

※經典詮釋專輯※

行動人與歷史世界的建造： 論狄爾泰的「生命的詮釋學」

張旺山*

客觀精神與個體的力量共同決定著精神的世界。歷史就建立在對此二者的理解
之上 (GS VII 213) ①。

導論：「歷史理性批判」的實踐動機

1883年狄爾泰 (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) 出版了他的第一部重要著作，這部著作的主標題是「精神科學導論」 (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*) ②，

* 清華大學 (新竹) 哲學研究所副教授。

- ① 為方便起見，本文中所有引用狄爾泰原典的地方，皆依學界慣例以縮寫為之。GS 代表《全集》 (*Gesammelte Schriften*)，其後的拉丁文數字代表冊數，阿拉伯數字則代表頁數。狄爾泰的《全集》自 1914 年以來陸續出版，目前已出版了二十三冊，編輯者及出版社皆有改變，但不同版本之間並無頁數不同。關於狄爾泰的著作及基本思想，請參見張旺山 1986。
- ② 關於德文 "Geisteswissenschaften" 一詞的中譯問題，我想作點說明。這個詞我喜歡譯為「精神科學」，這種譯法常受到許多朋友的質疑：不僅 "Geist" 不應譯為「精神」，"Wissenschaft" 也不應譯為「科學」（理由可以是：因為「精神」一詞太過「玄」或會讓人想到醫院裡的「精神科」；因為「科學」一詞在中文使用中已幾乎等同於英文的 "science"，指的基本上是自然科學；因為「精神」基本上就不可能和「科學」連結起來：精神的就不是科學的，科學的就不是精神的；因為「英譯也不這麼譯」等等）。最常見的一個替代方案是「人文學」。我承認，「精神科學」的譯法對中文讀者而言的確極易滋生誤解，尤其當他「望文生義」、「不求甚解」時——當然，因此而產生的「誤解」，他自己應該負責，這不是我、也不是狄爾泰的問題。我認為，至少就狄爾泰而言，"Geisteswissenschaften" 譯為

副標題是「為社會與歷史的研究奠基之嘗試」(*Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*)。狄爾泰這本書是題獻給 Paul York von Wartenburg (1835-1897) 伯爵的。在獻詞中，狄爾泰提到了：這本書的計畫，是他在與伯爵的交往之初發展出來的^③，而當初他還敢將這本書稱為「歷史理性批判」(*Kritik der historischen Vernunft*) (GS I ix)。但在探討的過程中，狄爾泰似乎覺得「歷史理性批判」這個名稱太過聳動，而當時他還沒有能力進行此一龐大的計畫，於是給這部著作取了一個較為「謙虛」的名稱：「精神科學導論」。在狄爾泰的計畫中，這部著作包括了二個部分：歷史的部分與系統的部分，其目標在於「以我所能達到的最高的確定性程度去解決『精神科學的哲學基礎』的問題」(GS I xv)。1883年實際出版的，只是這整個計畫的第一部分的研究成果，包括：「第一導論卷：關於精神之個別科學的關連的總攬，某種奠基性科學的必要性將在其中加以呈現」和第二卷「形上學作為精神科學的基礎：其支配與瓦解」。

《精神科學導論》原定出版的「系統部分」始終沒有完成。但狄爾泰始終未放棄此一課題，不僅出版了許多探討「精神科學的奠基」問題相關的文章^④，身後留

「精神科學」是必須的：因為這些科學對狄爾泰而言的確都是「科學」；因為這些科學都是探討「精神的世界」（「精神性的東西」）的科學（詳見本文第三、四節）。我相信，一個因難以避免的「望文生義」而產生誤解的讀者，只要稍微用點心，馬上就可以從閱讀中釐清誤解，甚至進而掌握到狄爾泰何以使用「精神科學」一詞的理由。重要的是：當我們閱讀陌生的、尤其是異文化的思想性文本時，絕不能望文生義，強將自己熟悉的東西生搬硬套到別人身上，這樣做不但學不到任何新的東西，還會使已有的東西變得越來越紊亂——當然，也會使閱讀的文本變得面目全非。要理解一個思想家，就必須先學會他說話的語言，尤其是跟我們所熟悉的語言不同的地方。我認為，唯有如此，我們才有可能透過翻譯與閱讀，使中文的語言使用更加豐富、成熟。

- ③ 狄爾泰與伯爵的交往最遲始於 1877 年，因為當時二人已有書信來往（參考：張旺山 1986，頁 154）。
- ④ 這些文章大多收集在《全集》第五冊裡，主要有〈論探討人、社會、國家的科學的歷史之研究〉（1875）、〈關於我們對外在世界的實在性之信仰的起源及其權利的問題之解決〉（1890）、〈關於描述的與分析的心理學的觀念〉（1894）、〈關於個體性之研究〉（1895/96）、〈詮釋學的興起〉（1900）、〈哲學的本質〉（1907）。1905 年 3 月到 1910 年 1 月間，狄爾泰在「科學院」陸續發表了一系列關於「精神科學的奠基之研究」的文章，收入《全集》第七冊。收入《全集》第六冊的一些關於「詩學、倫理學與教育學」的文章，也構成了狄爾泰的「生命哲學」的重要組成部份，是探討狄爾泰的哲學所不可忽略的。

下了大量未發表的手稿^⑤，甚至在晚年(1910)還傾全力探討「精神科學中歷史世界的建造」問題，並明白的說，此一探討的課題，就是他以前所說的「歷史理性批判」(GS VII 191)。基本上，我們可以毫不誇張的說：狄爾泰一生始終致力於「歷史理性批判」這個課題。這個「事實」讓我們不禁要問：為什麼？是出於什麼「實踐動機」促使他花了大半生的時間，如此謹慎、努力不懈的從事此一課題？又為什麼這樣一個課題會以「精神科學的奠基」為主題？

