

• 真理理论研究 •

论真理的结构 及其在哲学各主题之关联中的位置*

[德] A. F. 科赫/文 谢裕伟/译

[摘要] 我们持续不断地提出真之诉求，这一基本事实是我们哲学思考的出发点。真理包含了三个层面：实在论层面、实用主义层面和现象性层面，它们在根本上相互关联着，这使得真理概念具有了一个三元结构。这三个层面之间的关系引导我们进一步思考“是”、时间、空间、话语、意识、自由和幸福等哲学事态，并在其中发现同样的三元结构。借此，真理概念最终得到了完整论证，它在哲学上的位置也得到了明确呈现。

[关键词] 真理的事实 客观性设定 三元结构 “是” 时间

[中图分类号] B516.6

一、引言

真理是一个在哲学上有趣的概念吗？如果是的话，为什么？这是在过去数十年里被广泛讨论的问题。在这些争论的一方，我们看到的是弱化的（*abwiegeln*）或者说紧缩性的（*deflationär*）真理观，它认为真理并不具有重大的哲学意义。而争论的另一方则是实质性的真理观，它承认真理是核心的哲学概念。紧缩论的思路进一步分化为冗余论、极小主义理论、代语句理论等等，而实质性的思路则进一步分化为符合论、融贯论、等同论、多元论等等。对于这些分类，此处暂不详谈。

紧缩论的基本思想要回溯至弗雷格的如下观察：当我们对某个句子 *s* 作出谓述，说“*s* 是真的”时，真值谓词“……是真的”并不给该句子 *s* 增加任何内容。（*cf.* Frege）不过，这一观察从根本上还不足以为紧缩论提供论证。其实，弗雷格并不主张任何紧缩性的真理观，此外他还明确论证道：“‘真的’这个词语的内容是独一无二的并且是不可定义的”。^①（Frege, S. 32）根据这种说法，“真的”是一个基本词，要原原本本地解释和学习它的用法，是不能通过定义的（任何人要理解定义，都必须预先已懂得“真的”意味着什么），而只能通过援引关于真理的范例性场景，这就如同我们也需要通过援引范例性场景来学习颜色类的谓词那样。^② 例如，某人不知道颜色类谓词“红的”是什么意思，那么我们会向他指出一些示范场景，比如说一个熟的西红柿、一枚熟樱桃、一杯红酒（等

* 作者为德国海德堡大学哲学系讲席教授。本文此前未以任何语言形式发表，作者授权，本刊首发。

① 戴维森（*cf.* Davidson, 1996）和法尔克（*cf.* Falk）通过各自的论证对这一观点作了补充。

② 这一点正是法尔克在其著作中所详细展开的命题。（*ibid.*）

等),并且解释说“这个西红柿是红的,这个樱桃是红的,这酒是红的——人们将这些以及类似的东西称之为‘红的’。”真理方面的情形也是如此。虽然说,通过塔尔斯基(Alfred Tarski)的真理等价物模式,“真的”的含义可以部分地得到规定——这可能会给真理冗余论或者其他紧缩论真理观以可乘之机: s 是真的,当且仅当 p ,其中 s 用来代表对一个句子的摹状(比如用引号引起来),而 p 则代表句子本身。“雪是白的”,当且仅当,雪是白的。但是,要达到对“真的”的含义的完全规定,则必须做更多的事,并且如上所言,必须援引关于真理的示范场景。通常而言,对直接的观察句的表达都是真的“那里有一颗树”、“下雨了”(等等);而“在我看来如此”(Mir-so-Scheinen)这类句子则在任何时候都是真的“在我看来,那里有一颗树”、“在我看来,下雨了”。实情是什么,我们有时不知道,对此也有出错的可能性。但在我看来实情如何,我是可以完全确定地宣告的,并且这类宣告总是真的(只要我严肃而诚实地作出这类宣告)。

不过,就连弗雷格关于真理不可定义的命题,也还在紧缩论和实质论之间保持中立。倾向于紧缩论的人不愿意定义真理,而倾向于实质论的人则不需要定义真理。在一种临时的操作定义(Verbaldefinition)(它只会对理论建构的方向提供说明,而不是实质性的或者实实在在的定义)的意义上,符合论者能够理解关于某个意见与世界相符合的说法,而融贯论者则可以理解关于某个意见与某一意见体系相融贯的说法。多元论的支持者虽然总归会承认多种类型的真理(知觉的、科学的、数学的、道德的、审美的真理等等),但对于这些真理而言,如果归根结底会有某种统一的定义,那么充其量也只允许一种外在的规范定义(Nominaldefinition)。只有等同论具有一种与生俱来的对实质性真理定义的偏好。它将真理定义为命题(或者弗雷格式的“思想”[Gedanken])的事实性(Tatsächlichkeit):“一个真命题(或者说一个真思想)就是(ist)一个事实”。

这些理论分类在细节上并不精确、在整体上亦未完善,它们是按照对真理之本性或本质的问题、也就是按照所谓的彼拉多之问来定向的。^①借助戴维森(Donald Davidson),人们不仅能够谈论真理的本性或本质,还能够谈论真理的结构与内容。(cf. Davidson, 1990)不过,真理等同论方面的情形却将我们的注意力引向真理理论方面的第二个问题,亦即关于真理的原初负载者的问题:何种类型的存在物能够在原初意义上是真的,何种类型的存在物是原本的真理负载者?会像等同论所要求的那样,是弗雷格式的那种无时间的“思想”(句子意义、命题)吗?还是句子、句子的表达(Satzäußerungen)、判断行为或者意见呢?在某种意义上,能否甚至如海德格尔通过援引前苏格拉底思想所建议的那样,认为实事本身(die Sache selbst)是真的呢(“真”意味着对我们的领悟[Vernehmen]而言的解蔽[unverborgen, ἀληθείς])?(cf. Heidegger, 2006, S. 219; 1976, S. 203-238)真理又是如何(如果可能的话)从它的原初负载者传递到次级负载者的呢?例如说由判断行为传递到句子(或者相反)。

真理理论方面的第三个难题涉及的是这样一些悖论,它们初看起来是语义学悖论,但在深层结构方面则是逻辑悖论。这些悖论尤其会在所谓的说谎者命题那里呈现出来“您正在读的这个句子是错误的。”这个句子的背反之处在于,它对自身进行了否定,也就是说,这个句子是真的,当且仅当它不是真的。为了治疗或者至少是为了诊断这种背反,首先发展出了所谓的真理修正论,其基本思想是:我们每次都以假设的方式为句子赋予某个真值,而后按照更精确的考察,在需要时对这个赋值作

① 之所以这样称呼“什么是真理?”(Τί ἐστὶν ἀλήθεια, Was ist Wahrheit)这个问题,源于它是罗马总督庞提乌斯·彼拉多(Pontius Pilatus)在审讯过程中向被告拿撒勒的耶稣提出的。(参见《新约·约翰福音》18:38)

