏拉图的某种修正证明优于他的论述，却不能说是柏拉图本人的视域被扩大了，因为这是有悖于常理的。

(2) 人的理解不都是完备的，但这并不意味着不能达到完备，至少这种可能性是存在的，而伽达默尔却否认这一点，但施特劳斯认为，这种否认并不能以解释学处境的多样性而得到确证。这里已涉及对相对主义的批判问题。

(3) 伽达默尔强调理解是创造性的，而非复制性的。但施特劳斯认为，解释者首先应当弄清作者预设的意思，要努力像作者理解他自己那样去理解，在这方面读者并不能做到比作者本人理解自己理解得更好。理解必须从文本出发去追问作者的意图（authorial intent），只有作者的原意才是唯一正确解释的标准，他反复强调这是解释学的基本原则。^①

施特劳斯将以上诸点疑问归咎于伽达默尔的“效果历史”，认为“效果历史”将读者或解释者首先引向的不是文本，而是他自己，含有“进步”的因素。不过在施特劳斯看来，现代人的理解不一定优于古人，例如黑格尔对古希腊阿里斯托芬的喜剧《云》的解释就远不及柏拉图在《会饮篇》中对它的解释。因此，施特劳斯认为，“效果历史”乃是伽达默尔不充分的历史反思所致，它反映出伽达默尔的历史主义和进步主义的立场。施特劳斯尤其反感伽达默尔基于历史主义所坚执的“所有价值的相对性”的观点，为此，施特劳斯从逻辑上指出了它的自相矛盾：一切人的认识或理解都是历史的、相对的，因而是有条件的，那么这个论断本身由于是全称判断，所以它是非历史的、绝对的、无条件的。^② 而历史主义要成立的话，它的这个基本原则就必须能够应用于它自身。

围绕着伽达默尔的“所有人类价值的相对性”这一说法，施特劳斯根据伽达默尔的观点——生存即理解（其实这是海德格尔的观点），认为这种理解当然也包含对美与正义的理解，它不只是对事实的认知，还有价值的评价，这意味着生存必然是在一种特定的风尚、习俗与德性中的生存，它带有传习性和约束性，而这意味着对于生存来说，相对主义的问题不曾出

^① 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第V页。

^② 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第408~409页。

现过。为此他提到了狄尔泰，认为狄尔泰基于历史主义的立场虽然也承认“所有价值的相对性”，但他不断与相对主义作斗争，捍卫理解的可靠性，言下之意，伽达默尔尚未意识到这一点，所以施特劳斯说，在这一点上，他宁愿赞成狄尔泰，而反对伽达默尔。此外他还提醒伽达默尔，苏格拉底的怀疑，不是导向相对主义、虚无主义、不可知论的那种怀疑，而是要通过怀疑去接近真理本身——这正是他的辩证法的要旨所在，因为苏格拉底—柏拉图的对话辩证法恰恰也是伽达默尔的解释学所推崇的，所以施特劳斯在这里想提醒他。

最后，施特劳斯还指出，伽达默尔所追求的普遍解释学是立足于历史处境之中的，在时间上，它体现为一种“绝对的时刻”^①，与黑格尔的体系在历史中追求绝对相似，因为依施特劳斯之见，黑格尔所理解的“历史过程是一个合理的、理性的过程，是一个进步”。但在他眼里，“存在着历史的顶峰和终结，这样便可以将哲学的真理观念与每个哲人都是其时代之子的事实协调起来：真正的哲学、最终的哲学属于历史中的绝对的时刻，属于历史的顶峰”^②。况且伽达默尔谈到了完满的经验，这种“完满”让施特劳斯联想到黑格尔，认为它再次体现了伽达默尔的历史主义的矛盾，重蹈了黑格尔的错误。

针对施特劳斯的上述批评，伽达默尔在第一封回信中指出，他不否认自己的哲学解释学是从一个方面将海德格尔的思想转化为一种学术化的形式，之所以如此，无非是想将一种理论尽可能表述清楚。当然他对自己这样做是否达到了圆满的结果不敢肯定，但他表示绝不放弃这方面的努力。本着这一点，伽达默尔对施特劳斯提出的诸问题作了简略的回应。

首先，伽达默尔毫不掩饰海德格尔对他的影响，这体现在他也将“理解”作为一种“发生”（Geschehen）来看待，但他否认自己的出发点是“存在的遗忘状态”，也就是被形容为“世界—黑夜”的我们这个时代（海德格尔将普遍技术化的时代表征为对“存在的遗忘状态”和“世界黑夜的贫乏时代”）。伽达默尔坚持理解者的历史性，反对施特劳斯向“前—历史主义解释学”返

① 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第409页；另参见列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第30~31页。

② 参见施特劳斯《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集：卷二》，彭磊等译，华夏出版社，2008，第45页。

回，认为这是不可能的，他只相信理解的“连续性”，也就是古与今、过去与现在的“对话”所达到的那种统一，即“视域融合”的发展。伽达默尔说，“历史性的认识只有这样才能被获得，即在任何情况下都必须从过去与现代的连续性中去考察过去”^①。而视域融合体现的是一种历史意识，对于伽达默尔来说，也就是效果历史意识，对于已死的柏拉图来说当然不存在这个问题，但对于后来活着的人来讲就存在这个问题，视域融合是历史意识的结果，而历史意识只有在应用中才会有意识（认识）。另外，他还反驳了施特劳斯所谓不存在普遍的理解的理论，只存在“应时的”解释的说法，认为这种说法本身的意思就是“普遍的”，而非“应时的”。^②

至于第二点和第三点，伽达默尔觉得他与施特劳斯没有根本的冲突，但强调，对一个文本的理解，50年后的人会比今天的人理解得更加清楚、更加深刻，这就说明理解的创造性或生产性，解释学的应用绝不是简单的重复和回归。另外，伽达默尔认为施特劳斯对他所谓的“完满的经验”有误解，这种完满的经验，并非指经验的终结^③，即能达到黑格尔的那种“绝对的时刻”，相反，它是这种终结的对立面。

总起来看，伽达默尔与施特劳斯争论的第一个回合，基本问题被提出来了，这就是与现代性的危机有关的历史主义和相对主义。然而伽达默尔的回答过于简单，不够具体，未能全面、深入地展开相关内容的讨论，而且不无遗漏，例如对施特劳斯向他所坚持的历史主义提出的逻辑上的自相矛盾以及相对主义的问题就没有给予直接、正面的回答。不过，施特劳斯对伽达默尔的一些理解也有不到位的地方，例如他对伽达默尔的经验“完满性”的说法就存在着误解，这一点后者在《真理与方法》中有比较清楚的论述。^④

2. 第二个回合

一个月后，施特劳斯在给伽达默尔的复信（即第二封信）中，就后者未能对新解释学出现的处境——海德格尔表述的“世界黑夜”进行反思表示不

① 伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第445页。

② 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第412~413页。

③ 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第414页。

④ 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第480、483页。

满,认为这种现代性问题与历史主义以及由此带来的相对主义和虚无主义有关。施特劳斯明确地将伽达默尔的立场表述为“后-历史主义”,而将他本人的立场表述为“前-历史主义”。施特劳斯认为,这两者之间在原则上存在着根本的对立和差别。尤其令施特劳斯失望的是,伽达默尔的回信避重就轻,没有回答他所提到的相对主义的问题。

