

中国文库

· 哲学社会科学类 ·

思 · 史 · 诗

——现象学和存在哲学研究

叶秀山 著



人民出版社

中
国
文
库



ISBN 978-7-01-008727-6



9 787010 087276 >

定价：22.00元

中国文库

哲学社会科学类

思 · 史 · 诗

——现象学和存在哲学研究

叶秀山 著

人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

思·史·诗：现象学和存在哲学研究/叶秀山著. —北京：
人民出版社，2010

(中国文库)

ISBN 978-7-01-008727-6

I. 思… II. 叶… III. ①现象学—研究②存在主义—研究
IV. B089 B086

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 035226 号

编辑主持：陈亚明

执行编辑：方 粤

整体设计：翁 涌 李 梅

责任印制：王铁生 单浩生

思·史·诗

——现象学和存在哲学研究

Si Shi Shi

Xianxiangxue He Cunzaizhexue Yanjiu

叶秀山 著

人民出版社 出版

<http://www.peoplepress.net>

北京市朝内大街 166 号 邮编：100706

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2010 年 3 月第 1 版 2010 年 3 月第 1 次印刷

开本：880 毫米×1230 毫米 1/32 印张：10.875

字数：271 千字 印数：1—4500

ISBN 978-7-01-008727-6

定价：22 元

“中国文库”出版前言

“中国文库”主要收选 20 世纪以来我国出版的哲学社会科学研究、文学艺术创作、科学文化普及等方面的优秀著作。这些著作，对我国百余年来政治、经济、文化和社会的发展产生过重大积极的影响，至今仍具有重要价值，是中国读者必读、必备的经典性、工具性名著。

大凡名著，均是每一时代震撼智慧的学论、启迪民智的典籍、打动心灵的作品，是时代和民族文化的瑰宝，均应功在当时、利在千秋、传之久远。“中国文库”收集百余年来名著分类出版，便是以新世纪的历史视野和现实视角，对 20 世纪出版业绩的宏观回顾，对未来出版事业的积极开拓，为中国先进文化的建设，为实现中华民族的伟大复兴做出贡献。

大凡名著，总是生命不老，且历久弥新、常温常新的好书。中国人有“万卷藏书宜子弟”的优良传统，更有当前建设学习型社会的时代要求，中华大地读书热潮空前高涨。“中国文库”选辑名著奉献广大读者，便是以新世纪出版人的社会责任感和历史使命感，帮助更多读者坐拥百城，与睿智的专家学者对话，以此获得丰富学养，实现人的全面发展。

为此，我们坚持以邓小平理论和“三个代表”重要思想为指导，深入贯彻落实科学发展观，坚持贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针，坚持按照“贴近实际、贴近生活、贴近群众”的要求，以登高望远、海纳百川的广阔视野，披沙拣金、露抄雪纂的刻苦精神，精益求精、探赜索隐的严谨态度，投入到这项规模宏大的出版工程中来。

“中国文库”所收书籍分列于 6 个类别，即：(1) 哲学社会科学

类(哲学社会科学各门类学术著作);(2)史学类(通史及专史);(3)文学类(文学作品及文学理论著作);(4)艺术类(艺术作品及艺术理论著作);(5)科学文化类(科技史、科技人物传记、科普读物等);(6)综合·普及类(教育、大众文化、少儿读物和工具书等)。计划出版约1000种,分辑出版。自2004年以来,已先后出版三辑,每辑约100种,分精平装两类。2009年时值新中国成立60周年,特将“中国文库”第四辑作为“新中国60年”特辑推出,主要收选新中国成立60年来祖国大陆原创性人文社科类名著。

“中国文库”所收书籍,有少量品种因技术原因需要重新排版,版式有所调整,大多数品种则保留了原有版式。一套文库,千种书籍,庄谐雅俗有异,版式整齐划一未必合适。况且,版式设计也是书籍形态的审美对象之一,读者在摄取知识、欣赏作品的同时,还能看到各个出版机构不同时期版式设计的风格特色,也是留给读者们的一点乐趣。

“中国文库”由中国出版集团发起并组织实施。收选书目以中国出版集团所属出版机构出版的书籍为主要基础,逐步邀约其他出版机构参与,共襄盛举。书目由“中国文库”编辑委员会审定,中国出版集团与各有关出版机构按照集约化的原则集中出版经营。编辑委员会特别邀请了我国出版界德高望重的老专家、领导同志担任顾问,以确保我们的事业继往开来,高质量地进行下去。

