

哲学解释学的伦理学之维

——伽达默尔对柏拉图和亚里士多德“善”观念的解读

何卫平*

〔摘要〕《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》是伽达默尔继《真理与方法》之后的第二部杰作。它通过对柏拉图和亚里士多德“善”观念的分析,着重阐释了柏拉图在这个问题上的前后关联以及与亚里士多德的一致性,强调二人即便有差异,也不是根本性的,他们一起构成了西方实践哲学传统的伟大开端。伽达默尔这一解释立足于一个新的起点,那就是超越当代德国的新康德派、耶格尔派的立场,包括海德格尔的挑战,同时也是在更高层次上回到黑格尔之前的西方传统。它以柏拉图的《斐莱布篇》为重心,上挂下联,揭示了善本身以及以它为中心的实践哲学与本体论的统一。伽达默尔解释学对普遍性的追求最终在古代实践哲学中找到了根据,同时它也反映出当代西方解释学的伦理学转型所依靠的重要资源。这部著作的完成,使得伽达默尔“解释学就是实践哲学”的著名论断真正落到了实处,解释学的普遍性得到了彻底的实现,在这里存在哲学与实践哲学、哲学解释学与哲学伦理学达到了统一。

〔关键词〕柏拉图 亚里士多德 伽达默尔 善的观念 实践智慧 实践哲学 解释学

〔中图分类号〕B82-06 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2019)06-0013-012

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2019.06.002

严格来讲,伽达默尔一生大概只写过三本系统专著:《柏拉图的辩证伦理学——对〈斐利布篇〉的现象学解释》《真理与方法》和《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》,其他基本上都是论文或论文集。《柏拉图的辩证伦理学——对〈斐利布篇〉的现象学解释》(1931年)是他在海德格尔指导下完成的教师资格论文,也是他的第一本书,这本书可以看作其整个思想的真正开端。

《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》(Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles)出版于1978年,麦金太尔称之为继《真理与方法》之后伽达默尔的“第二部经典”^[1],类似于海德格尔《存在与时间》之后的《对哲学的贡献——从“Ereignis”而来》。可是,以往学界对

《真理与方法》研究很多,而对《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》关注太少,可实际上后者的意义绝不亚于前者,它是伽达默尔整个哲学解释学的重要有机组成部分。现在看来,对伽达默尔的理解仅仅停留于他中期的《真理与方法》是不够的,还要进入到他晚期的《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》,因为到这部著作,伽达默尔所追求的解释学的普遍性才真正体现出来,并彻底融入西方实践哲学的伟大传统。

如果说《柏拉图的辩证伦理学》代表他早期的思想,是其思想的真正开端,而《真理与方法》代表他中期的思想,是其哲学解释学的集中体现,那么《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》则代表他晚期的思想,是其哲学伦理学的集中体

* 作者简介:何卫平,华中科技大学人文学院哲学系教授(湖北武汉 430074)。

现,也是其思想最成熟的标志。但三者之间有一条贯穿始终的线索,那就是实践哲学,其基点与核心是伦理学,它通向政治学,是古希腊以来的传统在现代的一种分有和升级。这三部著作构成了伽达默尔整个思想体系的骨架,它们之间有交集,同时也可以看出其总体走向。只有确立了它们之间的这种关系之后,我们才能更好地去理解其中的每一部,包括《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》,否则就容易陷入“盲人摸象”的片面性中。

伽达默尔的哲学解释学突出两个基本概念:一个是“实践智慧”;另一个是“善”的观念。二者不可分,但前者包含后者,并隶属于后者,它指向一种本体论(或形而上学)。而《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》从这两个方面集中展示了伽达默尔解释学的“伦理学之维”^[2]。

一、问题意识及背景交待

在这本书的“序言”中^①,伽达默尔开宗明义,交待了写作的背景,指出他所关注的焦点是柏拉图和亚里士多德哲学的统一性,而这个统一性是从效果历史这个角度来阐发的。在这个方面他明显受黑格尔的影响。当然黑格尔更多地是从思辨唯心论和辩证法将古代这两位最伟大的哲学家联系在一起的^[3],但这对伽达默尔无疑是有启发的。他认为,黑格尔之后,二者的统一效果一直被低估,人们停留在柏拉图是唯心论者、亚里士多德是实在论者这种简单肤浅的区分上^{2},而没有看到柏拉图和亚里士多德的联系对于当代哲学思考的意义;另外,柏拉图从苏格拉底那里继承来的伦理学论题也遭到了忽视。

伽达默尔对柏拉图作为“理念之理念”——“善”的理念的解读不同于20世纪的新康德主义,后者朝着认识论或知识论的方向,放弃了苏格拉底的“德性”方向,而伽达默尔重新回到德性

论的传统,它通向本体论,只是在柏拉图那里,这种本体论的善与德性的实践问题缺少联系,所以与伽达默尔的追求相去较远。这就是他为什么很看重亚里士多德对柏拉图“善”的理念的批判,但强调亚里士多德并非完全与柏拉图对立,亚里士多德主义乃是柏拉图主义的一个发展方向,而这就是伽达默尔的第二部重要著作所要展示的主要内容。

另外,伽达默尔充分注意到自《柏拉图的辩证伦理学》至《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》之间近五十年里西方古代哲学研究的成就。他提到了德国的图宾根学派对柏拉图的研究和耶格尔学派对亚里士多德的研究^②,尤其是德国20世纪最负盛名的古典学者之一维尔纳·耶格尔的重要学术成果,即从发生论的角度来探讨亚里士多德所得出的结论。根据他的看法,亚里士多德思想的发展可分为三个阶段:早期为柏拉图主义;中期为过渡期(开始批判柏拉图,确立自己的思想);晚期则摆脱柏拉图,走向经验主义阶段^{[2](7)}。但伽达默尔对这一说法的有效性提出了质疑。他自己这本书的德文名称是“Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”,其中的“zwischen”强调的是柏拉图和亚里士多德之间共同的主题和所隶属的传统或遗产,而不是耶格尔所强调的亚里士多德对柏拉图的由隶属到批判、再到走出的发展^③。换言之,伽达默尔这个书名显示出与耶格尔的书名“*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*”(《亚里士多德:发展史纲要》)的不同立场:后者强调从柏拉图到亚里士多德的“发展”(Entwicklung),而前者强调二人“之间”(zwischen)的共同所属^{[2](vii)}。