值得注意的是,施特劳斯在这封信的末尾明确地将他与伽达默尔的争论定性为“古今之争”,在这场争论中,两人立场不同,他们的“解释学观点的区别只是这一根本区别的一个后果”。这里的“古今之争”具体体现为“前-历史主义”和“后-历史主义”之争,或“前-历史主义的解释学”和“后-历史主义的解释学”之争,施特劳斯属于前者,伽达默尔属于后者。^①这里的“前-历史主义”和“后-历史主义”未见施特劳斯作明确的界定,不过根据上下文和以经解经的原则,“前-历史主义”显然指的是前现代的作为知识对象的历史尚未出现的、强调事情的自然本性而非历史的那种状况。“后-历史主义”指的是一种相对于近代素朴或天真的历史主义的一种“更先进”、“更复杂的”历史主义,它主要指的是20世纪的那种强调每一代人立足于自身的体验并着眼于自己的未来去重新解释过去的历史主义。^②海德格尔是其最大的代表,伽达默尔不出其右。

针对这封信,伽达默尔没有直接回应,而是发表了《解释学与历史主义》作为一种公开的答复。在这篇长文里,伽达默尔对历史主义做了一次全面、彻底的清算,他将施特劳斯纳入到作为历史客观主义的历史主义之中,与一系列人物——狄尔泰、马克斯·韦伯、贝蒂、科林伍德、罗特哈克为伍,并在这篇长文的最后直接批评了施特劳斯。在这里,伽达默尔明确将他自己的历史主义称作“第二等级的历史主义”,而不是施特劳斯所谓的“后-历史主义”,它是相对于“历史客观主义”而言的一种新的历史主义,这种历史主义为海德格尔所奠定,而且还可追溯到胡塞尔的影响。他称“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,他是这个方面迈出决定性步伐的第一人”,这里的“主观性”指的是“意识”,而非海德格尔意义上的“存在”,

^① 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》,朱雁冰等译,华夏出版社,2006,第419页。

^② 参见施特劳斯《什么是政治哲学》,李世祥等译,华夏出版社,2011,第50~51、48~49页。

并遭到后者的批判。但伽达默尔还是强调对海德格尔的《存在与时间》要从海德格尔和胡塞尔的共同点而不是完全对立上来理解，因为这本书是为在此的历史性作辩护，“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”，它是一个先验的或超越的概念（*transzendentaler Begriff*）。不过伽达默尔更倚重海德格尔，强调“不存在永恒的真理，真理就是与此在的历史性一起被给出的存在的展开（*Erschlossenheit*）”。从这里我们可以找到“对历史客观主义的批判由之得到本体论合法证明的基础”，这并不意味着“不存在永恒的东西，凡存在的都是历史的”，而是说，“凡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那里获得其存在的意义的‘基础本体论’出发才能得到正确的规定”^①。显然伽达默尔自己是站在海德格尔这一边的。正如施特劳斯将伽达默尔的立场看成历史相对主义，伽达默尔将施特劳斯的立场看成历史客观主义。伽达默尔主张一种历史相对性以对抗绝对的真理、整全的真理，并认为历史相对性并不是真理的局限，而是真理得以揭示的可能方式，它并不会导致狄尔泰的世界观哲学的那种相对主义的意义。^② 尽管狄尔泰本人并不主张相对主义，一如伽达默尔并不主张相对主义一样。

在《解释学与历史主义》最后几页，伽达默尔从他的角度对两人的争论做了一个更具体的回答。首先，伽达默尔指出，施特劳斯对现代性的历史观的批判做得十分彻底，他重新挑起了产生于17~18世纪的那场著名的“古今之争”（*querelle des anciens et des modernes*），这场争论最初是由文学问题引起的，最后融入历史意识的讨论，而施特劳斯一生几乎所有著作都和这一争论有关，并且将这一争论彻底化，他要造成现代历史自我意识与古典哲学的对立。针对古今之争在近代以限制古典的典范性而告终，施特劳斯反其道而行之，他要进入到现代的历史世界观的对立面，也就是用古典的自然法或自然权利（认为任何人都因其本性和作为人的尊严而拥有不受时效约束的权利）抑或自然正确（即能为人类理性所辨识并得到普遍承认的正确^③）来反对今天的历史主义（历史主义本来是在反对自然法抑或自然正确的过程中建立起来的^④）。依施特劳

① 伽达默尔《诠释学II：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第498~499页。

② 参见伽达默尔《诠释学II：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第498~499页。

③ 参见列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第10页。

④ 同上，第14页。

斯之见，彻底的历史主义是不可能正确的，因为它包含相对主义和虚无主义的幽灵。对此伽达默尔一针见血地指出，施特劳斯本人也免不了现代历史意识的影响，他对近代以来的历史主义的批判同样带有历史性，是历史地提出来的，而且受到启蒙思想的影响，根本做不到“纯洁”地代表古典哲学的权利。^① 这个批评，应当说是有力度的。

接下来，伽达默尔回答了和施特劳斯争论的第一个回合没有直接触碰的关键问题：历史主义原则如何用于自身而不产生自相矛盾，即保持它的一致性的问题，而这被看作施特劳斯反驳历史主义的有力论据。面对这一论据，伽达默尔是这样来化解的：他说，“一切认识都有历史条件性”和“这种认识是无条件地有效”这两个命题并不处于同一个层面上，因为这个命题并非说，“人们将认为它是永真的”，而是说，它“曾经总是真的”^②。

伽达默尔并不否认施特劳斯对历史主义的批判有其合理的一面，这种历史主义认为过去只有借助现代才能真正被揭示出来，例如从施莱尔马赫到狄尔泰那里都强调理想的理解是比作者理解自己理解得更好的理解，而这恰恰也是启蒙运动理想的一种表述，伽达默尔对此的态度很明确：这种将“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”，而是一种现代启蒙主义的乌托邦，一种幼稚的历史主义。可见这种历史主义是伽达默尔与施特劳斯共同批评的对象。伽达默尔强调历史的理解是没有任何特权的，无论是“今天”的解释还是“明天”的解释，并不存在“现代”相对于“过去”的优越性，历史思维的本质根本没有“现代”，有的只是不断变化的未来和过去的视域，“它本身就是不断被变换着的视域所包围并与它一起运动”^③。从这里我们可以看到，伽达默尔本人始终强调，必须将比作者理解得更好的解释学原则同启蒙主义的理想区别开来^④，也就是说，伽达默尔不否认这个原则的有效性，但反对将其纳入到启蒙运动的脉络下来理解，这里包含着伽达默尔本人对启蒙的反思和批判。

但伽达默尔并不认为施特劳斯强调回到作者原意，像作者理解他自己那样

① 参见伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第503页。

② 伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第503～504页。

③ 伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第504～505页。

④ 参见伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第506页。另参见伽达默尔《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第403页。

去理解的要求是合理的，认为这种要求低估了理解的难度，例如一个人说了某句话，不一定自己就理解了这句话，如何要求我们也像他理解他自己那样去理解？况且施特劳斯捍卫客观地去理解文本的根据是作者只以一种方式理解自己，前提是他并不混乱。对这一点伽达默尔深表怀疑，认为它带有独断性，而且如果这样的话，施特劳斯就同样是在捍卫一种启蒙的理想。

可见，不主张现代理解的绝对优越性是伽达默尔与施特劳斯共同的立场，只是施特劳斯不这样想，他认为他与伽达默尔是对立的，处于古今之争不同的两极，他站在“古代”一边，而伽达默尔站在“现代”一边。对此伽达默尔并不同意，认为，解释学的问题并不是从现代历史主义的立场才提出来的，而且哪怕是古典思想家对前人的理解也不是将其完全作为“他者”来看待的，而是纳入到同时代的思想来讨论的。这就是伽达默尔所讲的理解的“同时性”或“视域融合”，而此处的“融合”与将现代的“偏见”强加于古人不是一回事。但伽达默尔突出了这一点：赞同古代在今天意味着它的辩护者并非用古人的眼光来看事物、想问题，而是用今天人的眼光来看事物和想问题。^①伽达默尔还以他自己早期受海德格尔的影响，从亚里士多德的伦理学中“看出了”某种解释学的意义为例，认为这绝不是对亚里士多德思想的误用^②，而是一种创造性或生产性的开显。