出修正，直至达到某个稳定的、最终有效的赋值为止。（cf. Gupta & Belnap）而在说谎者命题那里，赋值始终是不稳定的。比如，如果我们此时从“说谎者命题是真的”这一假设开始，然后通过（应有的）修正而达到一个相反的论题“这个命题是假的”，而后面这个论题就其自身而言又必须被修正，进而变成一个无休止地反复赋予真值的活动：这个句子是真的，是假的，是真的，……。如此往复，是会出现一个稳定的结果的。^①

这些引言在此不必再深入了，其目的是为了表明，由哲学上的各种真理观所组成的大合唱是多么地丰富多样、纷繁复杂。而接下来的主调将是，我们无需为了选择其中之一而有损于其他；毋宁说，所有这些真理观都部分地是合理的，它们突出了真理的不同层面，而我们必须将这些层面结合为一种全面的整体性构想，并将之与其他的哲学基本事态关联起来，例如“是”^②、时间、空间、话语、意识、自由、幸福等等。如同哲学上常见的那样，在真理这里，各种竞争性的哲学理论表现的是相关现象本身（在此就是真理现象）的一种内在的多样性和张力，甚至也许是一种矛盾。这就宛如真理从那些争执不休的学者的口中（或者文本中）朝我们呼喊：看这里，我是符合！不对，我是融贯！不对，我是等同（等等）。实际上，真理包含了上述全部，甚至不止于此。^③ 在随后的章节中，我将把真理展示为哲学上的基础事实（第二节），指出其内在的“三元结构”（第三节），然后借助这三个层面将真理与“是”和时间（第四节），以及与其他哲学上的重要事态（第五节）关联起来。借此，一幅关于真理的具体图景将被刻画出来，并表明，哲学研究应当朝着什么方向前进，以便在未来能够有新的和实质性的发现。

二、真理的事实

针对逻辑学、语义学和哲学现象学中的心理主义，弗雷格和胡塞尔从根基上进行了批判。显然，他们的批判在大体上是合理的——因为关于有效性的问题与关于生成的问题确实是必须严格区别开来的——而且影响至今。借助弗雷格和胡塞尔，我们完全有理由相信：如果存在某种像哲学心理学（关于心智的哲学）那样的东西，那么它必须从根本上区别于经验心理学，必须严格地以先天的方式（a priori）来运行。作为哲学，它必须澄清有效性方面的问题，而不是像经验性的理论那样回答关于实际生成的问题。即便是没有参与心理主义批判的海德格尔^④，也区分了现象学（哲学）意义上的现象与流俗（经验性）意义上的现象，并将前者标明为存在论的（ontologisch）或者——在人之此在那里——实存论的（existenzial），而将后者标明为存在者层面的（ontisch）或者实存的（existenziell）。如果哲学归根结底会讨论实际之物，那么它的研究对象也应当是这些实际之物的先天的可认识的特质；而如果有可能存在某种真正哲学意义上的基础事实，那么哲学处理的也应该是某种不寻常的事实，这种事实是形式的而不是质料的，是先验的而不是经验性的，是存在论的—实存论的而不是存在

① 说谎者背反只在表面上是一个语义学背反，但实际上是逻辑学背反，即反身性（reflexiv）否定的背反。

② 科赫教授认为（本文第四节），Sein 或 being 首先是真理意义上的“是真的”，从中才衍生出实存意义上的“存在”。这两种含义与如今汉语学界通行的“是”和“存在”两种译法分别有一定程度的对应（但不完全等同）。为了配合原作者语境，我在本文中 SeIn 优先译为带双引号的“是”。不过，有一些与 SeIn 有词源关系的术语我还是维持原译，如“存在论”（Ontologie）、“此在”（Dasein）等。这一方面是为了不因变动过大而造成混乱，另一方面是因为这些术语的一般含义与“存在”而不是与“是”更接近。——译者

③ 我在《真理、时间与自由：一个哲学理论的导论》对此作了详细的展示。（参见科赫）

④ 恰恰相反，海德格尔与心理主义批判保持距离，尽管是小心谨慎地以问句的形式。（cf. Heidegger, 2006, S. 217）

者层面的 – 实存的。

在海德格尔的《是与时间》中，作为哲学的基础事实而起作用的是这样一个事态：有某种特定的存在者即人之“此在”实存着，该存在者在其“是”中“与这个‘是’本身发生交涉”，并就此而言拥有一种“是”之领会（*Seinsverständnis*）。（cf. Heidegger, 2006, S. 12）在塞拉斯（Wilfrid Sellars）^①及其学生布兰顿（Robert Brandom）那里，基础事实被称作理由的游戏，或者更准确地说，是给出理由和索要理由的游戏。^②如果我们借助塞拉斯来解释海德格尔，那么，人的“是”之领会不是在自然的逻辑空间亦即描述和因果解释的空间中得到实行的，而是在理由和证成的逻辑空间中得到实行的。（cf. Sellars, 1963, pp. 127 – 196）再往前追溯，康德主义者莱因荷德（Carl Leonhard Reinhold）就将意识的事实（*Tatsache des Bewusstseins*）作为他关于人类表象力的新理论的开端性事实。这种意识的事实就是：在意识中，主体的诸表象既与客体、也与主体相区别，同时又既与主体、也与客体相关联。（cf. Reinhold, S. 167）黑格尔在《精神现象学》的导言中说：意识区分了某物和他自己、而同时与这某物相关联（cf. Hegel, S. 80）；此时，我们听到莱因荷德的意识命题的回响。据黑格尔看来，自然的、日常的意识就是我们如下的普遍诉求：某物自在如此（*an sich der Fall*），但在这种自在之是（*Ansichsein*）中，它也是为了意识的（*für das Bewusstsein*）。

为了防止误解，我们有必要强调，莱因荷德和黑格尔相当明显地将意识理解为那个被布伦塔诺（Franz Brentano）看作意向性的东西，也就是那种意向性的、进行客体化的意识，它将客体与作为主体的自身区别开来，或者说将事物的“自在之是”与其“为它之是”（为了意识的“是”）区别开来。而在如今关于意识哲学的争论中则相反，人们大部分情况下将意识理解为感觉性的、前意向性的（*vorintentional*）意识，它为我们与动物所共享，其内容是现象性的 – 质性的所与、也就是所谓的感质（*Qualia*）；对这种感质的体验还没有与客体化、与对客体的一种意向性的指向、与一种话语性的思想相结合。（cf. Chalmers）但这样一种纯然感受性的意识是不属于理由空间（*Raum der Gründe*）的，而纯粹是一种自然现象（塞拉斯也是如此看待它的）。而莱因荷德和黑格尔所谈论的那种意向性的、进行客观化的意识则相反，它最终来说与塞拉斯和布兰顿的理由的游戏是同一种东西，只不过前两人是从第一人称单数的视角来考察的（“我” – 视角），而塞拉斯关于理由的游戏的讨论则着重于第一人称复数的视角（“我们” – 视角），布兰顿则着重于第二人称单数的视角（“你” – 视角）。