其实,将柏拉图与亚里士多德的思想加以调和的研究方式在西方古代和中世纪很占优势。

^① 参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, 1986, pp. 1—6;另参见伽达默尔:《柏拉图—亚里士多德哲学中的善的观念(序言)》,何卫平译,载《伽达默尔集》,严平编选,上海远东出版社1997年版,第593—597页。

^② 参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, p. 7;另参见拙译,载《伽达默尔集》,严平译,上海远东出版社2003年版,第596页;另参见伽达默尔:《伽达默尔论柏拉图》,余纪元译,第137—170页。

^③ 参见〔德〕维尔纳·耶格尔:《亚里士多德:发展史纲要》,朱清华译,人民出版社2013版。

例如,把基督教与柏拉图主义结合在一起的奥古斯丁也受亚里士多德的影响。而在中世纪当经院哲学开始接受亚里士多德的影响时,柏拉图的传统也被完整地保留下来了,例如,迈蒙尼德和托马斯·阿奎那。造成柏拉图与亚里士多德的尖锐对立是近代才出现的^[4]。

可见,伽达默尔将柏拉图与亚里士多德统一起来理解,与其说是他的创见,不如说是他对黑格尔之前(包括黑格尔)的整个西方传统的恢复。同时我们也可以看到,柏拉图主义的历史和柏拉图著作的接受史几个世纪以来的巨大变化,伽达默尔处于这个变化的潮头,审时度势,高屋建瓴,他的这种恢复绝不是简单重复过去,而是有着时代要求的新内容。在这本书中,伽达默尔主要围绕着柏拉图和亚里士多德关于“善”的观念的分析来展示他们之间的共同主题与统一效果。

像其他两本书一样,该书也运用了现象学的描述方法。对于这一点更直接的影响来自他的老师海德格尔早期运用现象学方法对亚里士多德的解读。伽达默尔特别重视柏拉图对话中具有暗示性却没有被明确表达出来的东西,在这个方面显示出他高超的解释艺术;同时,也显示出伽达默尔对“古今之争”的态度既不是站在假定古人优越的立场上,也不是站在假定今人优越的立场上,而是站在哲学解释学视阈融合的立场上来对待这一研究主题^①。

二、柏拉图早中期的“善”观念

苏格拉底无疑是柏拉图整个思想的起点。这位将哲学从天上拉到地上的人,表明了哲学本质上是与人生密切相关的实践哲学,因为理论知识是从属于生活形式的;只要行动或实践是在特定的习俗和经济共同体中进行,因而从属于城邦(Polis)或国家,那它就是伦理学或政治学的^[5]。亚里士多德对苏格拉底独到的贡献有很精辟的概括:他只在与人有关的伦理学范围内通过归纳

寻求普遍定义,而没有向外拓展,也就是将整个宇宙和人生统一起来,或者说在天人合一的层面上将道德哲学与自然哲学统一于本体论和宇宙论、目的论,他的伦理学立足于知识论,通过归纳追求普遍的定义,但这个普遍的东西并没有与具体的东西相分离,成为实在的“理念”(或“相”)(《形而上学》987b1—8,1078b27—32)。而这正是后来柏拉图努力的方向,他要将苏格拉底的德性伦理学变成一种普遍的本体论。

柏拉图《斐多篇》和《国家篇》是其前期理念论的代表作,人们对他的理念论的理解主要依据这两篇对话。但伽达默尔将《斐多篇》看作联结柏拉图早期对话和中期对话的中介^{[2](24)},因为相对于《国家篇》,这篇中期对话中苏格拉底的元素或成分更多一些。

伽达默尔尤其看重《斐多篇》所转述的苏格拉底的如下思想:受普罗塔哥拉“努斯”(nous)的影响,苏格拉底开启了“第二次航程”(“second voyage”)——“逃向逻各斯”^[6]。在伽达默尔看来,这意味着开始走向以语言去追寻“理念”(或本质)的道路,无论对柏拉图本人的思想还是后来对整个西方思想的发展都具有重要的意义^[7]。苏格拉底“德性即知识”的著名论断开启了柏拉图关于善的探讨上的“理智主义”立场。在他那里,辩证法与这种理智主义的立场分不开,它不是一种“科学”,而是“元科学”,它敞开作为理论科学的数理领域背后的东西。而柏拉图称辩证法为“phronesis”^②,显然我们不能将其译成后来亚里士多德的“实践智慧”,它在柏拉图那里相当于“智慧”(sophia)、“努斯”(nous),可理解为今天的“理性”(reason)^{[2](30)}。

柏拉图的《斐多篇》只是给出了“理念世界”,以区别于“感性世界”,但《国家篇》则突出了“理念的理念”,即“善”的理念,它是最高的理念,以区别于一切其他“理念”。伽达默尔强调,在柏拉图那里,“eidos”与“idea”属于同义词,经常可以

^① 参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, p. 6;另参见拙译,载《伽达默尔集》,严平编选,第 596—597 页。

^② 参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, p. 35, 37, 41.

互换,但对“善”的理念,他只用“idea”,而不用“eidos”^{[2](27-28)},表明这个词在其心目中具有独特的地位。

柏拉图的《国家篇》旨在建立一个“理想国”,一个政治的“乌托邦”,其手段是通过教育(最高目标是哲学教育)来实行统治或治理,这样它就由政治城邦走向了教育城邦,其核心问题是实现“正义”。而“正义”作为一种综合的“德性”与“善”分不开,于是关于“什么是正义”的问题,最终归结到“什么是善”的问题,后者统摄前者。而且不仅如此,善的理念作为最高的理念,并非与其他理念相并列,而是一切事物的起点、根据、第一因。善的理念并不等于就是知识或真理^①,却是知识或真理的源泉或根据。

如果说苏格拉底对“善”的追问起始于“德性”,主要针对人的生活领域,而非一种普遍的思考,那么到了柏拉图中期有了变化。无疑《斐多篇》《国家篇》是沿着苏格拉底的方向围绕人的生活领域展开的,但柏拉图对“善”的反思有了一种超越性。这在《国家篇》中得到了典型的展现。此处的“善”成了统摄一切的原则,是一切事物的存在和可理解性的前提,柏拉图将其比喻为“太阳”:它使万物得以存在,正如万物生长靠太阳;它还使万物具有可理解性,正如太阳发出的“光”照亮万物,让我们的视力能够看见一样。西方传统的“光”的形而上学和视觉中心主义的源头可追溯至此。显然“善”在这里的意义不再仅仅局限于人生较狭窄的道德领域,而且还进入到更广的本体论和认识论领域。