狄爾泰在《精神科學導論》一書第一卷的一開頭，就談及他這本書的目的。如果我們將社會想像成一個龐大的機器，靠無數人的共同努力才能維持運轉，則一個具有專業知識的人，不論他是一個自然科學家或一個神學家、法學家、政治家、教育家，都只是維持這個龐大機器運轉的一個「工人」(Arbeiter)，對於推動自己運轉的力量毫無認識，對這整個運轉的其他部分及它們合力運轉的整體的目的亦毫無所知。這樣的一位「專業學者」，將只是社會的一個「工具」(Werkzeug)，而不是其「有意識的參與形塑的器官」(bewußt mitgestaltendes Organ)。狄爾泰認為：此一導論的目的，就是想使政治家、法學家、神學家與教育家更容易認識到他們的那些「指導規則」相對於「人類社會的廣泛實在」的地位，換言之，就是想讓他們知道自己在整個社會的運轉中「所為何事」(GS I 3)。

狄爾泰之所以認為認識到這一點是極為重要的事情，一方面固然與當時精神科學在自然科學的強大發展下受到壓制、甚至扭曲的處境有關，但更重要的理由毋寧是自法國大革命以來西方社會的動盪不安，亟需「以社會與歷史實在為對象的科學」發揮應有的功能，去「有意識地參與形塑」。他甚至認為：「對那些在社會中起支配作用的力量、對那些造成社會動盪不安的原因、乃至對那些存在於社會中之有助其『健康的進步』的輔助工具的知識，對於我們的文明而言，已經變成了一個攸關存亡的問題(eine Lebensfrage)。」(GS I 4)正是出於這種幾乎可以說是「救亡圖存」的強烈實踐動機，使得狄爾泰意識到必須「正本清源」的從事「精神科學的關連及其奠基」的理論探討。

⑤ 這些手稿的一部分，目前已收入《全集》之中，《全集》第十八冊收錄了1865-1880年之間為《精神科學導論》所寫的一些手稿，第十九冊則收錄了狄爾泰大約於1870-1895年為《精神科學導論》第二冊所寫的一些手稿，其中尤其以《布累斯勞手稿》(Breslauer Ausarbeitung, 約寫於1880-1890年之間)和《柏林手稿》(Berliner Entwurf, 約寫於1893年)最為重要。

在這裡我想先指出，狄爾泰的這種想法至少預設了二點：(1) 狄爾泰始終認為，所有探討「社會歷史實在」的科學（精神科學）構成了一個「本身獨立的系統」（ein in sich selbständiges System）（GS I xviii）；(2) 人類的社會與歷史固然在很大的程度上受到「自然的基礎」（物質條件）影響，但人卻可以藉助於科學加以改造，而「透過思想去引導社會」，正是哲學與科學的自省（philosophisch-wissenschaftliche Selbstbesinnung）之最重要的課題（GS VIII 95）。這二點在下文中都將有進一步的說明。在這裡，我想必須先交代一下：為什麼狄爾泰會將他一生所致力的課題稱為「歷史理性批判」？

一、「歷史理性批判」

「歷史理性批判」一詞，讓人直接聯想到康德的「純粹理性批判」。二者的關係牽涉到許多複雜的問題，學者之間一直存在著不同的解釋，無法在此詳論。可以確定，並且對本文而言具有重要性的一點是：狄爾泰所構想的「歷史理性批判」，基本上是一種知識論的課題^⑥，並且對狄爾泰而言，這種知識論的主體乃是「完整的人」（der ganze Mensch），而人則基本上是一種「歷史的存有」（historisches Wesen）。在《精神科學導論》的〈前言〉中，狄爾泰明白指出：迄今為止的知識論，不論是經驗主義的或是康德的知識論，都是由某種完全來自表象能力的事實去說明經驗與知識。在他看來，洛克、休謨與康德所建構的認知主體的血管中所流的，都只是作為「純粹的思想活動」之「理性的稀薄汁液」，而不是「真正的血液」。歷史與心理學的研究顯示，「完整的人性」包含了許多的能力，人不只是一種具有表象能力的動物，同時也具有意志與感受能力，而狄爾泰的知識論不同於之前的知識論傳統之處，即在於他想由「完整的人性」，更精確的說：由「我們的本

⑥ 在《精神科學導論》第一卷最後一章（第十九章）〈為精神的個別科學進行某種知識論的奠基之必要性〉的一開始，就提及我們在認識社會歷史實在時所必須解決的一項課題：發展出一套精神科學之「知識論奠基」，然後運用在這種知識論奠基中所創造出來的輔助工具，去決定「精神的個別科學之間的內在關連」、「精神科學中認識之可能性的界限」、乃至「精神科學的真理彼此之間的關係」。狄爾泰認為：此一課題的解決，或可稱之為「歷史理性批判」，而所謂「歷史理性」，乃是指人「認識自己以及由自己所創造的社會和歷史」的能力（GS I 116）。

質的整體性」之發展史 (Entwicklungsgeschichte) 出發，去說明知識及其概念（如：外在世界、時間、實體、原因、其他人、他們在時間中的生命及其相互影響等）(GS I xviii)。

狄爾泰的「生命哲學」的基本立場，是想要「由生命本身出發去理解生命」。他曾說：「我的哲學的基本思想乃是，迄今尚未有人以整個的、完全的、未經歪曲的經驗，亦即尚未有人以整個的、完全的實在作為哲學思維的基礎。」(GS VIII 171) 如果說「歷史理性」就是「人認識自己以及由自己所創造的社會與歷史的能力」(GS I 116)，則這種能力絕非「理性」，而只能是無法以理性究詰的「生命」。在「精神科學」中，認知的主體和對象，基本上是同一個東西：生命想要由自己的表現中認識自己。就生命哲學而言，這種「同一性」(Selbigkeit) 就表現在：「生命」同時是哲學思維的主體與對象^⑦。對狄爾泰而言，生命、生命經驗與精神科學彼此之間是處於一種經常性的內在關連與相互交往的關係中的。因此他說：「構成精神科學的基礎的，不是概念性的程序，而是一個心理狀態對其整體性的覺識 (Innewerden) 及其在再體驗 (Nacherleben) 中的重新發現。在此，生命掌握著生命 [……]」(GS VII 136)。