接下来，为了在上述三种视角之间保持中立，并且尽可能地防止未得到控制的前提掺杂到我们的思考中来，我不会将哲学的基础事实描述和考量为意识的事实（莱因荷德）、意向性（布伦塔诺）、“是”之领会（海德格尔）或者理由的游戏（塞拉斯、布兰顿），而是描述和考量为真理的事实。有必要添加一个限制：谈论单数意义上的那种基础事实可能有些夸张了。不应排除存在多个哲学基础事实的情形，例如自由的事实。但如果这样的话，就必须让人能够找到概念上的路径来将这些基础事实彼此连接起来。当人们在它们当中的某个基础事实那里开始建立理论时，也会系统性地和逐步地被引到所有其他的基础事实那里。而之所以从真理事实开始，首先是出于便捷上的考虑：一方面，莱因荷德、黑格尔、塞拉斯等人已经先行为我们开辟了道路；另一方面，真理是一个便利的开端性主题，因为在真理负载者（至于究竟是原本的还是次级的负载者，则尚未确定）当中也包含有陈述句，也就

① 美国的主流哲学在极大程度上忽视了塞拉斯，因而咎由自取地蒙受了损失。

② “……具有（按照塞拉斯的用语）给出和索要理由的游戏（*game of giving and asking for reason*）这一结构”。（cf. Brandom, especially p. 189）由于布兰顿在其众多著作中广泛使用这个塞拉斯的用语，而塞拉斯本人倒几乎没有使用，因而今天大部分人都将这个短语跟布兰顿联系起来。

是这样一些存在物，它们的逻辑属性和语义学属性可以得到很好的研究，尤其是在作为数理逻辑对象的形式化语言的情况中。比如，塔尔斯基就指出，对于特定的一些形式化语言来说，它们各自的与语言相关的真值谓词是如何能够在合适的元语言中被定义的（当然，真理本身——亦即就任意语言来说的真理——绝没有借此而变得可定义），而他也正是通过这种方式建立起了数理逻辑的语义学分支——模型论（Modelltheorie）。

现在我们终于来到真理的事实本身了。真理的事实就在于：我们在知觉、思想和言说时会持续不断地提出真之诉求（Wahrheitsansprüche），而这些诉求在很多情况下也是合理的。因为，在出现争执时，其中一方断言“这是如此如此”，而另一方则反驳道“这不是如此如此”，此时，其中一方是正确的，它说出某些真实的东西。因此，尽管经常难以辨别，但确实是存在真实情况的。

在真理的事实这里，立即引人注目、并且也值得注意的一点是：我们并非总是毫无疑义地处在真理之中；相反，为了真理，我们经常与自己、更经常地与其他人起争执。换句话说，我们是容易犯错、可能犯错的；我们的判断、意见和表达是不能免于错误的（因此真理的事实才会以理由的游戏的方式来运作）。当然这并非偶然，而是我们真之诉求的客观性的一个结果。虽然不是在所有情况下、但在大部分和基本的情况下，当我们说某物是如此（der Fall ist）时，我们都一并要求着“是如此”（Der-Fall-Sein）^①的客观性。例如康德在《判断力批判》中就区分了（1）认知判断（在这种判断中，我们指向某物，并认为它客观地就是如此）和（2）鉴赏判断。认知判断要么是（1a）理论判断（经验判断、科学判断、数学判断、哲学判断等等），要么是（1b）实践判断（道德判断）。与之相反，鉴赏判断则是主观的，它们要么是（2a）偶然的、只对私人有效（“这是舒适的”），要么是（2b）虽然要求审美上的必然性和主体间的有效性，却不可证明（“这是美的”）。（cf. Kant, 1913b, S. 209, 223）因为判断活动是从认知判断开始的，所以接下来我们暂且不讨论鉴赏判断，而集中于认知判断。

通过（在认知判断中）提出真之诉求，我们要求，某物独立地是如此，即独立于“我们认为某物是如此”这一点。当我说“雪是白的”时，我认为雪完全独立地是白的，完全独立于我想到或者说出“雪是白的”这一点。即使在我完全没有对雪进行思考时，或者在我完全忘记了雪是白的时，甚至在我出于某种原因而得出“雪是绿的”这一错误的意见时，雪也是白的。在我们的想法中有一个通贯不变的假定“是如此”的东西，在普遍独立于我们意见的情况下，也是如此。我将这一假定称为我们普遍的（日常的、前哲学的）客观性设定（Objektivitätsthese）。它是隐含在我们所有关于事物状况的判断中的，也就是隐含在我们关于世界的一切意见中的。如果人们要将其明确地表达出来，那么可能会是这样“实在者（das Reale）如其所是，独立于我们对它的意见。”这种对我们意见的独立性就是实在（Realität）的客观性。

在此，我不打算（像实在论者那样）支持或者（像怀疑论者那样）反驳这个普遍的客观性设定。我们只需确定的是，我们是将这个设定作为一个普遍的附加诉求（Kollateralanspruch）而包含在我们基本的真之诉求之中的。基本的真之诉求都是客观的真之诉求。在通常的思想和意见中，我们会假定，真理具有客观的、实在论的一面。换言之，我们前理论地（vorthoretisch）把握的那种真理具有一个客观的或者实在论的层面。这一事态是真理事实的一个组成部分；从中我们可以得出一个重要的

^① 在德语中，etwas ist der Fall，意为“某某实情果真如此”、“某某是这么回事”，相当于英语的 something is the case。在本文中，我将它以及相应的名词化形式 Der-Fall-Sein 译为“是如此”。祈请读者注意“是如此”与下文中出现的“是如何”（Dass-Sein）的一字之差。——译者

结论（这个结论的内容是我们已经知晓的）：那些“是如此”的东西的客观性导致了我们会犯错误，也就是说，这种客观性也一同附着着错误的可能性。因为，如果那些“是如此”的东西独立于我们的意见，那么我们就有可能在它们身上犯错误。我们认为，实情是：p；但是由于实在之物独立于我们的意见，所以它不会依赖于我们的意见，而有可能是某种不同于我们所想的情况。（据此，实情有可能是：非p）由于我们在基本的真之诉求中同时提出了对客观性的诉求，因而也就同时提出了对我们自己的可错性的诉求。这听上去很奇怪，但事实确实如此。我们的可错性并不是一种主观的缺陷，也首先不是一种人类的弱点，而是我们真之诉求的客观性的标志。

