

# 基于体验的理解

## 从社会学方法论视角重探狄尔泰的“理解”概念

社会  
2023 · 6  
CJS  
第 43 卷

马志谦

**摘 要:**本文从社会学方法论的角度出发,考察了狄尔泰的“理解”概念对于主体间问题的处理。在狄尔泰看来,日常生活中一切可见的事物都承载并传达着某种精神性的意义,他称为“客观精神”。无论是自我还是他人,本身都不是孤立与封闭的,而是由“外部世界”这些具有共同性的精神性内容参与构成的关联体。基于此,狄尔泰认为,他人理解不仅仅是对他人动机的揣测,还是对客观精神系统的构建。它与自身理解有密切的联系:二者同样是基于“体验—表达—理解”的关联体,并借由生命表现而实现的对于体验的理解过程。在此基础上,本文尝试进一步与韦伯的理解概念进行比较,以阐明狄尔泰的路径所蕴含的可能性。

**关键词:**体验 理解 生命关联体 精神科学 社会学方法论

### Understanding Based on Lived Experience: Dilthey's Concept of *Verstehen* Revisited from the Perspective of Sociological Methodology

MA Zhiqian

**Abstract:** This paper investigates how Dilthey's concept of *Verstehen* deals with the problems of inter-subjectivity from the perspective of sociological methodology. For Dilthey, everything in our daily life carries and conveys a certain spiritual

---

\* 作者: 马志谦 北京大学科学技术与医学史系 (Author: MA Zhiqian, Department of History of Science, Technology and Medicine, Peking University) E-mail: zhiqianma2009@foxmail.com

\*\* 本文得到国家社科基金青年项目 (项目编号: 23CSH096) 资助。[This paper was sponsored by the Youth Project of the National Social Sciences Fund of China (23CSH096).]

感谢渠敬东、孙飞宇两位老师及多位师友在本文写作过程中的指点和帮助,也感谢《社会》编辑部匿名审稿人提供的宝贵意见。文责自负。

meaning-what he called *objective spirit*. Neither self nor others are isolated or enclosed in themselves, but are nexus formed in participation in these common spiritual contents in the *external world*. Therefore, Dilthey argued that understanding others is not just by speculating others' motives, but also constructing an objective spiritual system. It is closely related to the understanding of oneself as the two are based on the *lived experience-expression-understanding* nexus, meaning understanding the lived experience through its expression in the world. On this basis, this paper further discusses the difference between Dilthey and Weber. In the face of the conflict between life and science, Weber followed the path of Rickert's *Kulturwissenschaften*, keeping a distance from the reality of life in order to maintain the objective validity of science. Thus, Weber's concept of *Verstehen* adopts an ideal-type approach with rational rules as the core. Dilthey also believed that the grasp of life experience was fraught with difficulties, however, it does not mean there should be an absolute distinction between scientific concepts and reality of life. For him, *Geisteswissenschaften* need to be rebuilt based on life. Dilthey attempted to apply the concept of *lived experience* with originality and completeness to break down the binary opposition between self and others, internal and external, and to restore the connection between the understanding of oneself and others, of individuals and greater spiritual nexus.

**Keywords:** lived experience, *Verstehen*, life-nexus, human sciences, sociological methodology

---

众所周知,“理解”(Verstehen)是社会学的核心概念,与韦伯有密切的联系。不过,正如帕森斯(2003:540)所说,事实上,理解“这个有点费解的概念大概较之他人要更多地归功于狄尔泰”,这一点并不那么广为人知。在西方学术史中,作为韦伯的父辈人,狄尔泰(Wilhelm Dilthey)曾在理解概念发展为一种学科方法的过程中起到至关重要的作用。狄尔泰将各种人文社会科学统称为精神科学,认为它们构成了与自然科学不同的另一种科学研究类型,而理解是精神科学方法的核心。韦伯的理解社会学同样是以此为基础的(Rickman, 1979; Herva, 1988; Brown, 1990; Schwartz, 2017)。