而生命基本上就是一種「歷史性的實在」。狄爾泰認為：「生命就其材料而言，與歷史是同一個東西。在歷史的每一個點上，都存在著生命。而歷史就產生於一切種類的生命之錯綜複雜的關係中。歷史不過就是由『具有關連的人類整體』的觀點下所掌握到的生命。」(GS VII 256) 也因此他將自己的知識論學說稱為「歷史

^⑦ 狄爾泰的「生命」概念相當複雜，值得深入探討。無論如何，「生命」指的絕非生物學上的「生命」。狄爾泰的「生命哲學」有一個基本觀點：人類的認識只能由生命出發，也只能及於生命。有一句一再在他的著作中出現，也一再被引用的話說：「認識無法回到生命的背後」(Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen) (GS VIII 180; GS V 5, 83, 136, 194; GS VII 224, 261, 359; GS VIII 22, 23, 187, 189, 264)。這句話的意思是說：真正的「實在」就是人類所活過的生命 (das gelebte Leben)，這是我們無法再往前走的「基本事實」；一切超越於這「生命」的「超越的設定」都會妨礙我們對生命的認識；「生命」是一種「運動」(Bewegung)，一切「無時間性的東西」(如：我、實體、靈魂等) 都只是「附加上來的」(hinzugefügt) (參考：Bollnow, 1936/80: 34)。「生命」不是某種形而上的獨立自存的存有 (ein in sich beruhendes Sein)，而是「活動」(Tätigkeit)、想要影響的意志 (Wille zu wirken)、力 (Kraft)。狄爾泰的「生命」概念，顯然受到費希特和尼采的啟發，而對「時間性」與「歷史性」的強調，則是其「生命」概念的特色。

理性批判」。基本上，這種知識論是狄爾泰的「生命哲學」的結論，不只針對康德，也不僅只是要為精神科學進行知識論奠基以「補充」康德，而是一種嶄新的嘗試，針對的是迄至當時為止的所有知識論傳統。在這裡我們看到：狄爾泰所說的「歷史理性批判」，一方面反映了傳統哲學中對某種超越的「理性」的信仰的崩潰，另一方面則是一種嶄新的嘗試，試圖建立起某種「歷史的理性」。狄爾泰這種以生命哲學為基礎所構想的「歷史理性批判」，事實上是一種「生命的詮釋學」(Hermeneutik des Lebens)^⑧：在這裡，「詮釋學」的概念已經不只是傳統意義下對語言文本之古典文獻學式的「詮解之術」(Auslegungskunst)，而擴大為「精神科學的知識論與方法論學說」，甚至可以由生命哲學「由生命本身出發去理解生命」的立場出發加以徹底貫徹，將狄爾泰的整個「生命哲學」說成是一種「生命的詮釋學」(Bollnow, 1936/80: 24)。

二、行動人與歷史世界的建造

由於時間與篇幅的限制，本文將不談狄爾泰思想的發展與轉折，也刻意忽略狄爾泰思想的其他重要組成部分（如：描述與分析的心理學、美學、世界觀哲學、生命哲學），而直接由狄爾泰晚年(1910)所寫的二篇論「精神科學中歷史世界的建造」的文章出發^⑨，論述狄爾泰的「生命的詮釋學」，只有在必要的時候提及其他著作。這樣做的理由是：這二篇文章是狄爾泰關於「歷史理性批判」之最後、也最成熟的構想，不僅是進入狄爾泰的思想世界的最佳入口，也是進一步發展他的思想的最佳起點。由於時間的限制，本文只能算是「初探」，許多問題都無法深入探

^⑧ 「生命的詮釋學」這個名稱，狄爾泰自己似乎未曾用過；本文採取此一名稱，基本上是依據 Bollnow (1936/80: 24) 的說法，Johach (1974: 137 ff.) 對這種說法作了進一步的發揮（生命的詮釋學作為具有實踐意圖之歷史的自省）。就思想內容而言，此一想法最早是由海德格在其名著《存有與時間》中顯題化的(Heidegger, 1927/84: 398)。

^⑨ 這兩篇文章都收入《全集》第七冊中，第一篇就叫做〈精神科學中歷史世界的建造〉(Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: GS VII 78-188)，以下簡稱〈建造〉；第二篇由《全集》第七冊的編輯者給了一個標題：〈精神科學中歷史世界的建造續篇計畫〉(Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: GS VII 191-291)，並加上了一個副標題：「歷史理性批判綱要」，以下簡稱〈建造續篇〉。

討，只好留待將來。

如果我們比較一下《精神科學導論》的副標題「為社會與歷史的研究奠基之嘗試」與「精神科學中歷史世界的建造」這個標題，馬上就會發現二者之間似乎在主題上有了微妙的轉移：由「社會與歷史研究之奠基」轉移到「歷史世界的建造」。有必要先對這一點略作說明。

就在狄爾泰發表〈詮釋學的興起〉一文的一年(1900)，胡賽爾發表了《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*)。一般認為，《邏輯研究》刺激了狄爾泰再度將全副心力放在「精神科學的奠基」工作上，直接的成果是註④所提到的狄爾泰在1905-1910年間發表的三篇探討「精神科學的奠基」的文章，以及以此為基礎而進一步發展的1910年的二篇論「精神科學中歷史世界的建造」的文章^⑩。第三篇〈精神科學的奠基之研究〉共有三個版本。基本上，在這三篇〈精神科學的奠基之研究〉中，狄爾泰仍然以心理學作為精神科學的基礎，只是放棄了先前的「生物學類比」，而強調體驗(*Erleben*)與理解(*Verstehen*)的意向性結構。值得注意的是，在第三篇〈精神科學的奠基之研究〉的第三個版本中，狄爾泰正式確立了「體驗—表現—理解」的詮釋學三合一結構：「所有的精神科學都建立在體驗中、在體驗的表現中、在對這些表現的理解中。我們所體驗到的東西(*das Erlebte*)以及對體驗之任何種類的表現的理解，為精神科學所特有的所有判斷、概念與知識奠定了基礎。」(GS VII 71)