从真理到客观性，再到可错性：借助这少数几步，人们就从真理理论来到存在论，再来到认识论。而我们马上会进一步走向语义学和逻辑学；因为，伴随着可错性，陈述句的二值性就出场了。借助陈述句，我们提出了对客观真理的诉求。此时我们提出如下诉求：我们的每一个陈述都是真的，但也可能为假（非真）。这就是二值性：陈述句应该是真的，但可能为假；它们的每一个都具有两种可能真值的其中一种，都要么真、要么假。对陈述句及其真值的这种元语言的、语义学的讨论，在对象语言层面上对应于逻辑排中律“ $p \vee \sim p$ ”，后者则与矛盾律“ $\sim (p \wedge \sim p)$ ”共同构成了经典逻辑的基础。

三、真理的三个层面

我们普遍的、前理论的客观性设定，表达出了被我称之为真理的实在论层面或者客观层面的东西。这一层面的突出标志是一种特定的二元性，具体来说就是我们判断和陈述的二值性。在此二元性中存在着一种规范上的（normativ）不对称：二元性的一方是正确的、合理的，而另一方则是不正确的或者不合理的（如果我们考虑空间的话，这就相当于左边的一方）。但规范和价值只有就行为（Handlung）而言才能够被思考。这样一来，真理的实在论层面就非常自然地指向了它的另一个层面。我们可以把它称为真理的行为层面或实用主义（pragmatisch）层面，又或是规范性层面。

换言之：我们从真理理论（真理事实）出发，被引向存在论（客观性设定）和认识论（我们的可错性），再引向语义学（陈述句的二值性）和逻辑学（排中律）。现在我们被进一步引向实践哲学。因为二值性是规范性的——两种真值中的一个是本真的（eigentlich）、肯定性的，而另一个则是非本真的、缺失性的（privativ）；而这种逻辑-语义学上的规范性将我们引向了真理的另一层面：规范性的或实用主义的层面。根据真理的这第二个层面，为了发现、想到和说出真的东西，我们是能够并且必须有所作为的。如同真理的实在论层面在实在论真理理论中处于中心位置那样，真理的实用主义层面也在实用主义真理理论中处于中心位置。

当塞拉斯和布兰顿这样的实用主义者将真理的事实描述为给出和索要理由的游戏时，他们也就展示了，论证活动对于真理的事实而言具有的核心意义。根据实用主义的真理观，“真的”就意味着“信之为上”（gut zu glauben）：真的，就是好用的、有益的。当然，存在着一些程式和规则，用来发现什么是好用的、有益的，什么是我们应当相信的。塞拉斯称这类规则为“语义学规则”，并在一种通用的操作定义中将真理解释为语义上的可断定性（Behauptbarkeit）。（cf. Sellars, 1968, p. 101）人们也可以谈论关于证成（或者证伪）的规则，并将真理解释为由规则予以确保的（regelverbürgt）可断定性。关于被确保的可断定性（warranted assertability）的概念要回溯到杜威，不过直至达米特（Michael Dummett），它才被用来定义真理。根据达米特，真理是那种每次都借助我们的证成程序而得到确保的可断定性。（cf. Dummett, especially pp. 1-24）

如果真理既具有实在论的（客观的、二值的）层面，也具有实用主义的（规范的）层面，那么

真理概念就面临着不融贯的危险。因为按照实在论层面，那些“是如此”的东西是独立于我们的意见和意愿，因而也独立于我们的行为的。但按照实用主义的层面，真理从根本上是与我们的行为（因而也就与我们的意愿和意见）相关联的。是否有可能这两种情况都属实？

“绝不可能！”无论是实用主义者，还是他们的实在论对手（也就是形而上学实在论的支持者们）都会如此回答。后者认为，真理就是与客观实在的相符，是完全独立于我们的行为和意见的；而前者则认为，真理是被确保的可断定性，是依赖于我们的行为和意见的。这两种情况无法并行——在这一点上，两种对抗立场达成了一致。

但我主张：这两种情况必须并行不悖；真理必须同时具有这两个层面。因为形而上学实在论和实用主义都各自陷入了巨大的困难之中，这一点从他们通常的辩证论（Dialektik）（也就是哲学专业文献中的那些无休止的争论）中就能看出。我将略去这些争论的细节。说出如下这一点就足够了：我们必须让真理的实在论层面和实用主义层面相互协调起来，而当我们承认那第三个本质性的层面，亦即真理的现象性层面时，我们就能达成这种协调。

因为，我们需要某种像接口那样的东西来将我们的行为、意愿、意见与客观实在连接起来。而我们是拥有这样一种接口的，它存在于感性知觉中。在知觉中，客观实在借助其现象上的质性（Qualitäten）向我们显露出来，例如借助一些现象层面的颜色。客观的事物在知觉中向我们呈现出自身，它们具有解蔽（*unverborgen*，这是海德格尔对希腊语 *ἀληθές* 的诠释性翻译 [cf. Heidegger, 2006, S. 219]）的倾向，在本质上就是现象，客观的现象。（*ibid.*，S. 31）

以上所提及的真理的这三个层面——实在论的、实用主义的和现象性的层面——并不是真理的一些相互独立的模块或原件，相反，其中的任何一个层面都只有借助于其他两个层面才是其所是。比如，当我们按照实在论的层面而将真理理解为我们的意见与独立的实在之物相符合的同时，我们也总是已经暗中一同想到了，在其现象质性中，这种实在事物在认识上是可通达的，此外还想到了我们的判断和论证等实践活动。同理，当我们按照实用主义层面而将真理理解为被确保的可断定性时，我们也总是已经暗中一同思考了实在论的和现象性的层面。因为，可断定性只有通过如下这一点才得以确保：我们对其作判断的那种独立的实在之物，是以其感性的—现象性的质性而呈现在我们的知觉中的。而最后，如果像海德格尔所讲授的那样，真理被前苏格拉底哲学家（如赫拉克利特和巴门尼德）思考为解蔽（*ibid.*，S. 219, 222），那么这一点也只有出于如下原因才是可能的：这些早期的哲学家们也隐含地预设了某种会被解蔽的、独立的实在之物，而且他们也隐含地知道，为了让这种实在之物向我们呈现出来并且被解蔽，我们必须对之做点什么。因而在此意义上，真理是由三个同等原初的、本质上相互依存的层面所组成的结构整体，而一个成功的真理理论必须让这三个层面在同等程度上都得到公平的对待。但事实上我们却看到，形而上学实在论虽然必须暗中预设实用主义层面和现象性层面，但在正式场合中却忽视了它们。而反过来，实用主义者也是这样来对待实在论层面和现象性层面的。同样，早期希腊人——如果海德格尔对他们文本的诠释是中肯的——在正式场合中也忽略了实在论层面和实用主义层面（尽管必须暗中预设它们）。