虽然伽达默尔不反对施特劳斯将他们两人的争论归结为一种古今之争，但不承认是施特劳斯所理解的那样一种“古今之争”，即施特劳斯站在古代的立场上，伽达默尔站在现代的立场上所产生的“前-历史主义”和“后-历史主义”之争，而认为就是一场历史主义之争，亦即第一层次的历史主义和第二层次的历史主义之争，这或许是他的那封“公开信”被命名为“解释学与历史主义”的用意所在。

最后，伽达默尔还肯定了施特劳斯对隐微写作或隐微教诲的重新发现是对解释学的重要贡献^③，它具有解释学的纯方法论的性质。而“隐微写作”与“显

^① 伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第508页、第361页。

^② 参见伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第512页。

^③ 参见伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第510页；另参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第492页。

白写作”既有区别又有联系，因为在施特劳斯看来，任何写作的最终目的都是“显白”——让人懂。所以从这个角度讲“隐微写作”也是一种“显白写作”^①，因为隐秘并不等于完全的隐藏，而只是一种掩饰，是本文作者面对社会的世俗意见和强权迫害时出于一种尊重与自保而作出的有意掩盖，它属于一种“高贵的谎言”，需要读者细心体察和下功夫去领会，否则文本的真正意义就会对他失之交臂（例如，在斯大林专制时代的苏联著名文艺理论家巴赫金的写作就是这方面的典型）。施特劳斯的隐微教诲或隐微写作包含着一种“隐微解释学”，它和追随经典作者的原意联系在一起，由此，施特劳斯得出这样的结论：文本可以有一确定的意义，但并不只有一种意义。这对解释学的理解具有重要的价值。表面上看，隐微写作或隐微教诲体现为一种修辞手段，但又不是常规修辞学所能理解的，必须将人的政治存在的因素考虑进来，才有可能正确地把握作者的原意或文本的意义。

基于此，施特劳斯非常注意经典作者的阅读方式和写作方式，并将这种方式和他的解释学原则联系起来，主张古人怎么写我们就怎么读，“写”决定了“读”。“读”的方式要考虑到“写”的方式。施特劳斯提倡死扣、紧盯经典原著，注意字里行间的微言大义，抓住文本中部分与整体的不协调或自相矛盾之处，去还原作者的本来意图，在这里要求区分文本的表面意义和深层意义、正统意义和异端意义，不能简单地将这种不协调或自相矛盾看成是文本的缺陷或作者的幼稚，而是要和一种政治存在联系起来。在这里施特劳斯强调消除偏见，去寻求与作者一样的理解。不过，虽然伽达默尔肯定了施特劳斯对隐微写作揭示的功劳，但认为迫害只是特定历史条件的产物，如在专制主义或极权主义的统治下最为典型，然而随着自由民主制度的建立和完善它会逐步削弱乃至消失，因此隐微解释学在方法上并不具有普遍性。^②

总的来看，伽达默尔与施特劳斯争论的第二个回合由于伽达默尔的长文《解释学与历史主义》的发表而细化了，他们都将注意力聚焦到了古今之争、历史主义上以及与之相关的相对主义和虚无主义上，从而触及了解释学的根本问题。遗憾的是，这场争论没能进行到底，两轮过后便戛然而止，言犹未尽，让

① 参见施特劳斯《迫害与写作艺术》，刘锋译，华夏出版社，2012，第200、197页。

② 参见伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第510页。

人感觉到“剃头的挑子一头热”：伽达默尔有意争下去，而施特劳斯却没有进一步回应。^①至于为什么，施特劳斯没有说，可能另有隐情。不过伽达默尔与施特劳斯的争论虽然只进行了两个回合，但所包含的意义在今天看来十分重大和深远。就其内容而言，它涉及了解释学与古今之争、解释学与历史主义的关系，其中包含对现代性的批判以及超越相对主义与虚无主义等重要问题，而这些问题都是相贯通的，同时也是很复杂的，因此，仅仅局限于上面提到的几封信显然是不够的，我们只有将这场争论纳入到一个更大的理论背景和脉络中，才有可能真正把握它的实质及重要意义，并对之做出比较公正、合理的评价。

下篇：沿着这场争论的理论背景、 思想脉络的对比及评论

上述伽达默尔与施特劳斯的争论，内容丰富，背景复杂，他们的分歧主要围绕着现代性的批判、古今之争、历史主义、相对主义和虚无主义这几个方面进行。而这些方面彼此交叉，无法截然分开。它的缘起是古今之争，古今之争关系到现代性的批判，而现代性的批判的核心是历史主义，现代性的危机与之分不开，因为它导致相对主义和虚无主义。这大体上是施特劳斯的基本思路，下面我们将沿着这一思路在更大范围内展开他与伽达默尔思想的对比和分析，以期深化对这场争论意义的认识。

伽达默尔与施特劳斯的思想交锋首先涉及“古今之争”。前面提到，施特劳斯最重要的贡献之一就是重新挑起了这场争论。本来这个问题早已告一个段落，在他之前，随着现代性的确立，人们多以为这个问题已得到了解决。正是施特劳斯揭示了这个问题的复杂性，从而再次引起了人们对它的广泛关注，包括伽达默尔本人。施特劳斯将他与伽达默尔之争看成一种古今之争，并同历史主义的批判联系起来，这个定位是非常准确的，两人的争执的确是沿着这个方向展开的。伽达默尔晚年说，他对“古今之争”的问题思考

^① 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第419页，注

^①。伽达默尔同德里达的争论也是如此，德里达以沉默来避免落入所谓伽达默尔的辩证陷阱，倒是后来的研究者们做了许多解释性的工作。

了几十年^①，显然和施特劳斯的影响分不开。

施特劳斯对于现代性的批判主要是由“古今之争”所激发的，解释学和问题关系密切。他认为，现代性作为一场持续的运动起始于 17、18 世纪的“古今之争”，表面上看这场争论以现代性的胜利而告终，但实际上并非如此。现代文明的危机或现代性危机是由现代性本身的问题所造成的，所以时至今日现代性的正当性仍遭质疑。现代性以对古典性的反叛的面目出现，这种反叛体现在要用“进步”“新”和“历史性”代替古代所推崇的“正确”“好”和“自然法”，在现代“进步”“新”和“历史性”连成了一体，与古代的“正确”“好”和“自然法”所连成的另一体形成了对立，其发展愈来愈暴露出相对主义、虚无主义的本质。现代性的危机实质上是一场哲学危机，现代人为了迎合历史放弃了自然，其后果导致了哲学与历史的结合，实际上是取消了真正的哲学^②，从而产生了形形色色虚幻的伪哲学。一切都在历史的变化之中，思想缺乏定力，致使现代人愈来愈陷入虚无主义的无底深渊而不能自拔，这种相对主义、虚无主义的根子在历史主义，施特劳斯确认，“历史主义的顶峰就是虚无主义”^③。的确，如果追溯到思想深处，不难发现，现代性的主要特征就是历史主义，现代性的根本危机体现为虚无主义的到来，其他都是连带的、派生的。施特劳斯用“第二洞穴”来表征现代性，这个洞穴是由历史主义所赋予的，历史主义强调人是历史的产物，不能摆脱时代的制约，这意味着人不能走出自己的“洞穴”^④。

在施特劳斯眼里，海德格尔代表着一种彻底的历史主义，也就是一种彻底的虚无主义。它集中体现在海德格尔《存在与时间》的主题甚至标题中，此处的存在与时间被联系在一起（这与古典哲学中将存在与永恒——无时间性——联系在一起形成鲜明的对照），存在只是在时间中和历史中得到领会和把握的，海德格尔前期强调，“唯当此在存在（ist），……才‘有’（gibt es）