“中国文库”,顾名思义,所收书籍应当是能够代表中国出版业水平的精品。我们希望将所有可以代表中国出版业水平的精品尽收其中,但这需要全国出版业同行们的鼎力支持和编辑委员会自身的努力。这是中国出版人的一项共同事业。我们相信,只要我们志存高远且持之以恒,这项事业就一定能够持续地进行下去,并将不断地发展壮大。

“中国文库”编辑委员会

“中国文库”第四辑 编辑委员会

顾 问

(按姓名笔画为序)

于友先 邬书林 刘 杲 许力以 杜导正 李从军 李东生
杨牧之 宋木文 张小影 柳斌杰 徐惟诚 龚心瀚

主 任 聂震宁

副主任 刘伯根

委 员

(按姓名笔画为序)

马五一 王 涛 王明舟 王瑞书 孙月沐 许 岩 朱杰人
李 岩 李 新 李 峰 李师东 李传敢 杨 耕 汪季贤
汪继祥 刘清华 何建明 何林夏 张增顺 宋一夫 宋焕起
吴尚之 吴江江 吴 斌 林国夫 孟昭宇 单占生 陈庆辉
贺圣遂 贺耀敏 郑宗培 姜新祺 祝君波 郭义强 郭 超
黄小初 黄书元 黄 闽 常汝吉 龚 莉 傅伟中 焦国瑛
董保存 樊希安 潘凯雄

“中国文库”第四辑编辑委员会办公室

主 任 刘伯根

副主任 张贤明

成 员 （按姓名笔画为序）

于殿利 刘晓东 李红强 汪家明 林 阳

徐 俊 管士光

编辑组

李红强 乔先彪 唐 俭 何 奎 陆 源

引 言

20 世纪以来，西方哲学由近代转向现代，这是一般史家的概念，这个概念当然并不是完全按照外在的计时方法来区分的，近代和现代之间，在哲学上不像在现实的历史中有一条明确的时限可划。哲学之所以能划分为近代和现代，是因为在这两个时期中，哲学有各自不同的特点和不同的问题，虽然这些问题之间也不是可以完全分割开来的。以问题来分，我们也许可以用“古典”和“现代”这两个概念来概括这两个时期的问题特点更为清楚一点，这就是说，哲学问题中，有“古典的”问题，也就有“现代的”问题。这样，在哲学里，时间的划分并不是绝对的，时间较早，也可能出现思想较新的哲学家，如基尔克特，与其说他是“古典的”，不如说他是“现代的”；而休谟，莱布尼兹，从另一个系统的眼光来看，则似乎要比康德更具有现代意义。因此，“古典哲学”与“现代哲学”的划分，自有其哲学理论上的意义所在。

以欧洲为核心的西方民族是一个哲学的民族，哲学根源于一种对象性的思想方式，即把世界作为一个客观对象来把握，因而归根结蒂，哲学是建立在科学认识的基础之上的，古代希腊哲学意识的觉醒意味着科学意识的觉醒：人们摆脱了原始神话“物我不分”思维方式

的束缚，进入到观察、分析、推理、研究的方式，以认识世界，掌握世界的规律。古代希腊哲学是和科学的发展分不开的。以泰利斯为代表的自然哲学(广义物理学)和以毕达哥拉斯为代表的数学哲学(广义的数学)奠定了欧洲人思想方式的基础，而赫拉克利特把二者综合起来的所谓“活火”中之“度”(logos)的思想，使欧洲民族受益匪浅：世界是“活”的，但又是“有度”的，是可以掌握的。古代“ἄπειρον”(无定形，无度)与“λογος”(πέρας 有边限，有度)的辩论已是感觉方式与逻辑方式互相渗透的一种原始的表现。感觉时常是混乱的、自相矛盾的，而逻辑则又往往是空洞的，只有二者结合起来才能得到真知识，于是，人们所能获得的确定的知识形态就是因果性的知识形态，以“因”求“果”，以“果”知“因”，一种既有感觉材料又有推理形式的知识。我们看到，对于感觉材料与逻辑形式相结合的因果关系最初的理解是相当朴素和表面的，泰利斯以“水”为万物之“始基”(原因性物质或物质性原因)，就是一个例子。