四、真理、“是”与时间

当海德格尔强调，在西方哲学的开端处，也就是在赫拉克利特和巴门尼德那里，真理被设想为解蔽，并且按照时间的视角被设想为在场（*Anwesenheit*，或出场 [Präsenz]）（cf. Heidegger, 2006, S. 346; 1976, S. 230），这时他就提示了，真理与时间应当如何相互关联起来：真理的现象性层面明显对应于当下（*Gegenwart*）这一时间样态。我们每次知觉到和认识到的都是：此时（*gerade*）情况

是怎样的。同样，另外两个真理层面也应当分别归于某个时间样式，以致于，真理（以及“是如此”）能够通过时间来诠释，反过来，时间也能够通过真理（以及“是如此”）来诠释。很明显，实用主义层面对应于将来这一时间样式，而实在论层面则对应于过去这一时间样式。因为我们的行为和意愿是指向将来的：我们对将来应该是怎样的，是有所打算和计划的。相反，我们“总是已经”置身于一种独立于我们的实在之中；我们总是身体性的主体，具有这样或那样的心境（gestimmt），被实在之物以这样或那样的方式所刺激。在《是与时间》的下半部（从§ 45开始）中，当海德格尔将上半部处理此在之“是”而得出的结果以时间性的方式重新加以诠释，并将时间性规定为操心的存在论意义（§ 65）、同时也一般地将时间规定为“是”的意义（§ 83）时，他所借助的也是上述的那些关联。

我们简短地提问：将时间规定为“是”的意义，这将会意味着什么？关于这种规定，有没有实质性的理由呢？在我看来，可以指出以下两种思路：第一，时间为“是”之统一性提供了范式（Modell）；第二，时间可以被规定为“是如何”（Dass-Sein）的普遍形式。

先讨论第一点。我们从真理出发，原初地将“是”理解为“是真的”（Wahrsein）或者“是如此”。由此出发，“是”才会在次生的意义上也呈现为事物和人的实存（Existenz）。“是”作为“是真的”或者真理意义上的“是”（das veritative Sein），它是与判断的整体和陈述句的整体相联系的：在陈述句中我们说的是：情况是怎样的。而与之相反，事物和人实存意义上的“是”，也就是实存论上的“是”（das existentielle Sein），是与谓词性陈述句中的主词相联系的，并且在此意义上是从属性的和不完整的。“雪是白的”是如此（真理意义上的“是”）。但这个“是如此”此外还包含：雪实存着（实存论意义上的“是”）。作为原初意义上的“是”，真理意义上的“是”——既然是“真理”意义上的——直截了当地被真理的三个层面所烙印。按照“是”的实在论层面，或者这里更应说成是客观性层面，“是”是独立于我们的；按照其实用主义层面，或者这里说成是目的论层面，“是”从根本上是与我们的行动和思想相关的；而按照其现象性层面，“是”并不像那种不释放任何光线的黑洞一样封闭着自己，而是在认识上可通达的。不过乍看起来，这会产生一种并不融贯的图景。真理意义上的“是”的诸层面各异其趣，其统一性面临着被破坏的危险，而借此也可以解释，在真理和“是如此”的问题上，实在论观点和实用主义观点为什么通常会针锋相对。不过，依照时间和它的三种样式——过去的实在论样式、当下的现象性样式和将来的实用主义样式——我们就获得了关于各个层面如何可能有张力地（Spannungsvoll）统一起来的范式。在初看起来不可通约的时间诸样式的三元结构中，时间还是同一个时间；就此而言，它为“是”的统一性提供了范式。

关于第二点。我们区分了形式上的与质料上的“是”，或者说区分了“是如何”（Dass-Sein）与“是什么”（Was-Sein）。这种二元结构，如同哲学上可能所有的基本二元结构（主体/客体、本质/显像、内/外、形式/质料等等）那样，会回溯到实在论真理层面的二元结构或者二值性上——当然在此不能对之作进一步讨论了。^①雪是白的这一点（dass）^②，是真的、是事实；而草是绿的这一点，也同样是真实的，同样是一个事实。这样一种当次发生的“是如何”就是白色的雪和绿色的草共有的形式上的“是”（共有的纯粹事实性）。不过从内容上来说，这些事实是不同的，它们质料上的“是”

① 不过，真理各层面的三元结构借助它们当中的实在论层面而同时与一种基本的二元性关联起来，这一点很有意思，并且值得将来深入研究。

② 德文的 dass 是从句连词，一般引导陈述性的从句，相当于英语的 that。作者其实想用这个 dass 来谈论 Dass-Sein（“是如何”），可惜汉语中没有功能上可对应的词，因此二者之间的这种关系难以译出。——译者

每次都不同，此时是白色的雪，彼时则是绿色的草。

此时，人们可以将时间看作是形式上的“是如此”的普遍形式，将空间看作是质料上的“是如此”的普遍形式。康德已经为此铺好了道路。他在《纯粹理性批判》的“先验感性论”中表明，时间是内直观的形式，而空间是外直观的形式。此外，他注意到，在内直观中，“外感官的表象构成了我们用以占据我们心灵的真正材料”。(Kant, 1998, B 67) 直观材料以杂多的方式分布在空间的三维之中；但是，有东西被直观，以及我们的心灵被直观材料所占据——这些都必须以在时间中以接续的方式来完成。由此，尽管“是如此”的各个层面相互抵触，但时间不仅为它们的三元统一性提供了范式，而且还充当形式上的“是如此”的普遍形式：形式之形式，亦即在其纯粹结构中的那个形式上的“是”，而不管其全部特殊内容（这些内容本身的形式则是欧几里得式的三维结构、亦即空间）。这就是将时间看作“是”的普遍视域——形式上的“是”从这个视域中得到了理解和概念上的勾勒——的第二个理由。

五、作为哲学常量 (Konstante) 的三元结构

一种哲学上的真理理论，不但需要将真理的三个其趣各异、在本质上却相互共属的层面结合在一个完整的理论之中，而且恰恰如同在时间的例子上清楚展示出来的那样，真理理论还必须将真理的三元结构与哲学上的其他基本事态关联起来，并且在它们中重新呈现这种三元结构。只有如此，真理理论才能获得其内容上的完整性以及论证上的严密性；而对于其他哲学事态方面的理论而言，情况同样如此。如我们所见，在哲学上（比学院中以及学院外的任何其他学科更明显），任何东西都在本质上与所有其他东西关联在一起，而专家式的固守一隅则总是面临着巨大的风险，即墨守成规 (Problemblindheit)，且容易犯错。因此，为了完成对真理的探讨，我将按照一个不算完整的小清单，对哲学的各个基本问题再作一些论述。清单中，除了前文我们已经提到的真理、“是”、时间以及顺带谈到的空间之外，^① 还需再加上四个：话语 (Diskurs, 包括言谈和思想)、人类意识、意志自由和幸福。我想简要考察一下，起初我们在真理之处发现的那种三元结构是如何贯穿清单上所有项目的。