总之,从苏格拉底到柏拉图前期(或者说从柏拉图早期到中期),“善”的观念开始从具体走向抽象,从经验走向超越。《斐多篇》主要提出了不同于感性世界的理念世界,包括“善”的理念,而到了《国家篇》,不但提到了“善”的理念,而且还赋予它至高无上的地位,是所有其他理念的原因,因而是“理念的理念”。所谓“善”(good)就是“好”,它体现为一种价值判断,是非判断也要受制于它,它高于包括正义在内的其他德性或道德

范畴,不仅具有伦理学的意义,还具有本体论和认识论的意义。

然而,在这里也出现了一个问题:柏拉图割裂了实践的善和理念的善,后者成了高高在上的东西,与接地气的善的具体实践无法联系起来。

三、柏拉图晚期《斐莱布篇》中的“善”观念

进入柏拉图晚期,善的观念发生了重要变化,它以《斐莱布篇》为标志。伽达默尔十分重视柏拉图这篇对话,称它为西方古代伦理学史上具有核心重要性的一篇对话^[8],是联结苏格拉底、柏拉图和亚里士多德伦理学的中介。虽然它们关注同一个主题——“人生存中的善”^[9],但在伽达默尔眼里《斐莱布篇》具有特殊的意义,这就是对善的辩证理解的推进。

我们知道,在《斐莱布篇》之前,属于柏拉图前后期“转向”的标志性对话《巴门尼德篇》借“少年苏格拉底”之口对其过去的“分离说”进行了批判,这种“分离”主要体现在两个方面:“理念”与“现象”的分离、“存在”与“生成”的分离。柏拉图晚期意识到了它所带来的困境:如果理念与现象是分离的,就无法解释现象如何“分有”理念,以及人如何能认识理念;如果“存在”与“生成”是分离的,就无法解释这个丰富变化的世界。这个批判对他后期的辩证法思想的发展影响至深。它集中反映在《斐莱布篇》,这篇对话的贡献对后来产生了根本的“导向”作用。

我们知道,海德格尔在1924—1925年冬季学期的马堡讲座上曾预告过要阐释柏拉图晚期的两篇重要对话:《智者篇》和《斐莱布篇》,但最终只完成了前者,后者却付诸阙如^[10]。几年后,伽达默尔做了这项工作,这就是他在马堡大学提交的教师资格论文,也是他的第一部专著《柏拉图的辩证伦理学——对〈斐莱布篇〉的现象学解释》,而且是在海德格尔的指导下完成的,据说,海德格尔很满意^[11]。对这篇对话的现象学解读不仅在伽达默尔的思想中具有开端性的意义,而且在他的第二部重要著作中起着关键性的作用。

^① 这里的“知识”或“真理”是通过“理念”及其关系来体现的,属于理念世界。

早期的《柏拉图的辩证伦理学》，主要探讨柏拉图对话意义上的辩证法如何与伦理学相关，这里伽达默尔关注的不是柏拉图的伦理学是辩证的，而是这种辩证法就是伦理学的^{[8](xv)}，即辩证伦理学。其语言哲学的意味特重，它突出通过对话达到“共同的理解”或“共享的理解”及其价值。伽达默尔认为，柏拉图的对话辩证法首先体现的不是纯私人性或孤独个体的反省活动，而是一种人与人之间彼此交流的共同体活动。在这种活动中，谁也没有权力说他独占真理或是真理的化身，他只能与别人平等地参与由逻各斯主导的对话。在这个过程中，只有那些经得起质疑和反驳的观点才有说服力，并被共同接受，进而被保留下来。真理唯有在这种活生生的交谈和讨论中才能获得并发展，人的知识和科学就是这样形成的，它促进人的共同体生活的一体性和社会理性的增长。

我们知道，《斐莱布篇》是柏拉图晚期最后一篇伦理学对话，施莱尔马赫称之为柏拉图最重要而又最难读的一篇对话^[12]，其基本内容仍是探讨一个苏格拉底式的主题：什么是善？对这个问题过去有两种回答：快乐或知识。苏格拉底主张后者，而柏拉图早期大体上持他老师的观点。不过晚年的柏拉图对这个问题的看法有了改变，他提出了一种快乐与知识“混合”的善，这是他以前从未有过的观点。当然这种“混合”又产生了一个新问题：哪一种更接近“善”，是“快乐”，还是“知识”？柏拉图的回答是后者，而不是前者，这样他与苏格拉底以及他自己早期的观点相去并不太远，仍保持着某种内在的瓜葛，但同时又确实发展了苏格拉底的思想以及柏拉图自己的早期思想。值得注意的是，这里“快乐与知识”中的“知识”^{[2](105,108)}，柏拉图用的是“phronesis”，而不是“sophia”（或其他），而且是在人的生活的善的语境下，可见，它隐含有通向后来亚里士多德“实践知识”或“实践智慧”那个意思的端倪。

基于对“分离说”的批判，《斐莱布篇》提出了一个包括伦理学在内的普遍的本体论学说，它集中于这样一个基本观点：一切事物的存在含有四个方面或四种因素，即“无限”（阿派朗）、“有限”

（一）、这两者的“混合”和混合的“原因”。它们可归结为“有限”与“无限”的关系、“一”与“多”的关系，柏拉图受毕达哥拉斯学派的影响，将其数学化，也就是：“一”与“不定的二”的关系（24b—c, 31a, 41d—e）^[13]。这里的“原因”（cause）可以溯源于《斐多篇》中的“努斯”（nous），它相对于《国家篇》中明确化的两个世界的分离说，是一个飞跃，它致力于“分离”与“分有”的统一，展示了一种“理念”与“现象”的辩证法、“存在”与“生成”的辩证法^{[2](9-13)}。它十分接近后来亚里士多德的“四因说”：“无限”相当于“质料”，“有限”相当于“形式”，“混合”相当于质料与形式统一的具体事物，而“原因”相当于动力因、目的因和形式因。

显然，柏拉图这里提出的存在的四因素说，是想解决晚年面临的那个重要难题——“分离”如何达到“分有”的跨越。根据他过去的观点，现实世界只不过是理念世界的影像或影子，它是因为“分有”或“模仿”了理念世界才有自己的存在。但如何“分有”或“模仿”，在柏拉图那里语焉不详，亚里士多德干脆说它们只不过是一种诗意的比喻。不过，伽达默尔注意到，柏拉图后期更多用“分有”（他自己的术语），而不是“模仿”（毕达哥拉斯学派的术语），表明二者之间的差距。柏拉图试图要从逻辑上解决“一”与“多”的关系而用“分有”，这种“分有”是客观的，不是主观的^{[2](9-11)}。显然，《斐莱布篇》包含对这一问题实质性的推进，其核心思想——一切事物存在的四个方面——让我们窥见他后期思想中的伦理辩证法的发展^{[2](137-138)}。