對「表現」的強調，直接反映了狄爾泰對「內省的方法」(*introspektive Methode*)的限制的覺悟：即使是要認識自己，也不能只透過直接的「內省」，而必須間接地透過自己的行動，尤其透過自己的那些「固定下來的生命表現」以及這些生命表現對其他生命表現的影響才有可能；換言之，一個人即使只是要認識自己，也唯有經由「理解的迂迴」(*Umweg des Verstehens*)才有可能^⑪。而「理解

^⑩ 當然，狄爾泰思想的發展及其與時代思想背景的關係，是一個相當複雜的問題，無法在此細論（請參考：張旺山 1986，尤其第二到第四章）。之所以特別提到胡賽爾，是因為我認為《邏輯研究》的影響是決定性的：使「體驗」概念由心理學概念轉變成為詮釋學概念，從而使「理解」成為最重要的方法（張旺山 1986: 213 ff.）。

^⑪ 關於這一點，請參考張旺山 1986: 234 ff. 必須強調的是：狄爾泰晚年固然對「內省的方法的限制」有所覺悟，甚至說：「人只有在歷史中、而絕不可能透過內省認識自己」（GS VII 279），但他絕非全然的拒斥直接的內省方法；這種情形正如他在晚年固然有某種「詮釋學的轉向」，但絕非因此就「放棄」了他長期經營的（描述、分析、比較的）「心理學」。任何

的迂迴」所必經之路的「表現」，在晚期中則有明顯的改變：由個人的生命表現擴大為「生命的種種呈現」(Manifestationen des Lebens)；「表現」一詞的含意往往擴大為「精神在感官世界中的實現」，或逕稱之為「客觀精神」(objektiver Geist)(GS VII 146, 148 u.a.)。「客觀精神」的世界，就是「歷史的世界」，亦稱為「精神的世界」。

〈建造續篇〉的一開始，狄爾泰就對「歷史理性批判」的課題做了如下說明：「精神的世界」的關連在主體中產生，而包括決定這個世界的意義關連的「精神的運動」(die Bewegung des Geistes)，也將個別的邏輯過程彼此連結了起來。因此，一方面這個「精神的世界」乃是進行掌握的主體所創造的東西；但另一方面，精神的運動卻又想在這個(主體所創造的)「精神的世界」裡獲致某種客觀的知識。如此一來，我們便碰到了一個問題：在主體中的「精神世界」的建造，如何使得某種關於「精神的實在」的知識成為可能(GS VII 191)？對於不熟悉狄爾泰思想

過度的強調，都會造成不必要的誤解與誤導。此外，由於本文基本上想處理「行動人與歷史世界的建造」這個主題，因此特意忽略了「個人」層次的詮釋學；事實上，在我看來，狄爾泰的「生命的詮釋學」的基本模型，還是建立在早期的心理學研究的成果上的。換句話說，是以針對個人的「心靈生命」的分析的成果為基礎的。這一點可以由「生命的範疇」之幾乎毫無改變地(只是「以新的意義」)由應用於「個別的人的生命過程」轉而應用於「歷史」這個「無限的海洋」上。這種「轉用」的可能性，在前一節中已有論及：生命與歷史基本上是同一個東西；「歷史並非某種與生命相分離的東西」(GS VII 147)。此外，我想澄清一點：體驗與表現的關係。狄爾泰一再提及史萊瑪赫(Friedrich Schleiermacher)的著名想法：我們(讀者)有可能比一個作者(尤其是偉大的詩人與自傳作者)對自己「更加地」(besser)理解他。對狄爾泰而言，這種想法是正確的，並且關鍵就在於「體驗與表現的關係」。簡單的說，狄爾泰相信，在(主要表現在詩與自傳作品中的)「生命表現」中，「表現」不僅能夠完全的表現出體驗的內容，甚至可以說二者根本就是同一個東西，甚至：表現會「帶出新東西」(Neues herausheben)(GS VI 317)。換言之，「表現」是具有「創造性」的：某些在我們靈魂深處、意識所照不到的東西，將會透過某種「無意識創造」過程而被帶到表現中、被「表現出來」；我們甚至可以說：對這種來自生命深處的體驗而言，只有當它透過表現而「表現出來」時，這體驗也才算「完成了自己」。並非體驗為一物，表現為一物，先有「體驗」，然後才透過「表現」將它「表現出來」。唯有透過此種「體驗與表現的關係」，我們才能理解：為什麼我們能比作者更好的理解他自己。事實上，如果我們將這種關係加以擴大，並對「表現」(如：文學作品、音樂作品)的「本體論地位」有進一步的掌握(在這一點上，我基本上同意 Roman Ingarden 的說法)，則我們似乎可以說：表現與理解之間，也有類似的關係；體驗直到表現被理解時才算完成，並且由於「表現」總是有詮釋的空間的，因此可以繼續透過詮釋加以理解。

的人而言，這段表述很容易令人產生困惑。在此，我想先做個大致的說明，然後再就〈建造〉一文的架構作進一步的說明。

基本上，對晚期的狄爾泰而言，個別的個人雖然始終都是行動的真正單位，但每一個個別的「行動人」畢竟是生活在一個與其他人共同的「客觀精神的世界」中的；因此狄爾泰喜歡說，每一個個別的個人同時也是許多「關連」（文化系統）的交叉點（Kreuzungspunkt）（GS VII 135 u.a.）。爲了避免「心靈生命」（Seelenleben）一詞所帶來的（方法學的個體主義上的）限制，狄爾泰晚年採取了「精神」概念去詮釋他的「生命」概念，甚至借用了黑格爾的「客觀精神」一詞表示「精神的客觀化」（GS VII 148）^⑫。狄爾泰一方面固然強調個人的有限性、歷史性，但另一方面也強調歷史是人創造的。因此狄爾泰可以說：「客觀精神與個體的力量共同決定著精神的世界。歷史就建立在對此二者的理解之上。」（GS VII 213）

我們以下就來看看，狄爾泰在〈建造〉一文中是如何進行論證的。

三、精神科學的本質與界限

首先，狄爾泰還是由向來關心的一個問題著手：「精神科學」的本質是什麼？如何劃清精神科學與自然科學的界限？

狄爾泰所說的「精神科學」包括了：歷史、國民經濟學、種種法律與國家科學、宗教科學、文學與詩的研究、空間藝術與音樂的研究、種種哲學的世界觀與體系的研究、以及（描述與分析的）心理學等。狄爾泰認爲，這些科學之所以可以統稱之爲「精神科學」（Geisteswissenschaften），最初步的理由乃是，它們都關係到同一個「偉大的事實」：人類（Menschengeschlecht）（注意：是「人類」，而不