我们已经论及了“是”（“是如何”与“是什么”）以及作为“是如何”之形式的时间。清单中接下来的项目是空间，它是那些“是如此”（以及实存着）的东西在“是什么”方面的形式。按照其“是什么”的方面来看，那些“是如此”（以及实存着）的东西在一个三维的同质空间中布展开来，而在三维的每一维中我们都可以进一步区分出三种方位：（1）在垂直维度上有（1a）上方、（1b）处在天与地之间的这里以及（1c）下方三种方位；（2）在水平维度上有（2a）左边、（2b）位于居中位置的这里以及（2c）右边三种方位；（3）在纵深维度上有（3a）后方、（3b）处在半路上的这里以及（3c）前方三种方位。因而在空间这里，我们甚至拥有一种自乘的三元性 (potenzierte Triplizität)：三乘以三个基本方位，而其中三个中间方位尽管在思想上必须区分开来，但在实际上却重合为一个基本方位：处在上下之间、左右之间、前后之间的“这里”。至于这种自乘的三元性与真理的各个层面有何关系，在接下来对“话语”进行了考察之后，我们能够对其有更好的理解。

在典型的情况下，真之诉求是以话语的方式 (diskursiv)、亦即在言谈或思想中被提出的。因而在关于言谈和思想的理论（语义学和逻辑学）方面，真理的事实也具有直接的作用。而关于话语式思想的理论是亚里士多德的逻辑学或者三段论逻辑，自弗雷格以来，它就被现代谓词逻辑所超越，但并没有被推翻。虽然谓词逻辑比三段论逻辑具有更强的表达力，因而能比后者重构出更多的形

^① 对这一主题，我在《论真理与时间》一书中作了比这里更为详细的讨论。(cf. Koch)

式上有效的推理。不过，具有逻辑意义的对象在传统上被划分为概念、判断（命题）和推理（三段论）三类，这一点一如既往地能引起哲学上的兴趣。即使在弗雷格式的背景下，话语也同样具有一个概念性层面、一个命题性层面和一个推论性（inferentiell）层面；而从那些新近的专业文献中我们也看到，很多哲学理论会以这些层面中的某一个作为其核心。

例如，实用主义的话语理论在大部分情况下都是推论语义学，像塞拉斯和布兰顿的理论那样。他们把各种表达在语言上的含义，理解为这些表达在推理过程中的角色。偏实在论的那些理论则会给判断或者陈述以语义学上的优先性。而如同真理的现象性层面容易被遗忘和忽略那样，话语的概念性层面在近年来也是被忽视的。不过，作为思想性的生物，我们——一如既往地——将事物感知为是落（fallen）^①在特定的概念之下的，因而在日常生活中我们会隐秘地对话语的概念层面有所考虑。而我们会以明确的、并且在语义学上起构成作用的方式来做这件事：当我们（如在本文第一节顺带解释过的那样）按照范例式的应用场景来解释概念的时候（“人们将这些以及类似的东西称之为‘红的’”）。

不难看出，真理的实在论层面在二值判断，也就是在话语的判断层面中有其对应物。同样，真理的实用主义层面对应于话语的推论性的、被推理规则所刻画的那个层面，而真理的现象性层面则对应于话语的概念性层面，因为只要事物被感知为是落在概念之下的，那么它们就被解蔽了。此外，所提到的这些话语层面并不是点状的，相反，每一个层面都是张弛在二极之间的，就此而言，它们定义了各种逻辑线条（logische Linien）或者各种逻辑原维度（Protodimensionen），具体来说就是各种矢量线，亦即那些同时具有方向的原维度。日常语言（至少在德语和英语中）就已经指示了这一点。首先，我们会说，个别事物“落在”概念之“下”（fallen unter，英语的fall under），而特殊概念“处在”普遍概念之“下”（stehen unter）。就此而言，话语的概念性层面就刻画了从上到下的这一逻辑原维度，人们可以将其描述为概念的下落高度（Fallhöhe）。其次，判断展示出一种不对称的二极性，它在逻辑上呈现为判断中对主词和谓词进行综合的那种二元性，而在语义学上则呈现为真值的二元性。相信和说出真实东西的人，是正确地作判断的，是对的；而相信和说出错误东西的人，是不正确地作判断的，是不对的。在话语中，正确的（richtig）和对的（recht）的东西（在英语中是同一个词：right）与空间的右侧相对应，而对于惯用右手的大多数人来说，右侧是“正确的”一侧，因为更便于操作。因而，我们是从逻辑的—话语式的原维度出发来理解空间的宽度的，而这种原维度可以被描述为判断的综合宽度（synthetische Breite）。最后，当我们进行推理时，是从前提进到结论的。这就是逻辑空间的长度或者纵深这一逻辑的—话语式的原维度，它在物理空间中是与通常所说的长度相对应的。如同日常语言已经暗示了的那样，空间与话语是具有本质关联的，而对于这一点，我们也可以从独立的理由出发来预见；因为，空间就是某些东西——那些我们在感知中将其置于概念之下、并且对其进行判断和推理的东西——在“是什么”方面的形式。

就时间而言，概念维度（上/下）对应于当下，判断维度（不正确/正确，或者说左/右）对应于过去，而推理维度（后/前）则对应于将来。除此以外，每一维度中的三种基本方位都可以再次归入时间样式之下。在此只稍作提及，不作更进一步的论证：上、右、前归入将来，下、左、后归入过去，而每一个中间位置都归入当下。为了能够对这种对应关系作出令人信服的论证并进行具体的展开，还有很多理论工作需要在这—关联语境中完成。

^① 由于作者接下来马上会谈到这个 fallen 在日常德语中对话语的概念性层面之间的暗示，所以我在翻译中保持了其字面含义。——译者

在我们的清单中还剩下三项：意识、自由和幸福。在此，我同样只能限于一些简单的提示。追随其前辈（鲍姆加登和沃尔夫），康德将意向性的意识——他的用词是“内心”（Gemüt）或“心灵”（Seele）——划分为三种“心灵能力”：认识能力、欲求能力以及愉悦与不愉悦的感受（并为每种能力都作了一部“批判”）。人们也可以不谈论三种灵魂能力，而是谈论意向性或者意向性的意识的三个层面，亦即认识的、欲求的（或者意愿的）和情感的层面，它们分别与真理的现象性层面、实用主义层面和实在论的层面相对应。海德格尔谈到了沉沦（这里再一次出现了“下落”，如同个别事物落在概念之下那样）^①、领会（Verstehen）和现身情态（Befindlichkeit）：在沉沦中，我们寓于在场的、当下的事物中；在领会中，我们朝着将来作筹划；在现身情态中，我们被放逐到了向来已经“曾是如此”（Der-Fall-Gewesen）的实际性（Faktizität）之中。（cf. Heidegger, 2006, S. 349）不难看出：我们的领会和筹划、将来、还有真理的实用主义层面，都特别紧密地与我们意志的自由联结在一起。人们几乎可以认为，意志自由直截了当地与真理的实用主义层面相等同。