① 参见伽达默尔《诠释学 II：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 360～361 页。

② 施特劳斯眼里的真正哲学是严格和古典意义上的对永恒秩序和原因的追求，这种秩序和原因具有不可改变性，历史在其中发生，但它们不受历史的影响。参见刘小枫选编《施特劳斯与古今之争》，华夏出版社，2010，第 81 页。

③ 列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第 19 页。

④ 参见丹尼尔·康格维《列奥·施特劳斯思想传记》，林国荣译，吉林出版集团有限责任公司，第 11～12 页。

存在 (Sein) ”、“唯当此在在,真理才在”^①,他后期对前期的这一思想作了重新解释:上文中的“gibt es”不可理解为法文的“il y a”,“gibt”是“给出”的意思,“es”指的是“存在本身”^②,从而突出了思想对“命运”的依赖。至于具有时间性和历史性的此在在各种不同的时刻中所领会和把握的存在是否有好坏对错根本没有涉及,这样海德格爾的哲学就没有为政治哲学留下任何空间^③,尽管在一般人眼里政治哲学只是哲学的一个分支。因此,施特勞斯欲通过古典政治哲学的回归来达到对整个现代哲学的拯救。由于他将历史主义看成我们的时代精神,而现代哲学从根本讲是历史主义的^④,所以,对他而言,对历史主义的批判也就是对现代哲学的批判。为达此目的,施特勞斯走的是一条重建古典自然主义的道路,也就是古典理性主义的道路(它不同于现代理性主义之处就在于后者与“历史性”、与“历史主义”结合起来了^⑤),其具体操作就是倡导读前现代的古典文本,消除现代性所形成的“历史”或“历史主义”的障碍,以恢复哲学的自然追求:从“洞穴”走向“光天化日”之下,从整体的意见走向整体的知识,用自然的理解代替历史的理解,这构成了他的解释学思想的重要理论背景。

对于古今之争,伽达默尔又是一个什么态度呢?虽然他肯定了施特勞斯的贡献,但又表明与之理解上有所不同,这个不同主要是:在什么程度上,在现代继续着17世纪著名的古今之争?我们能否与古人一起反对现代人?伽达默尔的观点是,这个争论是必要的,因为它挑战现代性,逼着它寻求自身的根据。不过,伽达默尔试图要使施特勞斯相信,虽然古代的柏拉图和亚里士多德的思想可以优越于今天的我们,但它们不可能在今天被恢复,虽然对于他们的挑战我们必须要认真对待,但我们只能通过自己的解释来达到他们的思想。^⑥

① 海德格爾《存在与时间》(修订本),陈嘉映、王庆节译,三联书店,2000,第244、264页。译文有改动。

② 参见海德格爾《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000,第388、393~394页。

③ 参见甘阳《政治哲人施特勞斯:古典保守主义政治哲学的复兴》,载列奥·施特勞斯《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店,2003,第4、14~15页。

④ 参见施特勞斯《什么是政治哲学》,李世祥等译,华夏出版社,2011,第48、50页。

⑤ 参见施特勞斯《什么是政治哲学》,李世祥等译,华夏出版社,2011,第48~49页。

⑥ 参见施特勞斯等《回归古典政治哲学》,朱雁冰等译,华夏出版社,2006,第487~488页。

伽达默尔有一段话表明了他对“古今之争”总的态度,他说,不能笼统地将新解释学看成是现代主义的错误。解释学真正反思的任务在于超越“古今之争”所发生的对立:既不坚持现代进步的信念,也不坚持以模仿古代为满足,既反对近代以来的自我意识优先性的观念,又要反对可以撇开古代以后的观念如基督教和现代科学的观念回到古代的思想。要正确地理解古人,“并不意味着回到古代或是模仿古人”^①。同时,伽达默尔又力图避免另一个极端,宣称我们应当严肃认真地对待古典作品,而不应当具有盲目的优越感,所以在这一点上,伽达默尔与施特劳斯又有共同之处。伽达默尔举了一个例子:如“友谊”在古希腊伦理学中具有重要的地位,它在亚里士多德《尼各马可伦理学》中占据两卷(第8卷、第9卷),而在康德那里却微不足道,只有区区一页的篇幅^②,它表明“友谊”在近代以来的伦理学中未受到重视,而现在看来却十分重要。这恰恰说明了理解并非一定“今胜昔”(虽然我们也不能笼统地说“今不如昔”),这要求人们要平等地看待古今,而不应有偏向,带偏向的古今之争是不可能输赢胜负的,真正的历史主义应当考虑到古今之间的关系,考虑到它们之间的连续性,这是伽达默尔一再表明的观点。

伽达默尔提出的效果历史原则就包含有对那场著名的“古今之争”的调解,它体现了一种对历史意识的反思,根据这种反思,古今之争中所反映出的古代和现代之间的对立不再是绝对的,也就是说,“古今之争不再是一个真正的非此即彼的选择问题”^③。不难看出,伽达默尔的这种态度明显有黑格尔的影响,而且他指出,近代的古今之争,“在黑格尔哲学中获得了划时代的解决”,因为黑格尔既不是简单地否定古代的哲学,也没有只是肯定,而是从辩证法的角度来考虑古今之间的关系^④,这对伽达默尔深有启发。伽达默尔的效果历史原则表明,真理与此在的展开有关,它是动态的,而不是静态的,因而体现为历史性和相对性,但又不是相对主义和虚无主义的。此外,哲学解释学

① 伽达默尔《诠释学Ⅱ:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆,2007,第362页。

② 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》,朱雁冰等译,华夏出版社,2006,第492~493、496~497页。

③ 伽达默尔《诠释学Ⅱ:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆,2007,第539页。

④ 参见伽达默尔《伽达默尔论黑格尔》,张志伟译,光明日报出版社,1992,第5、6~7页。

属于人的理解的现象学，它不关心超越人的理解的事情，因为谈论这类实在是没有任何意义的。^① 伽达默尔强调历史的实在与历史理解的实在的统一^②就有这个意思在里头。可见，伽达默尔的效果历史原则既立足于辩证法，又立足于现象学，它包含从这两个方面来应对古今之争所引发出来的问题。

古今之争同历史意识的形成有关^③，并引出后来的历史主义的问题。而在对待历史主义的态度上，伽达默尔与施特劳斯存在着分歧，他并没有一般地去反对，而是反对古典历史主义，主要是历史客观主义，而倡导一种新的历史主义，即一种从海德格尔一直到他那里的所谓的“第二等级的历史主义”^④，这种历史主义不仅强调一切理解的相对性，而且强调理解者本人的历史性（它基于此在的时间性），并且不将这种历史性看成理解的局限，而是看成一切理解得以可能的条件。至于施特劳斯眼里的历史主义则是指这样一种观点：一切思想都是历史性的，不存在任何永恒的观点。施特劳斯对这种历史主义基本上采取否定的态度，将其看成唯心主义^⑤，并用柏拉图的“洞穴”（在这里等于人的生存处境）来比喻它。但在伽达默尔眼里，施特劳斯实际上仍停留在古典历史主义之内，而绝不是什么非历史主义的。的确，对他们来讲，不是要不要历史主义的问题，而是要什么样的历史主义的问题。

为了反对历史主义，否定既成的历史哲学，施特劳斯走向了古典的政治哲学。他坚持，政治哲学不仅是哲学，而且是第一哲学，换言之，政治哲学是其他哲学分支的基础，因为相对其他领域政治居于首要的地位。^⑥ 其实伽达默尔也有类似的表达。^⑦ 伽达默尔始终将实践哲学作为解释学的核心，这一点到了晚年更加明确化了。虽然他属于海德格尔派，但与海德格尔尤其是海德格尔后期所走的路子并不完全一样，反而与施特劳斯有相近之处。伽达默尔的哲学是一种解释学的实践哲学，它同一种善（good）的实践或好的实践相联系。这里

① 参见 Matthew Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, Scholars Press, Atlanta, 1991, p. 117.