需要补充的是，虽然柏拉图晚年对理念论进行了批判，但并没有导致他否定“分离说”的意义（亚里士多德亦如此），也没有因此而放弃理念论，他只是试图解决“分离说”的矛盾来修正自己以前的理念论。这一点在《斐莱布篇》中可以看得很清楚，此处柏拉图所谓“有限”与“无限”的“混合”，也就是“一”与“多”的混合、“一”与“不定的二”的“混合”（16d）^[14]。而且这里的“混合”不等于简单的并置或堆积，而是按照一定的尺度、比例结合在一起而构成的具体事物，因此是不可分的整体，是被规定的实在（64d—e），而其内在

的“原因”(cause)就是“努斯”(nous)。世界上任何具体事物的存在都体现为这四个方面的统一。^①

可见,伽达默尔前后期对柏拉图的《斐莱布篇》的理解保持了相当大的一致性。前期的《柏拉图的辩证伦理学》关注柏拉图和亚里士多德的联系,因为《斐莱布篇》强调的不是两极或两端中的某一个,而是中道或中庸,如承认“快乐”和“智慧”(phronesis)相结合的“善”,这里含有辩证法意义的伦理学,它和后来亚里士多德的德性伦理学的主张有近似之处,后者追问的不是一般意义上的善是什么,而是对于人来说的善是什么,这种思想削弱了苏格拉底的德性与知识的同一,突出了辩证法与伦理学的同一,并指出了不可忽视的处境的具体性,在这个当中,人决定什么对于他是善的并做出行为的选择^{[8](xvii)}。

伽达默尔后期的《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》的第4章集中讲了“《斐莱布篇》中善的辩证法”,虽然在本书所占的篇幅最小,只有区区二十来页,与带有结论性质的最后一章差不多,但这并不意味着它不重要,恰恰相反,它的作用是关键性的。只是因为它的主要内容在前期的《柏拉图的辩证伦理学》中已经涉及,所以这里没必要过多重复。在时隔半个多世纪之后为《柏拉图的辩证伦理学》写的第3版序言(1982年)中,已步入耄耋之年的伽达默尔仍承认这本处女作重新再版具有意义,其基本内容是站得住脚的^{[8](xxxiii)}。

作为伽达默尔思想真正开端的《柏拉图的辩证伦理学》主要探讨了两个问题:善的观念的实践性和辩证法何以就是伦理学。它包含政治学,并通向哲学解释学。他在这里强调对话本身就是生活的伦理方式,合理性的东西不是现成的,也不是由哪一个人决定的,而是在对话的辩证过程中寻觅到的。伽达默尔十分看重柏拉图的这种对话理性,即在对话过程中寻求合理性,并将它和亚里士多德所突出的实践智慧联系起来,其意义具有普遍性。这样,对话、辩证法和伦理学

达到了一致。

作为伽达默尔第二部重要著作《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》也着重讨论了《斐莱布篇》中的“辩证法”,但主要是围绕着辩证法与“善”的观念的联系展开的,这里的辩证法体现在这一认识中,即与人相关的善既非单纯的“智慧”,也非单纯的“快乐”,而是二者“混合”而成的一个第三者。柏拉图在《斐莱布篇》中不仅提到了将“快乐”与“智慧”混合的善^{[2](110-111)},还提到了作为这种“混合”之“原因”的善(64d)^{[2](114-115)}——它基于这样一个公理:一切事物的产生都是有原因的(26e)。是“善”的原因造成了具体的善,它涵盖“人之善”与“宇宙之善”(64a),而这一点通向其后期的《蒂迈欧篇》。《蒂迈欧篇》是《斐莱布篇》所提出的存在的四因素说的进一步展开,用中国传统的话来讲,前者偏向于“人道”,后者偏向于“天道”,天人合一,从而使“善”具有了一种普遍的本体论意义。它作为“努斯”(nous)意义上的“原因”,指向一个理性“神”,是它造成“有限”与“无限”的混合、“一”与“多”的混合,或“一”与“不定的二”的混合,从而形成了世界上形形色色的万事万物,包括由“快乐”与“知识”“混合”的善的生活。

这里提到了“宇宙灵魂”(或“世界灵魂”)——它是柏拉图笔下的苏格拉底通过一种由近及远的类比推理得到的:我们拥有身体,我们的灵魂寓于身体之中,这个身体的成分与宇宙身体的成分相同,并且是由宇宙的身体所供养的,我们不能设想这个拥有与我们的身体同样元素并且在各个方面都要完美得多的宇宙没有一个灵魂,否则无法说明我们的灵魂从哪里来。这里就含有后来《蒂迈欧篇》所明确了“人的灵魂”与“宇宙灵魂”(“世界灵魂”)关系的说明,这个宇宙灵魂就是智慧和理性的寓所,它一方面提供身体的元素,另一方面提供理性的尺度,所以产生一切事物作为第四种东西的原因包括理性、智慧和灵魂(《斐莱布篇》30a-d)。这里“原因”也就是制造者或创造者(26e-27a)。虽然在总

^① 参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, p. 29, 15, 114, 122.