因果性知识，是一种追根求源的知识，对于哲学和科学来说是共同的，哲学的追根求源精神来自科学的综合和分析、判断和推理。这种因果性知识向人们所提出的问题以及它本身所包含着的相对性，已为苏格拉底所揭示。苏格拉底所谓“认识你自己”固然有其丰富的哲学意义，但最根本的，尚在于揭示因果知识之相对性，因而揭示经验知识之相对性，从而在经验知识之“外”，或之“上”，提出“理念性”知识。“理念”是一种思想性、概念性的“知识”，在于探求事物之共同的本质，最初和“种”、“属”的特征分不开，所以亚里士多德才说苏格拉底关于“理念”和“定义”的概念是“归纳”出来的；而按胡塞尔的解释，所谓“理念”则不是先有个别感觉然后“归纳”出来的，而是早于具体感觉“直接”“命名”的，因而“理念”是最为本源性的、最为纯粹的知识。

然而，即使在古代，为求确定知识，与“理念论”对立的尚有“原子论”。不可分之原子与不可分之理念形成了古代哲学上唯物主义和唯心主义两大阵营之对立。从西方哲学思想方式的本质言，唯物主义与唯心主义的对立是植根于它的内在深处的，也是西方哲学家自己

有明确认识的。

古代希腊从柏拉图以后出现了一位百科全书式的哲学家——亚里士多德；西方科学式思想方式在亚里士多德那里得到了很大的发展。一方面，亚里士多德研究了多种的经验科学，总结了这些科学部门所积累的材料；另一方面又着重地研究了作为工具的逻辑形式，他所加工过的这个逻辑工具，被西方人用了近两千年，至今并未完全失效。除此之外，亚里士多德还系统地奠定了西方哲学的理论基础，以至我们可以说，西方的传统哲学，其问题虽早为泰利斯提出，但其体系却是亚里士多德建立的。在这里，有趣的是：西方哲学上第一个成体系的哲学形态——亚里士多德哲学是“存在论”，而非“知识论”，——既非“理念论”（理性主义），也非“原子论”（感觉主义）。

亚里士多德提出“存在之存在”作为哲学研究之第一性原则，是在古代巴门尼德“存在”观念的基础上发展了一步，成为专为哲学思考提供的一种“对象”，他研究这个“存在”的书，被编在他的《物理学》之“后”，叫作《形而上学》。从物理的意义上来说，“存在之存在”是在各种具体之“存在”的研究（包括分析与归纳）基础上概括出来的，因而是“后物理学”，但这种“概括”比起具体的物理学来，又是更为根本的，因而是“元物理学”。

于是，我们看到，从亚里士多德开始，西方的“语言”就产生了一种“麻烦”：他们只有一种“语言”（希腊语、拉丁语、德语、英语、意大利语……，但却有两种含义：一种是科学性的，一种是哲学性的。譬如我们常说的“本质”（essence），就既可以指“人、手、足、刀、尺”这样一些“具体事物”的“本质”，又可以指一个最高的本质——“物质”。西方人只有一种“语言”，却有二种“范畴”：科学性“范畴”，以掌握经验的对象；哲学性“范畴”以掌握第一性原则——存在之“存在”。

在某些现代西方哲学家眼中，亚里士多德终于提出一种“本源性的“存在”论，这是他的巨大贡献，但是他又是用一种科学的态度来对待这种“存在”，则成了千古的“罪人”。亚里士多德奠定了下面这种哲学思想方法的基础：即“存在”也是“对象”，必须像科学

一样，用逻辑范畴去把握。哲学就是把握“本源性存在”的范畴体系。于是，哲学即形而上学。

与其他“学科”一样，“哲学”也是一门“学科”，不论是在其他学科之外，或在其他学科之上，它本身仍是一门学科。其他学科研究“存在”的具体形式，哲学研究最本质的“存在”；其他事物(存在)都在因果系列之中，本源性“存在”则是因果系列的“起始”或“终结”，对“第一因”的知识，使人们回到巴门尼德心目中的真正的“铁板一块”的“存在”。