② 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 407 页。

③ 参见 Gadamer, *On Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, ed. by Dieter Migeld and Grene Nicholson, State University of New York, 1992, p. 126.

④ 参见伽达默尔《诠释学 II：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 498 页。

⑤ 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第 332 页。

⑥ 参见斯密什《阅读施特劳斯》，高艳芳等译，华夏出版社，2012，第 244 页。

⑦ 参见拙文《走向政治解释学——伽达默尔后期思想的世界主义眼光》，《广东社会科学》2012 年第 4 期。

的“善”或“好”在古代就包含一种目的论的或价值的判断，它不允许模棱两可、似是而非，古人要追问什么是善，什么是正义。而伽达默尔坚持的实践哲学倾向于古典意义的伦理学与政治学（亚里士多德），它包含有超越客观主义和相对主义的因素。如果伽达默尔秉持解释学就是实践哲学的观点，那么不仅客观主义，而且怀疑主义、相对主义和虚无主义对于他来讲都是不可能的，至少他以自己的方式在抵抗这三种主义。

然而在施特劳斯眼里，这种抵制是无效的，它对善的实践或好的实践的理解并不能提供具体的帮助和实质性的指导，究其原因在于它固守现代的历史主义，而历史主义否定普遍和绝对的真理，认为一切都受历史条件的制约，取决于环境或上下文（context），也就是我们过去经常讲的，一切因时、因地为转移。哲学解释学所谓的视域无非是特定社会和历史的，它基于此在的时间性和历史性，这就势必埋下了相对主义进而虚无主义的“种子”。因为“善”（好）与道德和政治的实践分不开，它和人的实际生活有关，这与理论的务虚不同，来不得半点相对主义和虚无主义，否则就会直接破坏人的实际生活、生存。而什么是善，什么是好，这是古典政治哲学——以苏格拉底、柏拉图、亚里士多德为代表——所要追问和辩明的（对此只要读一读堪称柏拉图思想之大全的《理想国》便不难看到），这也是他们当时都反对智者派的诡辩论，走向理性主义、辩证法的根本原因。施特劳斯明确地讲，诸如正义之类的问题，虽然在历史上争论不休，被弄得模糊不清，人们提出了各种各样的观点、看法，变化不定，但不可否认“它们仍在一切历史的变迁中保持着同一性”^①。也就是说，即便哲学不可能给出最后的答案，在原则上也是可以接近这种答案的，因此政治哲学的多样性和矛盾性并不意味着不能进行好坏对错的判断和选择，人们在实际生活中就是这样做的，这正体现了古代理性主义和辩证法所追求的那个方向，它不可能是相对主义和虚无主义的。因此，在施特劳斯眼里，伽达默尔的哲学解释学所宣扬的那种历史性在理论上是错误的，在实践上是有害的。^②

其实，对此伽达默尔并非没有意识，他反复谈过，精神科学与历史性分不开，精神科学所构造的历史意义带来了标准的不确定性和可变性，造成了人们

^① 列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，北京三联书店，2003，第34页。

^② 参见 Matthew Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, Scholars Press, Atlanta, 1991, pp. 79 - 82, 91。

适应可变标准的习惯，这导致了历史主义的产生，而历史主义历来都是双重性的，或者说是一把双刃剑。尼采在他著名的《不合时宜的思想》第二部分“历史的用途与滥用”中就提到过，历史学对我们的生活既有利也有弊，有利之处在于人开始用一种发展、变化而非固定、僵化的眼光看待一切；有弊之处在于它挑战绝对的价值和标准，容易流于相对主义，最终导致虚无主义。^①

不过伽达默尔从现象学的立场出发提出的效果历史原则主要针对的是传统历史主义，即历史客观主义，也包括相对主义和虚无主义。伽达默尔说，“历史客观主义由于依据于其批判方法，因而把历史意识本身就包容在效果历史之中这一点掩盖掉了。历史客观主义虽然通过其批判方法从根本上消除了与过去实际接触的任意性和随意性，但是它却以此安然自得地否认了那些支配它自身理解的并非任意的根本性前提，因而就未能达到真理，实际上尽管我们的理解有限，这种真理仍然是可以达到的”^②。伽达默尔如是说表达了对真理的承认。另外，他并没有否定“多样”中的“同一”，相反，他从肯定这种“同一”出发，旗帜鲜明地反对“解释学的虚无主义”（hermeneutischer Nihilismus /hermeneutic nihilism）^③，这一点在《真理与方法》第一部分“艺术真理问题的重新提出”那一节中有详细的阐述。

施特劳斯批评历史主义没有勇气承认存在着绝对、普遍的价值和真理，在绝对的相对和相对的绝对中，选择前者，而无视后者，这样做的结果导致历史主义在逻辑上陷入两难：它的立场突出绝对的相对，而它的表述却包含相对的绝对。面对这一指责，本文上篇提到伽达默尔在“公开信”中是这样来辩解的“一切认识都有历史条件性”和“这种认识是无条件地有效”这两个命题并不处于同一个层面上，因为这个命题并非说，“人们将认为它是永真的”，而是说，它“曾经总是真的”^④。如果说这段话过于简短的话，那么伽达默尔《真理与方法》第三部分有一段话可以看成对它的展开，也可看成对施特劳斯更加具体的反驳：

① 参见伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第45页。

② 伽达默尔《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第409页。

③ 参见伽达默尔《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第134~136页；另参见Gadamer, ed. by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, 2002, p. 42。

④ 伽达默尔《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第503~504页。

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。对条件性的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适合的,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。^①

在这段话下面的注释中,伽达默尔又进一步引用阿佩尔的话来支持自己的观点,他说,“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”。

另外,伽达默尔《真理与方法》的“反思哲学的界限”那一节中还有一段话同样表达了他对所谓“历史性的自相矛盾”的反批评,可以看作对上一段话的重要补充:

尽管我们能够很清楚地论证每一种相对主义的内在矛盾性——但是正如海德格尔所说的,所有这些得胜的论证本身……似乎是有说服力的,但它们仍抓不住关键的东西。虽然在使用它们时,我们可能被证明是正确的,但是它们本身并未表现出任何富有价值的卓识洞见。说怀疑论或相对主义的论点一方面要求是真的,另一方面又反驳自己这种要求,这虽然是一个不可反驳的论证,但这究竟有什么成果呢?以这种方式被证明得胜的反思论证其实又回到了论证者,因为它使得我们对一切反思的真理价值产生怀疑。这里受到打击的不是怀疑论或取消一切真理的相对论的实在性,而是一般形式论证的真理要求。

就此而言,这种反思论证的形式主义只在外表上具有哲学的合法性,

^① 伽达默尔《诠释学 I: 真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆,2007,第605页。

事实上它并没有告诉我们什么。^①

联系这段话的上下文，我们可以看到，伽达默尔通过谈反思哲学的辩证优越性在什么范围内符合事实的真理，在什么范围内只产生一种形式现象，而引申出对“空洞的形式论证”“外在的反思”的批判。伽达默尔通过指出黑格尔的辩证法与古代柏拉图辩证法^②的联系以及它们和诡辩论的对立明确提出了一个重要观点，那就是：一个命题的形式上的矛盾性并不必然排除它的真理性^③。这是一个十分关键的思想。由此回应了自尼采、狄尔泰以来人们通过揭示相对主义的内在矛盾来否定它的观点。在伽达默尔看来，这些论证表面看来十分有力，但实际上没有什么实质性的价值和洞见，这里与其说是怀疑主义和相对主义受到打击，还不如说是一般形式论证的真理要求受到打击。我认为，这一论述实际上包含有对施特劳斯在内的一切对历史主义攻击的回应。