体上《斐莱布篇》主要是探讨“人之善”，并没有去分析“宇宙之善”，但暗示了这一方向，它是由后来的《蒂迈欧篇》完成的。

按照伽达默尔的说法，《斐莱布篇》与《蒂迈欧篇》的这种关联对应于后来亚里士多德的《伦理学》与《物理学》的内在关联^{[2](114-115)}，实际上还应包括《形而上学》，而柏拉图具有普遍本体论意义的“善”的理念与亚里士多德的神的理论相契合，神或努斯代表最高的善^{[2](152)}，由此就可以看出这两者之间的联系。只不过柏拉图的表达更带神秘的比喻性，而亚里士多德将其概念化了，并赋予了更多的逻辑论证。

作为个人生活的善或好(good)在古希腊都被定义为幸福。在这篇对话中，柏拉图关注到个人的幸福。也就是说，这里的幸福与个人的好或善有关，但快乐和知识哪一个更接近善或好？如前所述，柏拉图的回答仍然没有偏离苏格拉底的航向——知识。由于柏拉图在这里集中讨论了什么是快乐，因此这篇对话又被公认为是“论快乐”的对话，他在其中使用了辩证法来揭示快乐的本质，它显然不是纯肉体上的，而是精神上的，更接近审美的那种愉悦。它预示了后来亚里士多德所说的“幸福”。《尼各马可伦理学》(第7卷、第10卷)也专门谈到过“快乐”的问题，以及“快乐”与“幸福”的关系，同柏拉图这里讲的有得一比。

总的来说，柏拉图晚期的《斐莱布篇》提出了一种不同于前期的、统一两个世界的本体论，它包含两种善：一个是具体的善——快乐与理性相结合的善；一个是根本的善——作为“原因”的“努斯”意义上的最高的善(至善)，它是使其他一切善的事物之为善的原因，别的事物因为“分有”它或相似于它而为善，它通向神，即理性神(后来亚里士多德的《形而上学》将其明确地表述为“第一推动者”)，它是对古希腊神话中的“诸神”的超越。这两种善是统一的，而非分离的。显然，相对于《国家篇》中那个最高、抽象空洞的善，善在《斐莱布篇》中变得比较具体了^{[14](108)}，至此，“分离说”虽然不能说已经解决了，但至少它所造成的张力得到了缓解，促进了对“善”的问题理解的深化。

四、从柏拉图的自我批判到亚里士多德的批判

在《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》中，伽达默尔多处强调，亚里士多德对柏拉图的批判与柏拉图后期的自我批判具有某种相似性，这只要拿《形而上学》与《巴门尼德篇》对比一下便不难看出，例如著名的“第三者”的论证就是一个典型的例子^{2}。毕竟亚里士多德在柏拉图学园呆了20年，不可能不了解这种批判并从中受到启迪或激发。如果只考虑柏拉图中期的理念论(以《斐多篇》和《国家篇》为代表)，亚里士多德与柏拉图差别确实比较大，但如果将柏拉图的晚期思想纳入进来(主要有《巴门尼德篇》《斐莱布篇》和《蒂迈欧篇》)，二者的差别并没有人们想象的那么大，其具体内容在前面实际上已经讲到了。

不难看出，柏拉图前期，毕达哥拉斯学派和埃利亚学派(主要是巴门尼德)对他的影响最大，比较排斥赫拉克利特，而柏拉图后期则较多融入了赫拉克利特的“生成”(变易)的思想，并加以调和，别开生面。他晚年已经提出了超越“分离说”的四因素统一的存在论，后来的亚里士多德建立的质料与形式相结合的统一世界观显然是其进一步的发展。

然而，伽达默尔仍很看重亚里士多德对柏拉图“善”的理念的批判，而正是这一点将他引向了普遍解释学的深处。值得一提的是，《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》第5章显然吸收了伽达默尔的文集《对话与辩证法》的最后一篇：“我爱柏拉图，我更爱真理”^{[4](212-238)}中的观点，后者曾作为附录被收入《柏拉图的辩证伦理学》第2版(汉堡，1968年)，由此可见它们之间的关联。这篇论文突出的是“我爱柏拉图”，而不是“我更爱真理”，以说明亚里士多德与柏拉图之间密不可分，而不是根本的对立。但对伽达默尔而言，亚里士多德批判柏拉图“分离的”善的理念毕竟不是多余的。

其实，他的第一部重要著作《真理与方法》就谈到过这种批判，只是比较零碎，没有集中展开，不过关键之处已经点到了：

亚里士多德批判柏拉图的善的观念乃

是一种空疏的共相,他以对人的行为来说什么是善这个问题取代了[一般]的善的问题。亚里士多德这种批判的方向证明,德性(Tugend)和知识、“德性”(Arete)和“逻各斯”(Logos)的等同——这种等同乃是苏格拉底—柏拉图的德性学说的基础——乃是一种言过其实的夸张。……伦理学(Ethik)这一概念在名称上就指明了亚里士多德是把“善”建立在习行(Ubung)和“Ethos”(习俗)基础之上的这一关系^①。

伽达默尔的第二部重要著作《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》与上述观点保持着一致,但做了更加深入、细致、全面的展开(详见第5章)。在这里,伽达默尔集中分析了亚里士多德对柏拉图“善”的观念的批判,他主要依据亚里士多德伦理学的三个文本——《尼各马可伦理学》《大伦理学》和《欧德谟伦理学》来进行,尤其看重其中的《欧德谟伦理学》,因为后者在这方面的内容最广泛。

伽达默尔注意到,这三个文本开头部分都对柏拉图“善”的理念提出了批评,认为柏拉图关心的是“善”的理念与一般本体论的联系,而不是与人的实践哲学的联系。而亚里士多德明确强调善的意义是多重的,它和存在的意义一样多(《欧德谟伦理学》1217b26—1218a1),他本人所关注的是相对于我们的善,而不是绝对的善或神的善;是可以实践的善,而不是不可实践的善。前者属于实践哲学要讨论的,后者属于其他理论所要讨论的,如第一哲学(神学)。如果善是分离的,独立自在的,那么它就既不能为人所认识,也不能为人所实行,从而在人的生活实践中是无用的(《尼各马可伦理学》1096b30—1097a10,1217b25),所以亚里士多德一再讲,他不讨论柏拉图空洞、抽象意义上的善的理念,只讨论与我们的实践相关的具体的善(《大伦理学》1183a30—38),以消除柏拉图“善”的理念的超越性或超验性(transcendence)。这似乎表明,经过了柏拉图之后的亚里士多德要在一个更高层次

上回到苏格拉底的传统——善是实践的善^{[2](128)}。

上述观点基于亚里士多德相对于柏拉图“分离说”的更彻底的超越,这表现在他的实体说中。对亚里士多德来说,第一实体与第二实体的关系不是分离而是统一的,第一实体是基础,第二实体寓于其中,而不是与之相脱离,这就是他著名的“这一个”(tode ti)与“是什么”(ti estin)之间的关系。从形式(eidos)与事物是不可分的前提出发,他不认为善是外在于一切事物独立自在、自为的,而是存在于所有善的事物中那个共同的善,它与柏拉图善的理念不同,后者“善的理念”是分离的(《大伦理学》1128b10—15)。从这个意义上讲,柏拉图的善是外在的,而亚里士多德的善是内在的,它们是两种不同意义的善,由此显示出两人的重要区别^{[2](132)}。