亚里士多德这种“存在论”哲学在近代受到两方面的批评，而这两方面都是来自“知识论”的。首先培根对亚里士多德的逻辑工具提出了批评，建立了他自己的“新工具”。培根所开创的事业，在现代科学哲学的不断进步中逐渐显示了它的意义；而19世纪以来“数理逻辑”的发展，使被亚里士多德搁置一边的“数学”，重新恢复了它与“logos”的关系。在哲学方面，亚里士多德所建立的哲学体系，为康德所动摇。根据亚里士多德提出的分析论和范畴论，康德哲学建立了一套严格的科学知识论体系，但指出“存在”本不可“对象化”，“存在”不是“宾词”，从而以知识论上否定的态度提出，所谓“本源性”“存在”，不过是一种“理念”，于是，在康德思想中，柏拉图之“理念”与亚里士多德之“范畴”，是分属两个原则上不同的领域，前者为“本体”，后者为“现象”。

我们看到，当代西方哲学的主要思潮都可以在康德哲学中找到自己的立足点，但我们也不无兴趣地发现，这个立足点，就现代来说，主要竟都是在康德《纯粹理性批判》的“分析篇”中，当代分析学派固然如此，当代现象学派也是如此，这种情形的出现，不能不说与现代哲学对黑格尔哲学的批判有关。

从康德经费希特、谢林到黑格尔，西方哲学完成了自己“古典”的历程。黑格尔克服了康德的二元论思想，以“理念”论为基础，发展成一个庞大的“绝对”哲学体系。“知识”之“范畴”已完全为理性之“绝对理念”所“吸收”，“对象性”思想方式已为“绝对性”思想方式所扬弃，“哲学”由表象性进入“思辨性”。“绝对”是为“无

对”，是为“有对”之“母”，“一”生“二”，“二”生“三”，“三”生“万物”，“真理”（真实性）为“绝对”自身之“显示”。黑格尔的“绝对”自身有着深刻的矛盾，“绝对”是为“无对”，但却又是“理性”之“对象”，“绝对”好像一个“东西”（“存在”），为思辨理性所“把握”。“绝对”是显现了的“本体”。

黑格尔的“绝对”似乎注定要成为现代西方哲学攻击的目标，因为它似乎把为康德所揭示为“不可能”的传统“形而上学”，在另一种形式下肯定了下来。原来反对形而上学的古典式代表人物黑格尔在现代哲学家眼中竟成了形而上学最重要的代表，其原因就在于现代哲学根本不承认这个在“现象”后面的“物自身”（本体）的存在，不管对这个“本体”与“现象”的理解是僵硬的对立或是辩证的转化。

“思辨哲学”保留了自己的独特的“范畴”，但仍建造不出一套自己独特的“语言”，它还得用“本质”、“存在”、“可能”、“现实”、“必然”等这些词汇来论述自己的思想，于是，同样一个词，仍分为“通常经验的”和“哲学超越的”两种“意义”，而后一种“意义”，遭到了实证主义的强烈的反对，指出那是人类日常语言的含混引起的误解，是想象的产物，因为“绝对”就像“上帝”和“魔鬼”一样是既不可证明又不可证实的。这一派思潮，从 G. E. 莫尔发起对“绝对唯心主义”猛攻以来，经过了许多发展，到维特根斯坦早期《逻辑哲学论》有了一个类似康德《纯粹理性批判》“分析篇”那样完整的分析性“语言哲学”理论。研究这一条思想发展线索是一个很有意义的课题。

否定“绝对唯心主义”尚有另一条思想路线，这就是现代现象学的路线，这是本书所要集中研究的课题。

毫无疑问，现代现象学的奠基者和创建者是胡塞尔，但正如本书表明的，它的直接渊源也可以通过黑格尔上溯至康德。

康德的思想对于欧洲哲学传统来说有一个格格不入的地方，即“限制知识”，这对于自古代希腊以来就崇尚“知识”的西方人来说，是不易接受的。黑格尔和新康德主义者们的努力都在于“扩大”康德“知识”的范围，或者说，把“理念”部分“知识化”，不过，在这被

扩大了“知识”的部分，新康德主义与黑格尔有不同的理解，他们扬弃了黑格尔的“绝对”观念，使“绝对知识”成为一种“本源性知识”，即比各门具体学科更为根本的“原始”知识。对于这种本源性知识来说，“世界”就是它向我们显示的那个样子，“事物”的“背后”并没有什么其他的东西存在，因此“回到事物本身”，就是“回到现象本身”。现象学一个最基本的原则在于：“世界”不仅仅是我的“对象”，因为我原本是“世界”的一个部分，主体和客体原本是“同一的”，“世界”如何呈现在我们面前，是和“我们”如何对待“世界”相应的。这就是新康德主义的文化哲学和人类学哲学、胡塞尔的“意向性对象”的“显现”、海德格尔的历史性 Dasein 的存在哲学所共同坚持的基本立场。