但是,社会学界对狄尔泰的理解概念很少有深入探讨。就研究传统而言,国内学界对狄尔泰的关注更多出现在哲学界。自20世纪90年代

以来,先后有研究者专门从事狄尔泰研究,力图描绘他的思想全景(李超杰,1994;谢地坤,2003;田方林,2009;高桦,2018)。此外,还有许多研究旨在梳理狄尔泰与其前后重要思想家,尤其是与诠释学脉络的思想关联(潘德荣,2002;张庆熊,2007;张世英,2007;倪梁康,2013;何卫平,2016;洪汉鼎,2020)。不过,狄尔泰的思想来源高度复杂,除了哲学,还同时涉及历史学、社会学、宗教学、文学等多个领域,用曼海姆的话说,狄尔泰“汇集了几乎当时所有的思潮”(转引自张旺山,1986:51)。因此,近年来,对狄尔泰的研究也逐渐扩展到其他领域,如历史学界对狄尔泰历史哲学的研究(张一兵,2011;谢寅曦,2013)、文学界对狄尔泰“体验”(Erlebnis/ Lived experience)概念及相关理论的探讨(黄雨伦,2022;金惠敏,2022)。

在社会学界,针对狄尔泰与韦伯关系的研究也成为一项重要议题。最早在20世纪80年代末,有研究者曾概要梳理从狄尔泰到韦伯的基本思想(李小方,1998)。此后,相关研究基本停滞,直到2010年后,才有研究者重新从不同角度对狄尔泰、韦伯及相关学者的方法论进行总结和比较(张小龙,2015;宋烨,2018;陈德中,2020;王赞,2021)。英文学界的相关研究早期也着力于概述狄尔泰和韦伯的思想(Bergstaesser, 1947)。此后,有研究将韦伯和狄尔泰的思想差异纳入精神科学与文化科学路径的比较(Makkreel, 1969),并将相关讨论重新置于当时的德国历史语境(Herva, 1988)。近年来,学界又开始重新审视狄尔泰的可能性贡献(Brown, 1990; Harrington, 2001; Feest, 2010)。不过,大多数研究仍侧重于从整体上进行比较,对狄尔泰理解概念本身的探讨还有待进一步深入。本文不准备对狄尔泰的整体思想做出面面俱到的讨论,而主要关注狄尔泰对理解概念的相关探讨,<sup>1</sup>并兼述他与韦伯的关系。本文从社会学方法论的视角出发,着重探讨的核心问题是狄尔泰如何处理理解概念所包含的主体间困难。在此基础上,本文将进一步挖掘狄尔泰和韦伯所代表的两种路径,即精神科学和文化科学之间的路径差别。为

1. 在这里对本文材料选择做一说明。狄尔泰的思想在1900年前后发生了较大变化,早期的研究着眼于强调二者的差异,近些年来新的材料的出现使研究者更新了这一看法,认为前后思想仍然具有较大的内在连续性(Jensen, 1978:419-438; 张旺山, 1986:28-47; 穆尔, 2013:41-52)。本文以狄尔泰晚年思想为主,主要是《精神科学中历史世界的建构》(*The Formation of the Historical World in the Human Sciences*)及其晚年手稿,也包括狄尔泰的早年著作《精神科学引论》(*Introduction to the Human Sciences*)。

此,本文将首先简要讨论当时德国方法论之争的历史语境,以阐明不同思潮在何种相同的处境下采取不同的路径;随后从他人理解和自身理解两个层面,讨论狄尔泰关于理解概念的论述;最后论及韦伯及其身处其中的文化科学路径的基本特征和内在困难,并在此基础上阐明狄尔泰及其精神科学路径的贡献和意义。

## 一、理解概念之语境:精神科学与文化科学的路径

一般认为,韦伯的方法论学说与当时国民经济学的“方法论之争”(Methodenstreit)有极为密切的关系。这一论争始于门格尔(Carl Menger)1883年对国民经济学历史学派的攻击。门格尔反对他们通过研究个别经济现象的历史来贴近经济实在的理论综合的做法。他主张,应当发展具有严格形式性、理论性、理想类型式的命题说明甚至预测经济性行为。国民经济学历史学派的重要人物施莫勒(Gustav Schmoller)对此进行了激烈反驳,他认为每个时代、每个民族都是独特的,不能将某个时代的特征作为一般化的国民经济的本质。他还讽刺门格尔的做法是患了精神上的肺病。此后,双方及各自的拥护者又撰文相互攻击、辩驳。这场论争促进了韦伯关于方法论问题的思考,不过,他并没有完全偏向任何一方,而是对双方的观点都进行了一定程度的批判和吸收。一方面,韦伯同意门格尔的看法,认为以纯逻辑的方式来构建理论观点的做法是有意义的,另一方面,受历史学派的影响,韦伯也坚持这种理论的构建需要与实在本身进行严格区分(奥克斯,2011:12-20;张旺山,2013:26-35)。