不过,如前所述,柏拉图后期已经意识到了“分离说”的困境,并试图解决之,《斐莱布篇》《蒂迈欧篇》就代表了这一方向;至于亚里士多德十分重视学科的划分,强调的是“对于我们的善”(good for us),而不是“对于神的善”(good for the god),那么它就应是实践哲学(最高是政治学)的对象,而不是第一哲学(神学)的对象。可是,柏拉图在《理想国》中就触及了“对于我们的善”,更不用说后来的《斐莱布篇》了^{[2](147—148)}。而且即便“对于我们的善”也意义繁多,且与普遍性相关,这种共同的善往后追溯来自一个东西,这就是亚里士多德《形而上学》中作为“第一推动者”的神或努斯(理性),它体现了最高的善,显而易见,它与柏拉图《斐莱布篇》中那个作为“努斯”的“原因”有继承关系。

然而,亚里士多德虽然进行了学科划分,但并不意味着他要放弃这些学科之间的联系,这样亚里士多德和柏拉图就非常类似了,他只不过以更加概念化的方式论证了整个世界的目的论秩序,而这正是柏拉图《斐多篇》中的预设,在后者提到的三大领域——灵魂、国家和世界——贯穿着一个统一的善,而亚里士多德同样关心整个宇宙的统一,正是在这一点上,亚里士多德分享了

^① 参见伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,洪汉鼎译,第424页。译文有改动。

柏拉图的世界观^{[2](155)}。只是柏拉图基于数学的立场,亚里士多德基于物理学的立场,后者赋予物理学比数学更优先的地位,他总是从具体的事物——“这一个”出发,由于这一差别,在亚里士多德那里,“形式是在事物的显现中被经验到的,而不像柏拉图那样是在反思中得到的”^{[4](237)},具体到伦理学也是如此。相比柏拉图,亚里士多德更接近现象学家的立场,这是海德格尔早期非常重视他的一个重要原因,而在这点上,伽达默尔也是比较倾向于亚里士多德。

五、实践哲学与哲学伦理学

伽达默尔研究柏拉图和亚里士多德关于“善”的观念的关系时,注意到在古代,理论和实践不是对立的,而是统一的,理论是最高的实践,是人存在的最高方式^[15],没有像现代割裂得那样厉害。当然实践哲学本身是理论而不是实践,它具有理论的特征,只不过是一种特殊领域的理论,主要指伦理学和政治学。实践哲学与实践智慧(phronesis)的内容分不开,而我们在柏拉图那里是找不到亚里士多德所理解的“实践智慧”那种用法的,柏拉图虽然也使用“phronesis”这个词,但却是广义的,它包含“理论知识”和“创制知识”,而不只是亚里士多德后来所限定的“实践知识”,柏拉图经常将它与“sophia”(智慧)混用,而亚里士多德对“sophia”和“phronesis”作了严格区分:前者指“理论智慧”,后者指“实践智慧”。无论苏格拉底还是柏拉图都没有像亚里士多德那样明确做到这一点,这是他在西方哲学史上的一个重要贡献。

根据亚里士多德的上述划分,实践哲学不再涵盖形而上学、物理学的内容,实践智慧远离普遍的目的论,但这种做法产生了一个问题:作为特殊哲学的实践哲学(包括伦理学与政治学)同理论哲学(如形而上学、物理学、本体论和宇宙论)之间是一种什么关系?如前所述,亚里士多德做出这样的区分并不是要割裂二者的联系,仍然还是要统一它们,这与柏拉图是一致的,这个世

界本来就有天人合一、宇宙人生不分的一面。

值得注意的是,伽达默尔这里还专门提到康德《道德形而上学奠基》的第1章:从普通理性的道德知识到哲学知识的过渡,实际上是要突出其标题中的形而上学的“奠基”,它显示为追求一种普遍的有效性^①。这样就将西方近代的康德也纳入古代的柏拉图—亚里士多德的主题、统一效果的传统中。我们知道,亚里士多德是在批判柏拉图的善的理念过程中建立起自己的实践哲学的。他所提及的理论生活与实践生活,对应于理论智慧与实践智慧。亚里士多德眼里的最高认识之可能性来自“努斯”(nous),它属于理论知识,理论智慧(sophia),而同样最高的认识则属于实践知识,实践智慧(phronesis),它们是同一理性或同一智慧的两个方向^{[2](171)}。正如在康德那里,理论理性与实践理性不是两种理性,而是一种理性,是同一种理性的两种不同的应用一样。伽达默尔在这本书中通过对亚里士多德的这种解释,明确地要将理论哲学与实践哲学、理论知识与实践知识、理论智慧和实践智慧、理论理性和实践理性统一起来,这可视为伽达默尔思想的一个重要进展。因为在此之前的《真理与方法》没有做到这一点,比较突出的是实践知识与实践智慧。

如前所述,柏拉图《斐莱布篇》所提出的存在的四因素说包含具体的善(混合的善)和最高的善(努斯的善),后者是前者即混合的善产生的“原因”,这样看来二者在柏拉图那里是统一的。虽然亚里士多德的实践哲学涉及具体的善,要避免从普遍性的角度去谈最高的善(至善)——这是第一哲学(形而上学)和第二哲学(物理学)的事情,但由于人的生活离不开自然,定位于世界或宇宙之中,人的生存即他的活动最终超越它自身而指向神^{[2](171-172)},这可以说明亚里士多德的实践哲学与理论哲学并不是完全脱节的。在他那里,实践哲学作为人的哲学,主要包括伦理学和政治学,而理论哲学主要包括数学、物理学和形而上学(神学),可见与柏拉图仍是“近邻”。

^① 参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, pp. 170—171; 另参见康德:《道德形而上学奠基》,杨云飞译,第11—29页。

接下来的问题是：就人而言，对应于理论智慧与实践智慧的两种生活——理论生活与实践生活——孰高孰低？无论柏拉图还是亚里士多德都作了一致的判断：前者最高（《斐莱布篇》20d，《尼各马可伦理学》1177a15—1178a7）。即便是带有混合性的实践生活，其中的理性或精神的因素也被看得更重。只是与柏拉图相比，亚里士多德表达得更加明确：第一好的生活是理论生活，这是神的生活，但人不是神，而是有死者，因此不可能完全过这种生活，他只是“爱智慧”（*philosophia*）——追求智慧，而不是“智慧”（*sophia*）——占有智慧^①。于是有一种第二好的生活，这就是人的理论和实践相结合的生活^②，也就是柏拉图《斐莱布篇》中所说的“快乐”与“知识”（理性）相“混合”的生活。这里“混合”意味着是一个不可分离的整体、复合体，“混合”不是随意的，要混合得好，而不是混合得糟（61b），这就离不开“理性”的介入与支配，此处的“混合”包含尺度、美和真理，可以说，它就是真善美的统一^{[2](115)}。由于结合了尺度、比例——理性，这里的“快乐”就成了一种精神性的愉悦，它体现为一种美感，而非单纯肉体或生理上的快适，它通向后来亚里士多德的“快乐”乃至“幸福”。