在这种理解下，我们所谓现代现象学思潮就以胡塞尔现象学为核心，上溯新康德主义者卡西尔的符号论现象学，下接海德格尔的存在论现象学。

卡西尔的“世界”是“文化(符号)的世界”，海德格尔的“世界”是 Dasein “历史性世界”。从理论上来说，不外乎胡塞尔的“生活的世界”。这个“生活的世界”，既不是我与之作实际交往、维持生命的物质的世界，也不是作静观的“对象”研究的思想的世界，即既不是实践的世界，也不是思想的世界，既不是实践理性的“对象”，也不是理论理性的“对象”，而是在这两种方式分化之前的完整的、活生生的世界。我并非纯粹的“主体”，“世界”也不是纯粹的“客体”，“世界”不是我的概念的“对象”；“世界”就是“我”“看到”的那个样子。“世界”之所以成为我们的“对象”，是因为我在“看”它，因而不是“客观的”“对象”，而是“意向性的”“对象”；“世界”之所以是“活”的，是因为“世界”是“我”的，也是“你”的，也是“他”的，“世界”首先是“他人”所组成的，而“他人”是和“我”一样的“活人”。从这样的基本前提出发，卡西尔的现象学是文化性的；胡塞尔的现象学是知识性的；海德格尔的现象学是存在性的。“现象学”与“存在论”相结合也就是知识论与存在论的结合，而这种结合，表面上看是回到了亚里士多德的传统，但实际上是对这个传

统的真正的超越，即对西方哲学传统本身的超越。存在性的知识和知识性的存在这样一种思想方式是对欧洲固有的以逻辑形式与感性内容相结合的科学性思想方式的突破，当然更是哲学一形而上学思想方式的一种突破。

这种突破带来了一系列观念上的变化。首先，“人”不被分割为“感性”与“理性”两大部分，不被认为是“有理性的动物”或“一半是天使，一半是魔鬼”。“人”是一个统一的整体——“人”就是“人”。“人就是人”这样一个重要命题，在普通逻辑中由于不能提供“新知识”被认为没有“意义”。在黑格尔绝对哲学中，虽然承认了这种命题的意义，叫做“同一命题”，但只限于“上帝是存在(的)”这类“绝对命题”(思辨命题)的范围内。但在现象学中，这一命题则被赋予了普遍的“意义”。作为一种“本质直观”的“理念”来理解，“人”的“世界”，正是这种“理念”的“世界”，作为一个完整的“人”，正是这样“本质地”“看”“世界”，看“万物”。这是“××”，而不是先分析了这个“××”的各种“属性”以后再“综合”起来的。“人”的完整性，提示(证明)了这种“不可分析性”，“人”是“分析方法”的“界限”，而由“人”“看”出来的“世界”，就其本源意义来说，无不具有这种特点，这就是最为“纯净”的“本源性”“知识”的特点，也就是胡塞尔晚年所指出的不同于广义“自然科学”的“人文科学”的特点。

随着“人”的观念的变化，一些与“人”有关的重要观念也发生了深刻的变化。胡塞尔的现象学已经奠定了一个基本原则：“人”在“世界”中(生活于“世界”之中)，而“世界”向“人”“显现”出来；生活于“世界”之中，就是生活在“历史”之中，“人”是“历史”的创造者，于是，“历史”与“人”的关系就值得进一步明确。这个工作，以现象学来说，是海德格尔做的。

不错，“历史性”观念，已为黑格尔所强调，他哲学的那种“逻辑的”与“历史的”相统一的方法已为列宁所肯定。巨大的“历史感”，是黑格尔哲学的一个贡献。新康德主义者扩大康德的“知识”范围，同时也扩大了“时间”、“历史”的范围，“时间”不再限于