但从另一方面来看，自由却超出了它的这种根植于真理的实用主义层面的状态，而成为了哲学的一个独立的基本概念或者说一个基本事态，因为它本身就可以重新展现出三个本质层面。莱布尼茨将自由划分为自发性（Spontaneität）、理智性和偶在性（Kontigenz）。（cf. Leibniz, S. 320, § 288）借助康德，人们可以将这三点分别理解为：对合法则的自然关联的独立性；意志的自律；意愿（Willkür）的自由或者选择的自由。^②我们分别将它们简单地称为自由的先验的（或宇宙论的）层面、实践的（或规范性的）层面和选择的（或意愿的）层面。既然我们是自由的自然生物，那么一方面作为自然生物，我们会被外来的自然运动趋势所规定：我们事实上以非常突出的方式被重力所规定，它分配给我们一个从上往下的加速度，使得我们具有与地面捆绑在一起的趋势。另一方面，我们是自由的，按照自由的先验层面，我们可以从自然的运动趋势中挣脱出来，通过挺身向上使自己从地面立起来（更遑论让自己登上我们所建的高楼和乘坐飞机远行了）。不过自由的真正维度是纵深维度：作为自由者，当我们挺身而出时，我们自己决定往前走，因而给自己配置了一个朝着某目标的加速，而这个目标则是通过自由法则——这是我们在自律（Autonomie）中为自己赋予的自由法则，亦即康德所说的定言律令——而预先确定了的。由于那种向前的运动是一种自由运动，因而它必须包含了在左前方和右前方之间进行选择的可能性；这与自由的选择性层面相符，其中，右边再一次从自由的实践-规范性层面出发而被看作是正确的一边（请惯用左手的人原谅：对他们来说，左边才是正确的一边，这是无可非议的）。就此而言，右边是意志自律的方位，左边则是意志他律的方位，如同在高度中的上与下、长度中的前与后那样。^③人们在此清楚地看到，这些层面其实并不是模具或者已经完成了的建筑部件，相反，它们在本质上总是相互包含、相互指引，并以不同的方式彼此贯连。

最后是幸福。幸福也具有三个本质性的层面，即目的论-实践性层面、沉思的-理论的层面和情感的-享乐的层面。这些层面引致了幸福观上的争论，如同真理的诸层面也引发了真理观上的争论一样，不过这三个层面在本质上是相互共属的，并且必须在一种整体性的幸福理论中彼此协调。众所周

① 这里指 Verfallen（沉沦）与 Fallen（下落）之间的同根关系。——译者

② 在《纯粹理性批判》中（cf. Kant, 1998, A 445/B 473），康德考察的是自由的否定性概念，亦即宇宙论或者先验的意义上对自然关联的独立性；而在《实践理性批判》中（cf. Kant, 1913a, S. 33），他考察的是自由的肯定性概念，亦即实践自由和意志自律；最后，在（例如《道德形而上学》中（cf. Kant, 1907, S. 213f.），他考察了作为意愿（Willkür）自由的自由概念。

③ 关于话语、空间与自由的相互关联以及普遍而言的三元结构，我在《论真理与时间》的第14-26节、第62-81节中作了更为详细的讨论。（cf. Koch）

知,亚里士多德在《尼各马可伦理学》第一卷中将幸福的上述三个层面分别配给三种生活方式:首先是享乐的生活(βίος ἀπολαυστικός),人们在其生活过程中将幸福等同于愉悦、快乐、满足,也就是等同于幸福的情感的-享乐的层面。(cf. Aristoteles, 1095b13-1096a10)其次,他认为,一种沉思的生活(βίος θεωρητικός)更适合于诸神而不是人,也就是说,那些无需去购物、做饭、洗扫、赚钱、付账的人,能够将幸福等同于纯粹的理论沉思,等同于知识的光明。(ibid., 1178b24-35)这些人生活在幸福的沉思性-理论性层面的优先性之下,然后愉悦和快乐就会作为附加品而自动出现。第三个层面是最经常向可朽者推荐的,不过就其本身来说只是第二好的生活方式,这就是自由公民的政治生活(βίος πρακτικός)或实践生活(βίος πολιτικός)。他们终其一生都在其城邦中履行着他们的使命——他们作为有理性的生物所具有的使命,并且在其政治生活获得成功时同样能感受到附加其上的愉悦和快乐。

如果简化一下亚里士多德为幸福所描绘的图景,那么我们可以说:享乐主义者只懂得幸福的情感层面;诸神则懂得幸福的沉思层面与情感层面(伴有愉悦的光明);而那些“精英们”则懂得幸福的政治层面和情感层面(伴有愉悦的成功)。人类只会暂时地、并且每一次都是转瞬即逝地转移到诸神的那一面之中,而后体验到幸福的沉思层面以及所附带的那种愉悦(对此,人类无论如何也应当尽力争取,因为这种短暂的沉思幸福对人类而言也是最好的、并且是最具神性的幸福)。(ibid., 1177a12-1178a8)

在亚里士多德的这一图景中,贯穿着一种轻微的听天由命感(Resignation):包含着所有三个层面的那种完整的幸福看起来像是一个不融贯的表象,或者在人类这里至少从原则上来看似乎是行不通的。而中世纪的经院哲学家埃克哈特大师(Meister Eckhart)则持较为乐观的态度。^①在其德语布道文中他有时会提到,在执行日常事务的过程中,人们有可能同时以沉思的方式来生活,并因而有可能既享受到我们日常事务之成功所带来的愉悦,也能够享受到伴随着沉思的那种愉悦。^②这将会是一种真正的幸福生活,幸福的三个本质性的层面都在其中完全得到了实现。不过,埃克哈特的乐观主义和亚里士多德的那种有所保留的听天由命,哪种是合理的,在此则只好存而不论了。

六、结 语

我们开始于对哲学上的真理学说的分析,而结束于对人类幸福的考量。在此过程中,我们处理了“是”、时间、空间、话语、意向性的意识和自由,并且在所有这些事态中确定了一种贯穿始终的三元结构。这种三元结构构成了哲学理论建构中的一个无止境的话题,并提出了众多研究规划。我们这些思考的明确出发点是真理的事实,也就是这样一个基本的事实:我们所有人都一直在提出真之诉求(在孩童时已然,在成人之后则更是如此),此时,我们与一个隐含的客观性设定、同时还有我们自己的可错性紧密相连。这种真理事实被莱茵荷德描述为意识的事实,被塞拉斯和布兰顿描述为理由的游戏。与真理事实有密切关联的是意向性的事实(布伦塔诺)或者“是”之领会的事实(海德格