^⑫ 狄爾泰與黑格爾的關係，也是一個學者間爭論不休的重要課題。狄爾泰晚年喜歡用「精神」或「客觀精神」的概念，自然和黑格爾有密切的關係（他在1905年發表了《黑格爾的青年史》（*Die Jugendgeschichte Hegels*）（GS VI 1-282））。但狄爾泰的「客觀精神」概念顯然是不同於黑格爾的，因爲這概念的內容包括了黑格爾歸入「絕對精神」的藝術、宗教與哲學，並且狄爾泰基本上拒斥黑格爾式的泛邏輯主義形上學，也從不在自己的思想體系中使用「絕對精神」概念。（關於狄爾泰自己對他所使用的「客觀精神」一詞與黑格爾的不同的說明，請參看GS VII 148 ff.；Johach（1974: 166-173）亦有專節討論狄爾泰與黑格爾的關係，可參看）因此我認爲，真正的問題在於狄爾泰本身如何使用「精神」與作爲「精神的客觀化」的「客觀精神」概念及二者之間的關係。

是個別的個人)。它們都是在對「人類」這個事實進行描述、敘述、判斷、以及建構概念和理論。但「人類」又是什麼呢？

基於「生命哲學」的立場，狄爾泰認為，「人」基本上是一種「心理物理的生命統一體」：心、物二者在人身上形成了一種「活生生的關連」(lebendiger Zusammenhang)^⑬。但這並不表示「心理」與「物理」的區分，在精神科學中就是不正當的或不必要的；相反的，精神科學中的判斷與理論建構都必須要有「邏輯上的主詞」，因此勢必要用到某種「心理性的東西」(das Psychische)概念，而只要我們隨時記住：這裡所指的「心理性的東西」並不是什麼實際上存在的個體，而是我們透過抽象能力由人身上挑出來的，則這種概念的使用也是正當的。狄爾泰認為，最直接給予我們的東西，乃是「體驗」(Das Nächstgegebene sind die Erlebnisse)；並且這些體驗都是存在於某種在人的一生中始終維持不變的「關連」中的^⑭。因此，狄爾泰認為，我們可以用「心理性的東西」一詞指稱這種關連，並以之作為判斷與理論論述的邏輯主詞。

同樣的，狄爾泰認為：在精神科學的命題中出現的種種「理想上的主體」(Subjekte ideeller Art) (=邏輯上的「主詞」)(GS VII 134)，從個人到家庭、團體、民族、時代、歷史運動或發展系列、社會性組織、文化系統以及由人類整體中截取的其他部分、乃至人類本身，雖然包括的範圍不同，但都關係到同一個事實：人類或「人的、社會的、歷史的實在」(menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit)^⑮。基於同樣的理由，只要我們不將這些「主體」當

⑬ 這意味著：狄爾泰反對笛卡兒以來的心、物二元論以及以此為基礎所建立起來的近代知識論。

⑭ 這「關連」指的是人的「心靈生命的結構關連」(Strukturzusammenhang des Seelenlebens)；對狄爾泰而言，人的心靈生命是一個整體，我們雖然可以分別出知、情、意等不同的功能，但這些功能之間都不是彼此獨立的，而具有「結構性關連」。狄爾泰試圖透過描述與分析的心理學，去探討「個體性」問題以及「人格同一性」問題。對狄爾泰而言，這種「關連」是心靈生命的基本結構，它會不斷的在我們的身上發生作用；在這種「關連」的基礎上，才產生了狄爾泰所謂的「心靈生命之獲得性的關連」(GS VII 80, 11f. u.a.)。狄爾泰對「心靈生命」的分析涉及相當複雜的問題，本文無法細論。

⑮ 由這裡我們可以看出：狄爾泰藉著等同「人類」與「人的、社會的、歷史的實在」這二個概念，事實上已經將「人類」這個「偉大的事實」的內容悄悄的改變了。這種「改變」的正當性，唯有由狄爾泰晚年的「精神世界」的概念出發才能獲得證成：當他說所有精神科學都關係到「人類」這個「事實」時，指的其實就是人類所創造、並生活於其中的「精神的世界」。

作是「完全的實在之物」，而隨時記住它們不過是一些「正當地建構起來的抽象概念」(legitim gebildete Abstraktionen)，我們自然也都可以對這些「主體」加以敘述、描述、並發展出關於它們的理論——「精神科學」中充滿著這類的理論(GS VII 81) ⑩。

以上，狄爾泰由「所有精神科學都共同關係到一個偉大的事實：人類或人的、社會的、歷史的實在」這樣一個「事實」，去論述所有精神科學之所以同屬於一個「科學群」的理由。但是，要充分說明精神科學的「本質」，光是指出這種「共同的關係」是不夠的：我們還必須進一步弄清楚這種「關係」是一種什麼樣的關係(Art der Beziehung)？唯有弄清楚這種「關係」之後，我們才能精確的確定精神科學的「對象」。生理學也探討「人」，卻是一門自然科學；我們也可以用「自然科學的方法」探討人類的心理現象。可見，光由「事實(對象)本身」是無法區分開自然科學與精神科學的。於是狄爾泰回到精神科學的發展所顯示的某種發自「事物」(Sache)本身的傾向(Tendenz) ⑪，去說明這種「關係」。

狄爾泰指出，我們在歷史研究中所讀到的、讓我們深受感動的，不是那些外在的「事實」，而是某種感官所不能達到的、只能體驗的東西。進一步考察可以看

⑩ 狄爾泰認為，由於所有的精神科學都關係到「人」這個「事實」，因此，精神科學中關於上述種種「主體」的陳述之間，將會有一種「互相確證」(gegenseitige Begründung)的關係，甚至相信：歷史性的與系統性的精神科學彼此間將會互相支援，共同構成某種緊密的關連(GS VII 82 f.)。在我看來，狄爾泰的這種想法，預設了「精神的世界」與「心靈生命」之間有某種的類比關係(整體性、結構性關連)，甚至同質性。這一點當我們論及「生命的詮釋學」時，將會有進一步的說明。