德国国民经济学的的方法论之争并非偶然,而是19世纪下半叶德国乃至欧洲学术界充斥的方法论争论的一部分。方法论争论的产生与德国当时的社会形势有关。19世纪下半叶是第二次工业革命的爆发期,而德国正是工业革命的中心。在几十年的时间里,蓬勃发展的自然科学显示出强大的现实效果,德国从农业社会进入工业社会,社会生活的方方面面都发生了深刻变化,人们的思维方式也发生了转变。人们日益相信自然科学的普适性,尝试将研究自然的方法应用到对人和社会的研究。英法的实证主义思潮——其中最具代表性的是孔德(August Comte)的实证科学和密尔(John Stuart Mill)的道德科学——正是在这一背景下进入德国,并引发了激烈讨论。

但是,由于德意志自身独特的学术传统,在德国,实证主义思潮的

扩展遇到巨大阻力。为了应对实证主义的冲击,德国学者围绕自然科学方法能否应用于人的研究这一问题,提出了诸如历史科学、精神科学、文化科学等新的学说为人的研究独特性进行辩护。一方面,这与德国思想界注重内在精神的传统有紧密关系,另一方面,德国新兴的历史学派也对这一局面产生了重要影响。与实证主义相似,德国历史学派也反对形而上学的抽象思辨,强调历史是一门经验科学,主张将档案等原始材料作为最重要的论证基础。不过,历史学派所谓的经验仍然是在德国精神传统中生长出来的,他们始终把个体人物作为研究核心,强调不同时代分别有自身独特的时代精神,其结果是,在历史学派看似针对纯粹经验的研究中,始终蕴含着将个体与时代精神相结合的努力,这与实证主义的方法有非常大的差别。

正是在这一语境中,方法论争论从历史学领域开始蔓延到其他领域。19世纪50年代,密尔的好友巴克尔(Henry Thomas Buckle)凭借《英国文明史》(*History of Civilization in England*)进入德国史学界的视域,并引发了激烈争论。巴克尔反对德国历史学派对于历史个体与民族精神的强调,他主张,应当仿照自然科学,建立一种真正归纳的历史科学。历史学家德罗伊森(J. G. Droysen)对这一观点做出反驳,提出理解应作为一种学科方法。他认为,理解作为历史学的方法,与自然科学所使用的“说明”(erklären/ explain)方法有重要差别。后者尝试用此前的历史事件或者是当时的历史条件来说明一个事件发生的必然性,历史现象由此被认为带有某种必然性。然而,历史的重要特征是高度的自由性,并能不断自我提升,而这种自我提升的潜力很大程度上源于它背后的人类精神,因此,他主张历史研究需要采用理解的方法,即借助于历史现象回溯塑造它们的人类精神(德罗伊森,2006:4-33)。德罗伊森在这一问题上的基本立场被后来的研究者继承并修正。精神科学与文化科学的主张就是从不同方向对这一立场进行了深化。

狄尔泰本人虽然是哲学家,却一直对历史学心有戚戚焉。在柏林学习期间,他曾长期参加兰克的讨论班,对后者推崇备至。他也参加过德罗伊森的历史学课程,学习了对理解与说明方法的区分(张旺山,1986:130-136)。狄尔泰毫不讳言,他的工作就是要为历史学派提供一个哲学基础。由此,他的工作已经完全超出了历史学本身,进入了更为广泛的关于人的研究之方法论的讨论。狄尔泰最早是通过区分两种经验事