伽达默尔上面两段话的理论根据来自海德格尔，后者早在《存在与时间》中对怀疑论就进行过批判：

无法反驳一个怀疑论者，一如无法“证明”真理的存在。如果真有否认真理的怀疑论者的存在，那也就无须乎反驳他。只要他存在，并就这一存在中领会了自己……。因为此在本身先就不可能获得证明，所以也就不可能来证明真理的必然性。就像无法证明有“永恒的真理”一样，也无法证明曾“有”过任何一个“实际的”怀疑论者——不管怀疑论都反驳些什么，归根到底它相信“有”怀疑论者。当人们尝试用形式辩证法进攻“怀疑论”的时候，大概十分天真，还不知道怀疑论相信这一点。^④

① 伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 467~468 页。

② 为此，伽达默尔还联系到他的论文《柏拉图〈第 7 封信〉中的辩证法与诡辩》来阐述。参见伽达默尔《伽达默尔论柏拉图》，余纪元译，光明日报出版社，1992，第 102~136 页。

③ 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 468 页。另参见让·格朗丹《哲学解释学导论》，何卫平译，商务印书馆，2009，第 22~24 页。作者对这个问题有较好的论述。

④ 海德格尔《存在与时间》（修订本），陈嘉映、王庆节译，三联书店，2000，第 263 页。

这段话表明了海德格尔对怀疑主义的基本态度，伽达默尔与之完全一致，他们的思想是一脉相承的，而且施特劳斯本人也说过，“真正的哲人不能是怀疑论者”^①，这与海德格尔不谋而合。的确，从整个立说来看，能说笛卡儿是怀疑论者吗？能说海德格尔是怀疑论者吗？能说德里达是怀疑论者吗？遑论伽达默尔是怀疑论者了。有意思的是，施特劳斯和伽达默尔都强调历史主义必须返回到它自身，所不同的是，施特劳斯指出这一点是为了取消历史主义，而伽达默尔指出这一点是为了完善历史主义。

接下来要涉及的是与之有牵连的历史主义与自然正确或自然法的关系问题。施特劳斯将历史主义与自然正确 (natural right) 或自然法 (natural law)^② 对立起来，从这个角度，他对历史主义的立场作了这样的表述：历史主义就是认为“自然正确是不可能的”^③。他所谓的“natural right”的“right”有“正确”“正当”“公正”“正义”和“权利”的意思，合起来就是“自然正义”和“自然权利”，还有“自然正确”，或“自然正当”的意思。施特劳斯认为历史主义对自然正确的拒斥不只是导向了虚无主义，它本身就是虚无主义，所谓“虚无主义”就是除了个人的自由选择外，在好坏对错之间没有任何标准可言，由此让我们陷入一种无家可归的感觉。^④

伽达默尔对此又是如何看的呢？这一点必须回到他和施特劳斯都十分重视的亚里士多德《尼各马可伦理学》中对“自然法”和“习俗”的区分，从这里表现出两人对自然法的态度差别。施特劳斯强调自然法是不变的，而伽达默尔强调自然法是可变的，并引用亚里士多德《尼各马可伦理学》中的话作证。^⑤ 我们知道，亚里士多德区分了自然法和约定法（或自然的公正和约定的公正）^⑥，一般说来，前者具有普遍效力，后者不具有，但后者要以前者为基

① 施特劳斯《迫害与写作艺术》，刘锋译，华夏出版社，2012，第156页。

② 德文的“recht”并不完全等于英文的“right”。德文中的“Naturrecht”可译为“自然法”或“自然正确”，但英文“natural right”只能译成“自然正确”或“自然权利”“自然公正”。而“自然法”则是“natural law”。

③ 列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第37页。

④ 参见列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第5页、第19页。

⑤ 参见伽达默尔《诠释学II：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第486页；另参见伽达默尔《诠释学I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第433~436页。

⑥ 参见亚里士多德《尼各马可伦理学》，1134b19~1135a15。

础，应是前者根据实际情况或需要的应用或限定。^① 伽达默尔引用亚里士多德的话，强调这样的看法：只有在神的世界里才没有变化，而在人的世界里，即便自然法，也和约定法一样，是可以改变的，例如，通常人的右手能力要强于左手，但这并不能妨碍人们通过训练使左手的能力与右手一样灵巧。伽达默尔这里引述亚里士多德的话意在为他的解释学应用、效果历史原则寻找依据。

而施特劳斯将亚里士多德的自然法和约定法的区分看成政治哲学的起步，这里的约定法与习俗有关，他将约定法称为一种“习俗主义”（conventionalism），这种习俗主义与现代的历史主义并不完全是一回事，古代的“习俗主义”是建立在“自然”（*physis*）和“习俗”（*nomos*）的区别基础之上的，并且将更高的尊严赋予了前者，而不是后者。如果认为正确或正义是由习俗所决定的，与自然无关，那么只会导致各个共同体任意而为，它可以是多数人的同意（意见），但与真理并没有必然关系（这方面最典型的例子是第二次世界大战的德国以希特勒为首的纳粹主义，它的上台就是民选的，是多数人的同意或意见的结果；古代的例子则是苏格拉底之死）。而现代的历史主义拒绝自然的尊严，他们更看重人的历史的自由创造^②，这是导致相对主义、虚无主义的主要原因。

伽达默尔和施特劳斯上述立场和观点的差别，在他们的解释学上反映出来了。例如，施特劳斯对康德这样一句话持有异议：我们有可能比哲人理解他自己理解得更好^③，施特劳斯认为这种理解实际上是一种非历史的理解，真正的历史理解应当是如作者理解他自己那样去理解作者。比作者理解他自己理解得更好这句话意味着解释者能高于古代作家的见识，也许康德能做得到，但并不是每一个人都能做得到。这里面隐含着这样一个预设：思想史是一个进步的历史——后来时代的人比先前时代的人能理解得更好。这是古今之争的一个方面，而施特劳斯认为这种假设与真正的历史理解水火不相容，甚至是致命性的，因为它导致误读和曲解的产生。所以受康德影响的浪漫主义解释学的那句

① 参见布鲁格编著《西洋哲学辞典》，项退结编译，台湾编译馆、先知出版社印行，1976，第277页。

② 参见列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第11~14页。

③ 参见康德《纯粹理性批判》，A314/B370。

名言——我们能够像作者一样地理解，同时我们能够比作者理解他自己理解得更好——从施特劳斯的角度看只对了一半，即前半句，而不是后半句。因为否定思想史家的任务在于恰如过去的思想家理解自身那样去理解他，就等于放弃了客观理解的唯一标准。

这里施特劳斯将体现我们时代精神的历史主义与进步主义联系起来，后者假定了理解者的时代比过去时代进步，即所谓进步主义的特征，进步主义相信现在高于过去，这也是一种启蒙主义的信念，它基于人类中心论的立场。而施特劳斯不这样看，他坚持理解是“回归”——如作者理解自己一样去理解，而不是“进步”——比作者理解他自己理解得更好。对进步与否施特劳斯有自己独到的看法，他说：

我们在反观过去时就会看到，思想在某个方向上所取得的每一进步，都是以别的方向上的退步为代价的；思想上的进步克服了某一固有的局限之时，原先一些重要的洞见总是被忘怀了，这就是那一进步所带来的结果。这样，总起来看，就没有什么进步可言，有的只是从一种类型的局限到另一类型的局限的变化。^①

上面的话构成了施特劳斯反对简单地用新与旧、进步和落后来代替好与坏、正确与错误的标准的理由之一。现代性的危机让他更看重的是“回归”，而不是“进步”，当然他这样认为还有更复杂的犹太教信仰的背景。^②