⑪ 狄爾泰相應於自然科學與精神科學的劃分，基本上認為科學研究有二大傾向：自然科學的研究追求「同」(Gleichförmigkeiten)、追求「自然的法則」、追求空間、時間、量與運動的關係；在此，人將自己(活生生的感覺、價值判斷等)排除在外，「自然」成了「實在的中心」。相對的，精神科學的研究則有由自然回到生命的傾向。表面上看起來，這種區分和文德爾班、李恪特、韋伯等人對自然科學與文化科學(=精神科學)的區分極為相似，但事實上卻存在著許多重大的差別。本文無法探討這個課題，對自然科學的研究傾向也略而不談，但值得一提的是，狄爾泰所說的「傾向」，和韋伯所說的「認知興趣」或某種根深柢固的「需要與能力」非常相似。就此而言，精神科學的產生，最根本的因素其實是某種「人性的要求」。因此，不論理解狄爾泰或韋伯，我們都不能將「精神科學」或「文化科學」相對於「自然科學」的劃分，單純地看做只是一種「邏輯學」(方法論)的問題，而同時涉及了心理學(或「人學」)和知識論的問題。

到：我們所關心的「外在的過程」，乃是由這種「只能體驗的東西」產生的。換言之，後者是「內在」於前者的，但也受到前者的影響（用現在的話說：理由或意向性活動也可以是人的行動的原因）。因此，歷史的研究在面對「人」這個「事實」時，往往會將物理側面當作只是一些「條件」或理解的輔助，而將重點放在「自省」（Selbstbesinnung）上，強調一種「由外向內」的理解的過程。狄爾泰認為，這種「傾向」的產生，不是任何由「外在」考察生命的結果，而毋寧是內在於生命本身的一種要求：因為，生命的每一個價值都包含在這種「可體驗的東西」之中，歷史的整個外在的喧囂，都圍繞著它旋轉。「在這裡出現的種種目的，是自然毫無所知的。意志致力於發展、形塑。而在這個創造的、負責的、以絕對的優勢在我們心中運動著的精神的世界裡，並且只有在這個世界裡，生命才有它的價值、它的目的與它的意義」（GS VII 82）¹⁸。

然而，這種內在於「外在的過程」、在這種「外在的過程」中將自己表現出來的「內在」的「可體驗的東西」究竟是什麼呢？當人在面對這種表現出某種「可體驗的東西」的「外在的過程」時，應該怎麼辦才能建立起這種「外在一內在」的關係呢？

四、體驗、表現與理解

首先，狄爾泰指出：這種「內在的東西」（das Innere）絕不是某種「心理的過程」，要獲得對這種「內在面」的知識，也不必動用心理學或心理的生命歷程（GS VII 84）。以法律審判為例，構成整個「審判機器」的法律書、法官、訴訟當事人等等，基本上乃是由種種法律規定所構成的某種「目的系統」（Zwecksystem）（此一「目的系統」我們稱之為「法律」）的表現。換言之，表現於整部「審判機器」中的「內在的東西」，乃是某種「目的系統」而不是「心理過程」。再以耶林（Rudolf von Ihering, 1818-1892）的名著《羅馬法的精神》為例，對這「精神」的

¹⁸ 用韋伯的話說：「我們是文化人，天生就有能力與意願，有意識地對世界採取態度並賦予它一個意義」這個「事實」，乃是任何文化科學（＝精神科學）的「先驗預設」（transzendente Voraussetzung）（Weber, 1982: 180）。

理解，也不是什麼「心理學的知識」，而是一種由羅馬法所固有的結構與合目的性回到某種「精神性的構造物」(geistiges Gebilde)的過程：法學研究的對象是「法」(das Recht)。同樣的，當我們閱讀詩人的作品時，我們所要掌握的，也不是詩人的「內在的過程」，而是在這些過程中所創造出來，卻可以與之相分離的某種「精神性的關連」(geistiger Zusammenhang)。因此，如果我們將這種由「外在」回到「內在」的過程稱為「理解」，則理解的對象顯然不是「心理過程」，自然也不一定要動用「心理學」。基本上，理解的對象乃是某種「精神性的對象」。狄爾泰一再提及孟德斯鳩的《論法的精神》、耶林的《羅馬法的精神》以及黑格爾的「客觀精神」概念，試圖說明精神科學的對象乃是某種「精神性的」，而不是「心理性」的東西(GS VII 84 f.)。

至此，我們可以清楚的看到：使「人」這個所有精神科學都共同關係到的「事實」成為精神科學之所以成為一個「科學群」的理由，涉及了三個環節：體驗、表現與理解。「唯有當『人的狀態』(menschliche Zustände)被體驗了、在生命表現中表現出來了、並且這些表現也被理解了，唯有在這種情況下，『人』才作為精神科學的對象而出現」(GS VII 86)。並且，這種「體驗—表現—理解」的關連所涉及的範圍，不僅包括了人藉以表達自己的姿態、表情、話語，創作者將其「深處」向掌握者表露出來之持續性的精神性產物(文學作品，尤其是自傳與詩)，或在種種社會性的構造物中表現出來之「精神的經常性客觀化」(即「客觀精神」)，甚至作為「心理物理的生命統一體」的人要理解自己，也必須藉助於這種「體驗與理解的雙重關係」：一方面，唯有透過理解，我們才得以一窺生命的「深處」；但另一方面，唯有當我們將自己所體驗到的生命帶進自己或他人的生命的每一種表現中時，我們才能理解自己或其他人。

因此，使「人」成為精神科學的對象的固有程序，就是這種「體驗—表現—理解」的關連。終究而言，精神科學乃是建立在這種「體驗—表現—理解」的關連之上的。至此，我們才真正找到了劃分精神科學範圍的清楚標記：唯有當一門科學的對象透過那種奠基於這種「體驗—表現—理解」的關連的態度而為我們所可及時，這門科學才屬於精神科學(GS VII 87)。狄爾泰甚至認為，我們之所以可以將這些都關係到「人」這個事實的科學稱為「精神科學」，首先，並且也是最高的理由乃是：在這些科學中，我們有一種由「人」出發、由透過人而實現的「客觀精神」出發，而回到「創造者」、「評價者」、「行動者」、「將自己表現出來者」、「將