① 埃克哈特大师主要在埃尔夫特、巴黎和科隆活动(在巴黎担任神学硕士和教授)。除了拉丁语的学术著作之外,他还用德语写作教义和布道文。

② 尤其参见埃克哈特关于《路加福音》(10:38-42)的布道文:耶稣到马太和马利亚姐妹家中作客,马太忙于招待耶稣,而马利亚则静听着耶稣说话。通常而言,解经人都认为马利亚的行为要优于马太的行为。而埃克哈特则以一种不寻常的方式来解读这一情境:马利亚还在通往活动性的沉思(tätige Kontemplation)这一目标的途中,而马太已经达到这一目标了,因为她已经能够在日常事务中实行着沉思的生活。而暂时来说,与外在活动相分离来实行抽象的沉思,对于马利亚而言是更好的。(cf. Eckhart, S. 139-175)

尔)。因而，我们是站立于在哲学上已得到良好勘探的基础之上来开始的，并在少数几步之后就踏上了新领域，即贯穿性的三元结构的新领域。在这个新领域中，未来还会有许多哲学上的新发现。我们应当明白，西方并没有完全消化来自希腊人的哲学。整个世界（东方和西方、北方和南方）都有可能从希腊人的哲学——在如今的西方，它呈现为所谓的大陆哲学与所谓的分析哲学的分裂——中进一步发展出一些全新的洞见，并由此来克服西方的这种分裂。

参考文献

- 科赫，2016年《真理、时间与自由：一个哲学理论的导论》，陈勇、梁亦斌译，人民出版社。
- Aristoteles, 1963, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Oxford. (正文中注标准码)
- Brandom, R., 2000, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (Mass.) & London.
- Chalmers, D., 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford & New York.
- Davidson, D., 1990, "The structure and content of truth", in *The Journal of Philosophy* 87.
- 1996, "The folly of trying to define truth", in *The Journal of Philosophy* 93.
- Dummett, M., 1978, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge (Mass.).
- Eckhart, M., 2003, *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, ed. by G. Steer & L. Sturlese, Band 2, Stuttgart.
- Falk, H.-P., 2010, *Wahrheit und Subjektivität*, Freiburg und München.
- Frege, G., 1976, "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung", in *Logische Untersuchungen*, Göttingen.
- Gupta, A. & Belnap, N., 1993, *The Revision Theory of Truth*, Cambridge (Mass.).
- Hegel, G., 1970, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M., 1976, "Platons Lehre von der Wahrheit", in *Wegmarken (GA 9)*, Frankfurt am Main.
- 2006, *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Kant, I., 1907, *Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe von Gesammelten Werken, Band 6 (AA 06), Berlin.
- 1913a, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademieausgabe von Gesammelten Werken, Band 5 (AA 05), Berlin.
- 1913b, *Kritik der Urteilskraft*, Akademieausgabe von Gesammelten Werken, Band 5 (AA 05), Berlin.
- 1998, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg. (正文中注 A 和 B 版页码)
- Koch, A., 2006, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn.
- Leibniz, G., 1968, *Die Theodizee*, trans. by A. Buchenau, Hamburg. (正文中注章节号)
- Reinhold, C., 1790, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Bd. 1, Jena.
- Sellars, W., 1963, "Empiricism and the philosophy of mind", in *Science, Perception and Reality*, London.
- 1968, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London.

(译者系德国海德堡大学哲学系在读博士生)

责任编辑：李 薇

manifestation of the values of realizing oneself and others. The gentleman is a personification of the standards of human life in Chinese culture, and also a realistic figure who externalizes internal morality into concrete behavior. The connotations of the gentleman have been continuously enriched and developed in history, with Chinese Confucianism, Buddhism and Daoism all making important contributions. The concept of the gentleman, when compared with the ideal personality, has both differences and connections. The ideal personality, as a model of morality, is an example for people to learn, as the classic says: although it cannot arrive, the heart longs for it. Meanwhile the gentleman is an excellent personality who is constantly pursuing and consciously practicing at the ideal personality; the gentleman is a realistic personality that constantly tends towards an ideal personality. Every ordinary person should strive for this, and should do so in his daily life. In the traditional gentlemanly culture of China, the most representative strains are those of Confucianism and Daoism. The ideological wisdoms demonstrated by the Daoist “Gentleman of Heaven” and the Confucian “Gentleman of Man” are different yet complementary, and have enriched the spiritual life of the Chinese people with their special cultural styles. In terms of practical significance, advocating for everyone to be a gentleman may be more realistic and urgent in contemporary society than advocating for the selfless dedication of the ideal personality.

On the Structure of Truth and Its Position in the Context of Philosophical Themes

A. F. Koch

The basic fact that we raise truth claims continuously serves as the starting point of our philosophizing. The concept of truth contains three aspects, namely the realistic, the pragmatic, and the phenomenal. These are essentially related to one another such that the concept of truth has a threefold structure. The relation among these aspects leads us to further considerations of such other philosophical themes as being, time, space, discourse, consciousness, freedom, and happiness, which also contain the same threefold structure. As a result of these considerations, the concept of truth will be explained with completeness, and its position in philosophy will also be clearly outlined.

A Reconsideration of the Founding Relations between Thing Perception and Value Feeling: Re-Explications as regards the Theory of *citta-caitta* in Buddhism

Ni Liangkang

At the level of the trichotomy of understanding, feeling, and will, and of their founding relations, the consciousness analysis of Western philosophy has something in common with the mind analysis of Yoga? ca? ra Buddhism. In the milieu of phenomenology, there are bifurcations and oppositions between Husserl and Scheler in terms of the founding relations between “thing perception” and “value feeling.” By virtue of the re-examination and re-understanding of the theory of *citta-caitta* in Yoga? ca? ra Buddhism, I present, on the basis of phenomenological intuition, a plan of re-explicating the trichotomy of and founding relations among understanding, feeling, and will: rather than being considered as two mutually foundation-laying acts in one complex act, “thing perception” and “value feeling” should be understood or explicated as nothing but two principal-subordinate parts or moments of one act. There is only one act of consciousness performed in different modes: the modes of perception, feeling, and volition respectively. When one of the three modes plays the leading role or functions in leading fashion, this act of consciousness will be manifested in making prominent this mode—say, the act of perception, feeling, or volition—and the respective objects constituted by them will also change accordingly. In this sense, there is a dynamic foundation-laying, a foundation-laying of relation or order that differs from a spontaneous or structural foundation-laying.