关于这个问题伽达默尔也有自己的一套看法，他在后来的《科学时代的理性》中讲得比较明确：解释学类似于一种对话或讨论，在讨论中，人人都带着各自的视域来进行，在讨论的过程中，每个人的视域都会发生改变，这是一种进步，“但却不是研究工作意义上的进步，也不是所谓不能落后的问题。相反地，它倒是另外一种类型的进步，即在我们的生活努力中不断获得更新”。只要讨论中能“找到一种共同语言，讨论就会结出丰硕成果”。伽达默尔还将理解比作一种探险，认为作为一种行动任何理解都是要冒风险的，也就

^① 列奥·施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第22页。

^② 参见施特劳斯《古典政治理性主义的重生》，潘戈编，郭振华等译，华夏出版社，2011，第297~305页。

是说，它有可能成功，也有可能失败，机遇与挑战并存。但无论如何，它可以一种特殊的方式拓展我们的视域和经验，从而增进我们的自我理解。^① 可见伽达默尔这里讲的“进步”是一种“改变”“更新”，没有涉及好坏对错，它是文本和读者“碰撞”的结果，伽达默尔强调文本的意义大于作者的原意主要是就文本与读者的关系来讲的，而不是就文本与作者的关系来讲的。他在《真理与方法》中明确地说，理解没有更好，只是不同。^② 现在看来，这种表述的确很难与相对主义划清界限，对此赫施曾批评过。

不过伽达默尔另一方面又强调，我们的理解既不是回到原作者的视域，也不是令其受制于我们自己的标准，而是向着一个更高的普遍性上升，它克服了双方的个别性，由原来相对狭窄的视域达到了一个更大、更宽广的视域，从中取得了一个“更正确的尺度去更好的观看这种东西”^③。这里实际上涉及了对错好坏的问题。在谈到“效果历史”和“视域融合”时，伽达默尔特别提醒人们注意，不要将它理解为对他人思想的“同化”，不要忽略“他者”之他在性的存在。^④ 可见，伽达默尔虽然在对待相对主义的态度上，确实有表达不够协调、不够周延，甚至前后矛盾的地方，但总的来讲是反对相对主义的。

理解离不开语言，与上述“回归”的立场有关，施特劳斯反对用现代词语来解释古代哲学家，伽达默尔则认为这是他同施特劳斯的一个分歧所在。在他看来，探讨一个文本并不是只能讲文本的语言，而不能讲另一个时代的语言^⑤，这是无法做到的。这在作为理解和解释的翻译方面很典型。例如，“pathologisch”这个德文单词在康德的三大批判中都出现过，现在我们通常译作“病理学的”，但是在康德那个时代，“病理学”这门学科尚未出现，所以今天人们这样译有外在强加之嫌。针对这种情况，有学者主张我们在翻译康德时，不能仅用现代的德语词典，而要参考格林兄弟编的德语词典（1852年），

① 参见伽达默尔《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司，1988，第98页、96页、第97页。

② 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第403页。

③ 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第415页。着重号为引者所加。

④ 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，407注230。

⑤ 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第487~488页。

因为他们与康德属于同一个时代，所使用的德语相同，而康德时代的德语与现代德语之间已有了很大的差别。这个观点和施特劳斯很相近^①。然而，我们在翻译时是否要固守康德那个时代的德语，还是根据今天的德语以及今天的汉语来理解和翻译？这似乎是不言而喻的，伽达默尔强调解释学的“应用”就是“翻译”，翻译就有“转换”的意思^②，它对于理解来说是必然的。因此我们不能像施特劳斯所主张的那样，要用古人的语言去理解古人，而不要用现代的语言去理解古人，伽达默尔认为这是不可能的。对古典文本必须要“翻译”成今天我们的语言来理解，这是解释学的化“陌生”为“熟悉”所必需的，也是“Hermes”（赫尔墨斯）的本义。

虽然在用当代语言理解，还是用古典语言理解上，伽达默尔同施特劳斯存在着分歧，但也不是完全简单地否定后者的观点。伽达默尔曾在《真理与方法》中将我们自己的用语和我们自己的前见联系起来，因为理解本身就是一种语言活动，所以理解任何一个文本都将面临这样的任务：不是简单地用我们自己的语言，也应注意用作者的语言去进行理解，问题只是这样做是如何实现的，我们在使用自己的语言去理解时，我们如何在自己的语言和文本的语言中作出区分。也许在一般情况下，我们意识不到，然而一旦我们遇到文本不理解或它的意义与我们的预期不一致时，我们会停下来考虑这两种用语的差别。文本毕竟是一个“他者”，即他人的见解，而不是我的见解，它毕竟不能简单地被我的理解所“同化”，因此要注意“他者”的语言与“我”的语言的不同。然而，即便如此，规定我的前见仍在无意识或不被觉察地起作用。^③显而易见，伽达默尔的这个说法不过是他的效果历史、视域融合的原则在语言理解上的具体应用，这种应用不能从主观上去理解，而要从客观上去理解，否则，就难与相对主义拉开距离。

尽管伽达默尔一向以反对相对主义自居，但施特劳斯并不认为他真正地做到了这一点。^④不过依笔者之见，承认价值的相对性并不等于就是相对主

① 这个例子是笔者于2013年7月在台湾大学高等人文社会研究院访学时与李明辉教授交谈时得到的，在此致谢。

② 参见 Gadamer, ed. by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, 2002, pp. 42-43。

③ 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第365~366页。

④ 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第494页。

义。然而在施特劳斯给伽达默尔的第一封信里让人感到有这个方面的嫌疑。^①其实这里的相对性是同理解的有限性联系在一起的，伽达默尔本人是这样回答的：解释学具有普遍性，这种普遍性意味着某种无限性，而人的存在又具有有限性，这两者之间并不矛盾，而是可以统一的。因为有限性总是与否定性、开放性相联系，所以它通向无限性。伽达默尔之所以不赞成黑格尔的“好无限”，而推崇他的“恶无限”其意就在于此，他指出，对有限性的强调意味着总是可以再跨出一步的那样一种方式，因此“这种恶无限并不像它听起来那么恶”^②，换言之，对于伽达默尔来讲，黑格尔的“好无限”并不好，“恶无限”并不恶，它所突出的是辩证法的自否定，这种否定意味着开放性，它是对解释学经验的深刻描述。可以说，伽达默尔对相对主义乃至虚无主义的克服是通过统一人的存在的有限性和参与的无限性来实现的。由于他坚持主-客在历史中的协调的道路，这样既保留了历史主义，又反对了客观主义，同时也拒绝了相对主义和虚无主义。

以上我们沿着理论背景、思想脉络对伽达默尔与施特劳斯进行了更广泛的比较，由二人的具体争论扩大到两人的思想差别，现在可以对这场争论作一个总的评价了。最初接触施特劳斯的解释学观点时，很容易将它简单地同已“过时的”传统的解释学理论联系起来而加以忽视。其实，在当今受占主流的新解释学，尤其是后起的、与之有关联的激进解释学^③的影响，人们愈来愈淡化解读与误读之间的界限的时候，重提这一古典解释学原则，自有它的一番道理，同时也表明了这一原则不可以简单地加以拒斥，尤其是当它处于施特劳斯的语境中。^④施特劳斯强调解释学是实践，而不是理论；是一门艺术，而不是一门科学，它与鉴赏力、判断力和想象力分不开，这里隐含有一种对实践智慧的承认：突出其具体的有效性，而不是普遍的适用性。虽然施特劳斯更多的是从方法论切入到解释学的，但这种方法论的背后包含有一种本体论的承诺，当然相对于海德格尔、伽达默尔，它更多体现在政治哲学