“物理学”，而同时也包括了“人文学”，因此，哲学成为一种文化学或人类学。同时狄尔泰对“历史”的强调，当然也是有相当影响的。现象学、存在论与这种思潮结合起来，把“历史”提高到本性性真实的高度，“人”不再像康德所认为的那样是抽象的“我”主体，而是在“时间”之中的“那个”“存在”(Dasein)。但“人”作为“Dasein”并不是经验的具体存在物，不是生物学、医学、心理学那个“对象”的“人”，而是本性性的实实在在的“人”，所以“历史”也不是作为经验科学的“历史学”，不是把“人”的“活动”作为客观经验的“对象”来研究它的必然规律，而是把这种“活动”如实地当作“人”的有意识的、自由的创造来“看”，来“思考”，来“理解”。“时间”是“人”的“存在形式”，而不是人的计量工具。“人”不是运用这些“工具”(包括计量、计时等)的抽象“主体”，而是活生生的、生活于“世界”中的 Dasein。

与“人”的实际活动(历史)相对应的尚有人的思想(语言)形式。“思想”的形式规律，是西方传统哲学的重要课题，而对“语言”的研究则是现代哲学的共同特点。“语言”有一种外在性的特征，便于人们理解。“语言”不光是本身(语音、音节)的形式结构，“语言”要有“意义”，正是对“意义”的理解，西方现代诸哲学派别有不同的见解。“说话”，总要说些“什么”(胡塞尔)，重点不在“说”“声音”本身，而在于“什么”，是这个“什么”使“声音”成为“语言”(话)。“语言”必有所“指”，这一点是毫无疑问的，问题在于如何理解这个“所指”。“所指”是要“指”一个“东西”，这个“东西”就成为“对象”，“对象”离不开“实物”，把这个“实物”理解为“对象”，这是一种经验性的看法，于是语言的“概念”与“实物”相对应，二者的“符合”则成为“真理”。但是，现象学“括出”去了这种经验性、逻辑性的理解，认为这个“对象”不是“实物”的“对象”，而是“意向性”的“对象”，“人”作为“实物”的“对象”，是由血、肉组成的“动物”，或有特殊功能(如语言功能)的“动物”，但作为“意向性”的“对象”，“人”就是“人”，“人”作为一个“对象”是完整的，不可分割的。因此，“人”作为意向性对象 *noema* 与

“人”作为实物性对象(signified)是不同的。在现象学看来,“人”既不是一个“实物”,也不是一个“概念”(不论有“所指”,或无“所指”)我们平时所说的“人”,并不总是经过科学(人种学、医学、生理学等)研究之后的“意义”,而是一种本源性的“意义”,这种“意义”是“生活中”的“意义”,不是“生活”之外的作为“观察者”的意义。

在这种理解方式下,“语言”就不是外在于“生活”、外在于“人”的“工具”,而是“生活”和“人”的“存在”方式;关于“意义”的理论,就不是“语言学”,而是“解释学”。“解释学”就是研究非对象性思想中(非“所指性”“语言”中)“意义”之间的关系。从现象学基本立场来看,一切经验性、对象性、所指性的关系,都可以归结于“物”的关系或“概念”的关系,这种“关系”或者可以“证实”,或者可以“证明”;但现象学所谓的“意义”的关系,则既不能“证实”也不能“证明”,而只能“解释”。

本性“语言”、“语词”的“意义”,既非实物对象镜子般的“映象”,也非主体制定出来的“概念”,而是“事物”本身的“显现”。我们作为有意识的人所视、所听的“世界”,就是这个“意义”的“世界”,正是在这个本源性的“意义”基础上产生出包括人类学等在内的各具体科学,产生出科学意义下的“意义”。从实际上来说,“世界”(万物),当然不是“看”出来、“说”出来的,但从“意义”来说,我所生活的世界,正是我“看”、我“说”的“世界”;“人”并未把一种什么古怪的“意义”“灌输”到“世界”中去,但我们生活的世界的“意义”只对我们生活的人才打开。“世界”这本大书的意思,只有生活在这个“世界”中的人才能“读懂”。

当代解释学之所以值得人们重视是因为它似乎真的接触到了那个“现象学的剩留者”——本源性的“意义”,这个“意义”不能为事物的表象和逻辑的概念所完全吸收,因而解释学有其自身独立的问题。

“解释学”按这个词的原意,是把“人”理解为“传信者”。“传信者”首先不是“知识”的“传达者”,因而“人”不是“话筒”,不是机器。“传信者”的本意不在于告诉人们“ $1+1=2$ ”,或“玫瑰花是红的”,而在于“预示”着一个“新世界”的到来,这个“信”是