自己客觀化者」的傾向 (GS VII 87 f.)^⑩。

五、歷史世界的建造

至此，狄爾泰由「精神科學的本質是什麼？如何劃清精神科學與自然科學的界限？」這個問題的探討，轉移到了另一個更加複雜的問題：在精神科學中歷史世界的建造。因為，「歷史世界」的建造就是在精神科學中進行的，而精神科學也只有精神所創造的「影響關連」，尤其在「客觀精神」中才有可能產生、發展。在這裡，狄爾泰思考到的因素相當複雜：一方面，他想由「體驗」這個「精神世界的原始細胞」出發，說明「精神的世界」是如何被建造出來的；但另一方面他也認為，每一個個體都是許多「關連」(Zusammenhänge)的「交叉點」，是「歷史的存在物」，因此，「每一個個別的生命表現，都在客觀精神的領域中表現了某種共同的

^⑩ 狄爾泰晚年似乎越來越重視「精神」這個概念，但對「生命」與「精神」概念之間的關係，卻一直缺乏明確的說明。例如：〈建造〉第五章標題是「生命的客觀化」(Die Objektivierung des Lebens)，但他卻從未採取「客觀生命」一詞，而稱這種「生命的客觀化」為「客觀精神」，是「精神在感官世界的實現」。我們常會讀到類似下面這樣的句子：「個體、種種共同體以及生命與精神將自己帶進了其中的作品，構成了精神的外在領域。生命的這些呈現〔……〕」(GS VII 146)。在我看來，狄爾泰非釐清這二個概念之間的關係不可，否則他所構想的「歷史理性批判」不可能成功。而我認為，狄爾泰晚年以「意義」作為界定「體驗」的基本元素的作法，使他的「體驗」概念由心理學概念轉變成了詮釋學的概念(參見：張旺山 1986: 234 f.)，從而也迫使他必須採取「精神」概念，去應付由此一理論建構的基本轉變所帶來的對「生命哲學」的挑戰。狄爾泰將這種「體驗」稱為「精神世界的原始細胞」，不是沒有理由的：由這種「體驗」構成的「世界」或「實在」，已經和原來屬於「心靈生命」的狀態或組成成分的「體驗」大不相同了。因此，狄爾泰不用「生命的世界」，而用「精神的世界」或「客觀精神」去指稱「生命的客觀化」所形成的「世界」。我甚至認為，狄爾泰之所以以「精神科學」一詞稱那些具有「由客觀精神出發而回到創造者〔……〕傾向」的科學，最根本的理由，是這種科學的研究者和研究對象，都是某種「精神性的東西」。例如狄爾泰認為：「精神科學所包括的範圍與理解所及的範圍相當，而理解則在生命的客觀化中有其統一的對象」，「唯有精神所創造的東西，精神才會理解」，以及「精神在其中將自己客觀化的一切，都屬於精神科學的範圍」等。在我看來，狄爾泰所面對而必須解決的問題，正是「意義」在人類社會歷史實在中的位置的問題，所謂「精神性的東西」，其實就是韋伯所說的「意義關連」(Sinnzusammenhang)及其「因果影響」(kausale Wirkung)，狄爾泰稱之為「影響關連」(Wirkungszusammenhang)。

東西」(GS VII 146)。精神科學的研究者在探討歷史世界的同時，也深受著歷史世界的影響，並且他對「歷史世界」的探討，也將會回過頭去影響「歷史世界」的建構。「人類」是什麼、生命是什麼，只能透過對生命的「歷史」的探討才有可能。

在這裡，我們發現狄爾泰以類似論述個體的「心靈生命」的「影響關連」(Wirkungszusammenhang)的方式論述「歷史世界的建造」問題，從而也就必須面對由此衍生的類似問題，以及這種「類比」本身的問題。而我認為，狄爾泰似乎將解決這些問題的希望，放在「精神」概念上：「精神的世界」就是以「體驗—表現—理解」這個「詮釋學的三合一結構」所規定出來的「世界」，在這個「世界」中，不管是體驗所體驗到的東西、表現所表現出來的東西、還是理解所理解到的東西，都是某種「精神性的東西」，具體的說，就是 Sinn 與 Bedeutung^②。

對狄爾泰的「生命哲學」的觀點而言，精神科學的研究只能是「由生命本身出發去理解生命」(GS V 4)。換言之，在精神科學中，「生命」與「科學」有一種內在的關連：生命之「形成思想的勞動」即是「科學的創造」的基礎，甚至概念建構也經常是由生命本身決定的。但「精神科學」既然是「科學」，就必須追求「普遍有效」的、「客觀」的知識。狄爾泰認為，無論是歷史學家、國民經濟學者、國家法學者或宗教研究者，這些「精神科學家」都各有其「生命的傾向」，也都會想要影響生命，因而難以保持「客觀」。因此，如果精神科學要成為「科學」，就必須越來越有意識、越以批判的態度為自己設定「普遍有效性」這個目標(GS VII 136 f.)。

但狄爾泰卻不是像韋伯那樣主張「價值判斷中立」，並試圖透過某種概念建構

② 這兩個概念很難翻譯，勉強可以譯為「整體意義」與「個別意義」。狄爾泰的「生命哲學」基本上認為，生命乃是一種具有結構性關連的整體，對生命的理解因而勢必建立在「整體與部分」的關係上，個人的「生命」如此，歷史亦是如此。就「整體」進行理解所掌握到的，他稱之為“Sinn”；就「部分」進行理解所掌握到的，則是“Bedeutung”。例如在〈建造續篇〉的結尾，狄爾泰說：「就像一個字的許多字母一樣，生命與歷史也有一個整體意義。就像連詞與變化一樣，在生命與歷史中也有些語法因素，而這些因素則有一個個別意義。」(GS VII 291)但二者的關係不僅是相對的，甚至是「不一不異」的，例如他說：「每一個生命都有一個自己的整體意義。〔……〕個別存在者的這種整體意義固然是完全各殊的(singular)、無法完全認識的，但它卻像萊布尼茲的單子一樣，以其特有的方式表現了歷史的整體(repräsentiert in seiner Art das geschichtliche Universum)。」這也是狄爾泰之所以特別重視「自傳」的價值的理由(GS VII 199)。