不过这里不难看出，伽达默尔作了一些自己的阐发。他认为，亚里士多德所谓实践生活是“第二好的”，并非“次一等”的意思，而是两个最好的生活之一，它们相互隶属，一起构成人的善的生活，即结合理论与实践的理性生活。这样在柏拉图与亚里士多德那里，善显现为一种目的，它不仅指向人类，还指向整个宇宙，这个宇宙被理解为趋向至善。后来康德的三大批判从认识论出发，最终走向道德本体论与之有相似之处（他的道德本体论基于反思判断力和目的论）。而这种具有本体论的世界观正是伽达默尔要从解释学角度加以发挥的。

在《尼各马可伦理学》中亚里士多德将德性的研究最后隶属于政治学（1102a10—15）。伽达默

尔的解释学作为实践哲学也是这个方向，这在他的第二部重要著作《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》中被进一步暗示出来了。这里它既提到“实践哲学”，也提到“哲学伦理学”^{[2](166-169)}。由于伦理学是其中的基础与出发点，所以伽达默尔谈实践哲学时提及伦理学要比政治学多得多，但这并不意味着政治学不重要。同古代哲人一样，政治学同样被他视为“最高的科学和艺术”^{[2](166)}。

这一点在《真理与方法》中就有所涉及。伽达默尔指出，他真正感兴趣的是苏格拉底—柏拉图的遗产和亚里士多德的习俗（*Ethos*）之间的协调关系，这集中表现在他们各自对“善”的观念的理解上。亚里士多德对苏格拉底—柏拉图这方面既有批判，又有保留。例如，苏格拉底强调知识是道德存在的本质要素，这个方向不仅是柏拉图要坚持的，也是亚里士多德要坚持的。但亚里士多德补充进“实践知识”和“实践智慧”，它是一种面对可变事情的选择，这里面就包含具体的善，而不是柏拉图所讲的纯粹理智的、脱离实际的抽象、空洞的善。这种善不仅是一种理论，也是一种行动，它要考虑到具体处境。就这一点看，道德知识与解释学可以达到某种一致，而且道德知识就是与人相关的实践知识，由此发展出道德科学。在西方观念史上，“道德科学”（*moral sciences*）曾是人的科学——精神科学（人文社会科学）——的代名词，这种表达我们在休谟、穆勒（密尔）等人的著作中就可以看到，直到19世纪后半叶它才逐渐被“精神科学”所替代^{[7](11-12)}。

伽达默尔注意到，亚里士多德虽然继承了苏格拉底的传统，强调道德即知识，但他认为，这种知识不应当是苏格拉底和柏拉图强调的一种纯粹理智的领域，即理论知识，而是实践知识。前者与不变的事情有关，这类知识在古代最具典型的代表就是数学；后者与可变事情有关，和人的习俗有关，同人的行动分不开，最典型的代表是伦理学。这里伽达默尔似乎将“实践智慧”（*phronesis*）和“实践理性”（*praktischen Vernun-*

① 这个表达与后来的黑格尔相反。参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, p. 176.

② 对于大多数人来讲主要过的是实践生活，因为从事专业理论的人（典型的如哲学家）毕竟是少数。

ft/practical reason)或“实践的合理性”(praktischen Vernunftigkeit/practical reasonableness)作了某种等同的使用^①,并强调要建立一门哲学伦理学,这种哲学伦理学与他的哲学解释学目标一致,并且又提到了康德那本“伟大的小书”——《道德形而上学奠基》^{[2](165)},这同他本人另外一篇重要论文《论一门哲学伦理学的可能性》(1963年)所表达的思想可联系到一块,同《真理与方法》相比,这里对康德的赞同多于批评,他也像舍勒一样表达了对康德的充分尊重,但又能正视其不足,予以补充。

与柏拉图相比,亚里士多德主张善的具体化、多样化,它既包含世俗的善,也包含超世俗的善;既包含质料的善,也包括形式的善。我们知道,舍勒区分了伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学,如果说康德是前一类最典型的代表,那么亚里士多德则是后一类最典型的代表。尼古拉·哈特曼在他的《伦理学》一书中就明确地讲过,在亚里士多德那里含有丰富的质料价值伦理学的内容^[16]。伽达默尔前期主要站在亚里士多德主义的立场上在解释学领域中恢复古代的实践哲学传统,而后来则愈来愈有一种融合亚里士多德主义和康德主义的倾向,认为两者都不能独善其身,它们不应是对立的,而应是互补的^{[2](97-98)},并将这看成他所设想的一门未来可能的哲学伦理学的发展方向,也就是要将伦理学的质料主义与形式主义结合起来,扬弃二者各自的片面性,这个方向可以说有舍勒的启发,虽然舍勒所要建立的质料的价值伦理学不同于尼古拉·哈特曼所理解的亚里士多德的质料的价值伦理学^[17]。

伽达默尔认为,康德强调道德律是无条件性的绝对命令不乏追求道德纯洁性的积极一面,但有其局限性。它是形式主义的,体现为一种刚性的普遍原则,只强调从“善良意志”出发,不考虑行动的质料,不考虑“例外”,不考虑根据具体情况的变通,不看重实践智慧,因为实践智慧(明智),在康德眼里,基于人的福利考虑,所以它的

规则体现为一种假言命令^[18],这最终导致康德道德哲学在现实应用方面显得苍白无力;而亚里士多德的德性伦理学也强调从“善”从发,但突出实践智慧,考虑具体情况或处境,强调条件性^[15],有其深刻、合理的一面。伽达默尔要调和亚里士多德和康德,似乎隐含这样一种可能性:将康德的绝对命令变成一般命令,也就是要考虑到“例外”,考虑到“实践智慧”,在保持道德原则的“刚性”下留有一点“柔性”或“弹力”,而这并不导向相对主义。因为用康德来弥补亚里士多德的“实践智慧”本来就包含对这一点的避免,同时也是要与社会功利主义划清界限^[19]。