实——外在经验与内在经验——来完成这项工作。他认为,人的感官所能够感知的外在经验事实与人的意识产生的内在经验有根本差异,前者不能用来解释后者。例如,某一频率的光线何以会呈现为某种颜色是一种外部的物理事实,它在视网膜上的呈现会牵动大脑的哪一区域,产生怎样的反应过程,这些仍然是一种外部经验,而这些外部经验无法解释人何以将某种色彩体验为蓝色以及蓝色的感觉特性,后者需要诉诸于人的内在精神(狄尔泰,2014:19-24)。由此,狄尔泰提出“精神科学”(德语:Geisteswissenschaften,英语:Human Sciences)的讲法,它关心人的内在经验,因而与剖析外部事实的自然科学在研究内容上有实质差别。

狄尔泰的主张却被文德尔班和李凯尔特强烈反对。虽然文德尔班和李凯尔特同样主张人的研究与自然科学的研究存在差别,不过,这种差别并非双方在研究内容上存在绝对不同,而更多的是双方在研究方法上的差异。自然科学和文化科学共享着一个整体性的现实,在这个意义上,李凯尔特说,“只能有一门经验科学,因为只有一个经验现实”,不过,这里所说的“经验现实”不能以流俗之见来理解。所谓现实,乃是完全异质的连续性流动。它每一个哪怕是最小的部分,也不可能被人的描述所穷尽,完全的再现式的认识是不可能的,因此,虽然李凯尔特同样从研究对象的角度区分了文化与自然,但二者并不是截然不同的东西:文化和自然都包含不可完全再现的经验现实,人们只能以不同的方式对经验之流进行某种改造,使它们成为可以被认识的对象,只是由于不同的学科特性,它们要求有不同的改造方式,需要人赋予它们不同的价值。基于这一观点,李凯尔特(2020:29-100)建立了一套系统的“文化科学”(德语:Kulturwissenschaften,英语:Culture Sciences)的理论学说。

学界对精神科学与文化科学这两种路径存在极为激烈的争论(Makkereel, 1969; Brown, 1990; Harrington, 2001),二者各有拥护者。比如,当时国民经济学方法论之争的代表性人物施莫勒便对狄尔泰的《精神科学引论》赞叹有加(奥克斯,2011:12-20;张旺山,2013:26-35),韦伯与李凯尔特相熟,观点也颇为接近。在写作《罗雪尔与克尼斯》(*Roscher and Knies*)的第一篇文章时,韦伯大量参考了李凯尔特在前一年出版的《自然科学概念建构的界限》(*The Limits of Concept Formation in Natural Science*),他甚至在该文脚注中称,“本文的目的之一,就是要测试一下这位作者(引者注:指李凯尔特)的思想,对于我们这门学科的方法之



适用性”(韦伯,2013:10;张旺山,2013:26)。因此,虽然韦伯非常熟悉狄尔泰的《精神科学引论》,但对狄尔泰理解概念的吸收深深受到李凯尔特文化科学路径的影响,结果是,他继承了狄尔泰将理解作为科学方法核心的主张,在整体上则分享了李凯尔特对狄尔泰的批评态度——当然,这与当时狄尔泰已出版文本的不成体系也有一定关系(Brown,1990),这最终影响了韦伯自身的理解概念所采取的特殊路径以及社会学的方法。接下来,本文将首先梳理狄尔泰的理解概念及其相关的体验与再体验(德语:nacherleben,英语:re-experience)概念的原初意涵,在此基础上,本文将进一步讨论狄尔泰的理解概念对社会学方法论的可能贡献。

## 二、理解之共同性:他人理解的两种形式

### (一)初级形式的理解:基于客观精神的世界

韦伯对理解的讨论是最让人熟悉的,但从狄尔泰的角度看,韦伯所讨论的理解仅仅是他人理解。本文将从他人理解视角切入,以便澄清理解概念原初的完整涵义。在《社会学的基本概念》(*Basic Sociological Categories*)中,韦伯曾把对他人的理解区分为两类:直接观察的理解(the direct observational understanding)和说明性的理解(explanatory understanding)。前者意味直接的把握,比如理解某人愤怒的表情或某一伐木的动作,后者则更进一步,试图解释行动的动机,即一种可理解的意义脉络(韦伯,2005:9)。但是,正如舒茨(2012:35)所质疑的那样,韦伯做出的区分是不充分的,因为,即便是对最简单的动作的理解,也必然是建立在某种客观的意义脉络之上的。