及方法論的反省去獲致「有效的經驗真理」。對狄爾泰而言，生命與「生命經驗」乃是「對社會與歷史世界的理解之不斷更迭出新的泉源」：一方面，對生命的理解將因生命及生命經驗本身的發展而不斷深入生命的深處；另一方面，精神科學也只有在其「回過頭來對生命與社會產生影響」的時候，才有其最高的意義。前提是：這種「影響」必須是透過「科學知識的客觀性」產生的。狄爾泰並且認為，解決精神科學中「生命性」與「科學性」的衝突的原則，就在於將「歷史世界」理解為一「影響關連」。在狄爾泰的構想中，「歷史世界」是一個由許多「影響關連」構成的一個有結構的整體（也是一個「影響關連」），其中每一個「影響關連」都因價值（目的）的設立與實現而有其重心，並作為整體中的一部分而有其意義（Bedeutung），而社會歷史世界的整體的「關連」的整體意義（Sinn），則產生於這些部分的意義：因此，任何價值判斷以及任何及於未來的「目的設立」，都必須建立在這種結構性的關連中（GS VII 138）。基本上，狄爾泰相信人類的「精神」是具有共同性的，精神的不同側面（基本上仍循著傳統的「知、情、意」模式）的發展，雖各有其獨立性，但彼此之間構成一結構性的整體，使歷史世界的發展有其「客觀性」可言，因此可以透過「客觀」的精神科學的知識去影響（引導）生命與社會。也因此 Johach (1974: 137) 認為，狄爾泰的「生命的詮釋學」乃是「具有實踐意圖之歷史的自省」。

六、生命的詮釋學

狄爾泰在生命的最後一年（1911）寫道：支配著他的哲學思考的最大衝動，乃是「想要由生命本身出發去理解生命」，因此，狄爾泰晚年的詮釋學思想的發展，應可稱之為「生命的詮釋學」（GS V 4）。但要如何才能「由生命本身出發去理解生命」呢？狄爾泰反對將生命當作「假象」的說法，認為「思想無法走回到生命的背後」，但「生命也不是直接被給予我們的」，而只能透過「思想的客觀化」的澄清之後給予我們（GS V 5）。狄爾泰曾明確的說：所謂「生命」，作為某種包含整個人類的關連，乃是在體驗與理解時產生於我們心中的東西的全體（der Inbegriff dessen, was uns im Erleben und Verstehen aufgeht）。如果結合前面的論述，則我們似乎可以說：生命乃是在「人的、社會的、歷史的世界」中，透過「體驗—表現—理解」所界定出來的一切。因此狄爾泰會說：生命就其材料而言，跟歷

史是同一個東西 (GS VII 256)，也等同於生命統一體之間的社會性交互影響 (GS VII 228)。就「理解的迂迴」而言，「生命的詮釋學」若想「理解生命」，便必須由「生命的客觀化」著手。

依照上述對「生命」的理解，「生命的客觀化」其實就是「精神在感官世界的實現」：包括了由稍縱即逝的「表現」（如：表情）到持續數百年始終具有支配地位的政治體制與法典。狄爾泰大力強調：每一個個別的生命表現，都在這種「客觀精神」的領域裡代表了某種「共通的東西」（ein Gemeinsames），「每一個字、每一個句子、每一個姿態或禮節、每一件藝術作品乃至每一個歷史作為之所以是可以理解的，乃是因為某種『共通的東西』將『在這些生命表現中表現出來的東西』和『理解者』連結了起來；個別的人總是在一個『共通性的領域』中體驗、思考、行動，也只有這樣一個領域中他才能理解」（GS VII 146 f.）。這種透過無所不在的「客觀精神」的媒介而產生的理解，狄爾泰稱之為「基本的理解」。並且，透過這種「客觀精神的世界」的觀念，我們也可以明白，「歷史的世界」中的一切，都是具有「歷史性」的：我們就生活在歷史中！歷史並不是某種和生命相分離的東西，也不是和現在不相干的東西。

狄爾泰的「生命的詮釋學」，是一個相當複雜的思想，其中固然有許多重大的問題有待進一步的釐清與探討，但也包含有許多極有價值的洞見。尤其狄爾泰晚年的思想，更讓人覺得像是一座寶藏，亟待挖掘。然而，對一個探討「精神科學之哲學基礎」長達將近五十年的思想家而言，晚年的著作顯得晦澀難懂似乎是難免的：因為一個人似乎很難如此「耐煩」的一再「從頭開始」。由於狄爾泰一生的思想處理了範圍極為廣泛的複雜問題，留下了太多的「線索」與太多的「草稿」和殘篇，使得他的「真正思想」成了謎，連他的入室弟子都稱他為「謎樣的老人」、「神秘的老人」。但這些年來，隨著《全集》的陸續出版、英譯，以及《狄爾泰年鑑》的刊行，相信我們將會對狄爾泰的思想有更多的認識，甚至比他對自己的理解理解得更好。

參考書目：

張旺山：《狄爾泰》，臺北：東大圖書公司，1986年。

Bollnow, Otto Friedrich: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 4.

- Aufl., Schaffhausen, 1980; 1. Aufl., Leipzig, 1936.
- Bulhof, Ilse N.: *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, The Hague, 1980.
- Ermarth, Michael: *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago, 1978.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen, 1984; 1. Aufl., Halle, 1927.
- Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, Bd. VI: *Philosophenbriefe*, hg. v. Karl Schuhmann, Dordrecht, 1994.
- Hodges, H. A.: *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, London, 1949.
- Johach, Helmut: *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim am Glan, 1974.
- Makkreel, Rudolf A.: *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton, 1992.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1982.