结 语

综上所述,伽达默尔的《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》这本书的基本观点,超越了德国的新康德派和耶格尔派,包括海德格尔的挑战。新康德派看重柏拉图而贬低亚里士多德,而海德格尔反其道而行之,偏爱亚里士多德而贬抑柏拉图,将柏拉图等同于柏拉图主义,视柏拉图主义为遗忘存在的传统形而上学的代名词,是理应被克服的对象,而且他本人前期对柏拉图的解释(如《智者篇》)也主要是从亚里士多德出发的^{[10](23-308)}。而耶格尔基于西方19世纪以来的“发展观”来研究亚里士多德,将其思想的形成史看成是走出柏拉图的过程。至于伽达默尔本人早期第一部著作《柏拉图的辩证伦理学》,主要是从亚里士多德在《尼各马可伦理学》(第7卷10—13章、第10卷1—5章)中论“快乐”的立场出发去解读柏拉图《斐莱布篇》的,所以他自己后来又称它为一部“未明说的关于亚里士多德的书”^{[19](594)},在这一点上可以看出它与海德格尔《柏拉图的〈智者篇〉》的相似性。而伽达默尔晚年著作《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》不再将柏拉图与亚里士多德对立起来。在他眼里,不仅柏拉图的思想具有连续性,而且亚里士多德仍是一个柏拉图主义者,甚至是第一位柏拉

^① 参见 Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, p. 166, 171, 175; 另参见伽达默尔:《诠释学 II: 真理与方法》,洪汉鼎译,第 27、590、611 页。

图主义者^①，他们一起构成了整个西方思想的“开端”，并决定了后来的“保持”^②。伽达默尔晚年思想的发展恰恰是要重新返回到这个“开端”，这一点他与海德格尔的思想轨迹一样：向前进就是向后退。

20世纪以降，西方解释学的确有一个实践哲学的转型，或者说，伦理学的转型，这在当代哲学解释学的创立者——伽达默尔身上体现得最为突出、最为典型。他明确地讲，解释学就是实践哲学，而实践哲学的核心就是“善”，而“实践智慧”(phronesis)隶属于善的具体追求，后者与特定的处境应用分不开，在这个过程中去把握什么是“好的”或“恰当的”，它不同于“聪明”(cleverness)，因而也不同于专家的工作和技术的应用，尽管在广义上，亚里士多德也将技艺活动看成是一种实践。这本书通过对柏拉图和亚里士多德的“善”的观念的处理揭示了实践哲学与存在哲学的关系，暗示了哲学伦理学与哲学解释学的联系，它让我们想到从苏格拉底到亚里士多德所展示的这样一个思想：我们对世界的理解是从我们的道德经验出发的，它基于什么是善或好^{[2](xxiv-xxv)}。这进一步表明，解释学绝不仅仅是一个方法的问题，技术的问题，更是一个本体的问题，实践的问题。

伽达默尔晚年这部重要著作是其一生思想的升华，真正标志着他彻底实现了存在哲学与实践哲学的统一，哲学解释学与哲学伦理学的统一，并最终说明了“解释学就是实践哲学”这一根本命题。至此，在他那里，实践哲学真正成了第一哲学，与列维纳斯所说的“伦理学是第一哲学”异曲同工、交相辉映，在这方面，他们都同海德格尔拉开了距离，走出了一条属于自己的道路。

参考文献

[1] Alasdair MacIntyre, "On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer", in *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, edited by Jeff Malpas,

etc., The MIT Press, 2002, p. 157.

[2] Gadamer, *Idea of the Good in Platonic—Aristotelian Philosophy*, Yale University Press, 1986, p. viii.

[3] 〔德〕黑格尔. 哲学史讲演录:第2卷[M]. 贺麟,王太庆,译. 北京:商务印书馆,1983:270、272.

[4] 〔德〕伽达默尔. 伽达默尔论柏拉图[M]. 余纪元,译. 北京:光明日报出版社,1992:212.

[5] 〔德〕君特·费格勒. 苏格拉底[M]. 杨光,译. 上海:华东师范大学出版社,2016:4.

[6] Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, in *Gesammelte Werke 5*, Mohr Siebeck, 1985, pp. 66—70.

[7] 〔德〕伽达默尔. 诠释学 I:真理与方法[M]. 洪汉鼎,译. 北京:商务印书馆,2007:616.

[8] Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics, Part I*, Yale University Press, 1991, p. ix, 1.

[9] Donald Davidson, *Gadamer and Plato's Philebus*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, edited by Lewis Edwin Hahn, Open Court, 1997, p. 429.

[10] 〔德〕海德格尔. 柏拉图的《智者》[M]. 熊林,译. 北京:商务印书馆,2016:8、868.

[11] Jean Grondin, *Gadamer, a Biography*, Yale University Press, 2003, p. 125.

[12] 〔德〕施莱尔马赫. 论柏拉图对话[M]. 黄瑞成,译. 上海:华东师范大学出版社,2011:256.

[13] 汪子嵩,等. 希腊哲学史(卷一)[M]. 北京:人民出版社,1993:318—323.

[14] 汪子嵩,等. 希腊哲学史(卷二)[M]. 北京:人民出版社,1993:1087.

[15] 〔德〕伽达默尔. 论一门哲学伦理学的可能性[J]. 邓安庆,译. 世界哲学,2007,(3).

[16] 〔古希腊〕亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 邓安庆,译. 北京:人民出版社,2010:49.

[17] 〔德〕马克斯·舍勒. 伦理学中的形式主义与质料的伦理学[M]. 倪梁康,译. 北京:商务印书馆,2011:17.

[18] 〔德〕康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞,译. 邓晓芒,校. 北京:人民出版社,2013:45.

[19] 〔德〕伽达默尔. 诠释学 II:真理与方法[M]. 洪汉鼎,译. 北京:商务印书馆,2007:27.

责任编辑:冯书生

^① 参见伽达默尔:《伽达默尔论柏拉图》,余纪元译,第172页;另参见伽达默尔:《诠释学 II:真理与方法》,洪汉鼎译,第614页。

^② 海德格尔喜欢引用荷尔德林的说法:“你如何开端,就将如何保持”;伽达默尔喜欢引用黑格尔的说法:开端是终结的开端,终结是开端的终结。这对当年德国图宾根大学的室友此处所表达的思想其实是一致的。