① 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第409页。

② 参见施特劳斯等《回归古典政治哲学》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006，第499页。译文有改动。

③ 参见罗伊·马丁内兹编《激进诠释学精要》，汪海译，中国人民大学出版社，2011，第1页、第4页。

④ 参见刘小枫、陈少明主编《经典与解释的张力》，上海三联书店，2003，第99~101页。

方面。

施特劳斯一生主要做的是一种哲学史的研究，然而与黑格尔一样，施特劳斯也坚持这样的观点“没有哪一种哲学史研究，不同时是一种哲学研究”^①。而这种哲学史的研究对于他来讲也就是一种解释学的实践。具体来说，他的思考与写作以注疏、诠释为主，同时努力将它们带入到一种哲学的新高度。^②施特劳斯奉行贴近文本工作、尊重作者意图，强调对读者自由权力的限制和对已有成见保持一种距离，这些都是今天值得重新提倡和恢复的理解的美德。像当代解释学，尤其是激进解释学那样在作者的意图和文本的意义之间作绝对的切割，现在看来，也并非没有问题。相对伽达默尔的普遍解释学，施特劳斯的解释学似更接“地气”，而且与其政治哲学水乳交融。他的“隐微解释学”也就是一种“政治解释学”，它从一个重要方面说明了政治对写作与阅读的影响，揭示了还原文本义或作者意图的复杂性，这其中包含有对海德格尔现象学的“解构”方法的一种特殊应用。基于此，西方有学者称他是一个卓越的“阅读现象学家”不无道理。^③施特劳斯的“解构”不是一般意义上的，而是要面对他所发现的“隐微写作”的现象，有其独到之处。前面提到，由“隐微写作”而产生的“隐微解释学”作为一种方法在伽达默尔眼里并不具有普遍性，但笔者认为，这种看法可能有点简单化了。因为施特劳斯的“隐微写作”是建立在古代的哲人与城邦对立的基础上，它所体现的是自然与习俗的区分和冲突，虽然这种关系今天的表现形式有所改变，但只要这种关系还存在，只要这种区分和冲突不消失，隐微写作就不可能完全消失，它并不会因为民主制度的建立和极权主义的取缔而得到彻底的改变，例如苏格拉底就是死于古希腊的民主制下的。

总的来说，伽达默尔与施特劳斯这场争论在当代解释学史上应占有一定的地位，它不仅在时间上要早于人们所熟悉的其他三场争论，而且意义绝不亚于它们，甚至在某种程度上还要超过它们。它属于新一轮的“古今之争”，其起点是对现代性的批判，焦点是历史主义，要害是相对主义和虚

① 列奥·施特劳斯《哲学与律法——论迈蒙尼德及其先驱》，黄瑞成译，华夏出版社，2012，第22页。

② 参见斯密什《阅读施特劳斯》，高艳芳等译，华夏出版社，2012，第241页。

③ 参见刘小枫、陈少明主编《经典与解释的张力》，上海三联书店，2003，第125、108页。

无主义。它触及了解释学的深层次性的问题，从而推进了这一领域的研究。如果说，伽达默尔与贝蒂、赫施是一场关于理解的客观性之争，与哈贝马斯是一场关于理解的批判性之争，与德里达是一场关于理解的差异性之争的话，那么他与施特劳斯则是一场关于理解的古今之争（施特劳斯）或历史主义之争（伽达默尔）。施特劳斯的相关著作以及同伽达默尔的这场高水平的争论，奠定了他作为当代西方重要解释学家的地位。然而施特劳斯的挑战并未构成对伽达默尔的根本性的威胁，尽管他的批评绝非没有意义，而且有着相当的力度和深度，至少在作为现代性危机之根本体现的虚无主义的困惑下，我们能从他身上重新找到某种哲学的自信。他一生都在提醒人们要警惕柏拉图所说的“洞穴”，这在任何时候对于我们来说都是必要的，这也是笔者一直对他充满好感的原因。也许我们可以粗略地将施特劳斯的解释学表述为还原式的，伽达默尔的解释学表述为开显式的，但二者不可简单地归结为“我注六经”还是“六经注我”式的对立。从总体上看，他们的争论带有互补性。由这场争论，我们想要进一步追问的是相对主义和虚无主义是否就是历史主义的宿命？或者换一个说法，历史主义是否必然会走向相对主义和虚无主义？历史主义有没有好坏之分？相对主义的最深根源是某种形式的历史主义，还是所有的历史主义？也许在这些问题上伽达默尔对我们更有启发性，在他眼里，人的存在的历史性决定了人的理解的历史性，而这种历史性所造成的相对性并不构成通达真理的障碍，而是作为它们的一个部分^①，人的有限性不是消极的，它恰恰构成了人的理解和解释得以可能的条件和因素。^②另外，伽达默尔区分了有利于理解的“真前见”和不利于理解的“假前见”^③，它们之间的检验不是一个理论问题，而是一个实践问题，而且伽达默尔一贯突出解释学经验的否定性，既强调理解的历史性和相对性，又反对相对主义和虚无主义，他是通过承认多样和变迁中的同一，将人的有限性和参与的无限性辩证地统一起来实现这一点的。由此，我们可以看到，在伽达默尔身上，不仅有海德格尔的影响，还有黑格尔的影响，后者对他的意义绝不亚于前者，他在理解上克服

^① 参见 Matthew Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, Scholars Press, Atlanta, 1991, p. 175。

^② 参见伽达默尔《诠释学 II：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 47 页。

^③ 参见伽达默尔《诠释学 I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007，第 406 页。

相对主义和虚无主义所走的乃是一条解释学辩证法的道路。伽达默尔与施特劳斯之争表面上让人感到哲学的发展三十年河东，三十年河西，物极必反，循环往复，但在这里辩证法的张力总在暗暗地发挥作用，它具有一种超越于个体之上的创造性的力量，对于思想而言，追随它，也就是追随真理本身显现的道路。

quite different from the dialectical materialism.

Keywords: Hegel; negativity; negative dialectics; critical theory

Das Streiten zwischen Hans-Georg Gadamer und Leo Strauss

He Weiping

/ 337

Abstrakt: Das Streiten zwischen Gadamer und Srtauss hat eine wichtige Bedeutung , die im chinesischen wissenschaftlichen Kreis wegen mehreren Gründe noch nicht eigentlich erschlossen wird. Dieser Aufsatz hat den Hergang der zwei Hinund Rückfahrt dieses Streitens in concret und ausführlich dargestellt und analysiert , und die ihre Differenz und die tiefe philosophische Bedeutung an dem theoretischen Hintergrund und Gedankengang aufgedeckt. Es betrifft einige sehr wichtigen Problemen wie Verhalten zum Historismus und überwindung des Relativismus und Nihilismus u. s. w. .

Keywords: hermeneutik; das Streit zwischen Altertum und Moderne; historismus; relativismus; hihilismus

Das Sein ist Umgreifende

—Jaspers' Versuche der Veranschaulichung seiner Periechontologie

Hans Saner/übersetzt von Meng Hai

/ 367

Abstract: Das Sein ist Umgreifende in Jaspers' Philosophie. In Denken vom Umgreifenden , Jaspers Idee eines bestehenden Bildes. Dieses Bild unweigerlich auftreten in Denken , weil das Objekt als etwas Nicht-Gegenstand selbst gedacht. In diesem Bild gleichzeitig der einzelnen Wörter in das Bild aufgenommen. In dieser Hinsicht , das Bild aus dem Bild und ohne Bild ist , aber es kann nicht aus einem Aggregat von Metaphern und andere Zeichen sein , im Gegenteil , es ist das Sein eines konstitutiven umgeschrieben. Das Sein ist sphärische , erratische in seiner eigenen