很显然地,在把这些行动称为“伐木”、“关门”与“瞄准”的同时,它们就已经被理解与诠释了……假如有一个被观察者,使用斧头的目的不在于砍木头,而只是为了别的,但却在外部表现出同样或者相似的动作……假如某个人的手之所以握着门把不是为了关门,却只是为了修理它……(假如)猎人根本不是在瞄准,而只是用附在枪支上的瞄准望远镜观看动物呢?

换言之,如果不考虑某个动作的“上下文”,任何单个动作都无法被理解。只不过,行动者和观察者对这种意义脉络过于熟悉,所以它便仿佛不存在,因此,舒茨认为,韦伯对当下理解与动机理解(说明性的理

解)的区别并没有内在理据,最多只具有一种清晰程度上的差别。

有趣的是,在晚年的手稿中,狄尔泰也曾对理解做过一个极为相似的区分:理解的初级形式(the elementary forms of understanding)和高级形式(the higher forms of understanding)。<sup>2</sup>在狄尔泰这里,理解的初级形式是指对单个生命表现的理解,比如,对一个字母、一个面部表情或一个动作的理解。初级形式的理解不会进一步追溯到产生这一生命表现的个体,而只是以一种约定俗成的方式直接理解这一表现的含义。理解的高级形式则试图从某个生命表现进入对完整个体的构建。

不过,与舒茨一样,狄尔泰也看到,尽管理解的初级形式朝向单个的生命表现,却不是孤立进行的。狄尔泰称,对某一事物的理解就是为这一事物进行定位(locating),使其进入一个共同的语境。每一事物都有自身所归属的系统,这一系统由诸事物之间的彼此联系构成,具有清晰的内在秩序。法律体系、语言系统,以及手工业者所建立的工作制度,都是这一内在秩序的例证。

以民法为例,法律条款中存在各种律令,旨在最大限度地完善人们与司法程序、法庭以及其他执行机构相关的人类行为……同一语言社群内部关于单词的含义、变格形式和语法结构具有某种共同性,如此一个句子才是可理解的……在许多国家,手工业者都发展出了特定的工作程序和特殊工具以实现特定的目的,比如,当工匠使用锤子或锯子时,我们才清楚他的目的。(Dilthey, 2002: 230)

在这里,秩序是具有公共性的,它既不属于理解者,也不属于被理解者,而是一个更大的经由无数人类生命的创造所构成的体系化的系统。理解便是通过使事物归属于它原本所在的公共系统而实现的。

换言之,初级形式的理解之所以呈现一种直接性,是因为理解者对

---

2. 在时间上,狄尔泰对两种理解的区分比韦伯更早。狄尔泰是在1910年的手稿中做出这一区分的,但这一手稿一直到1927年才出版,此时韦伯早已作古。没有证据表明,韦伯曾在生前读到过狄尔泰的这份手稿。但是,两位思想家就同一问题所做出的高度相似的区分,恐怕也不纯粹是出于偶然。狄尔泰(2010: 192)曾说,他就理解的这两种形式的区分“证明了关于实用的解释与历史的解释这一传统区分的合理性”。也就是说,狄尔泰对理解的区分,实则是基于历史学对实用的解释与历史的解释之间的区分,而韦伯也曾自认是“历史学派的门徒”(张旺山, 2013: 28),因此,一个合理的推测是,历史学中的这一区分可能才是对理解形式的这两种相似区分的来源。



事物所属的公共系统已经高度熟悉，而这种熟悉又来源于理解者在这一秩序系统中的生活经历和成长过程，或者说，这一系统乃是内含于理解者所生活的世界。对狄尔泰而言，世界不是独立于人而存在的各种实体的物的总和，而是我们的生命体验的关系的总和。正如狄尔泰（2010：115）所说，世界概念是“包含在一切被体验、被直观的事物之中的一切关系的总和”，它“把一切可体验物、可直观物联结为一个系统，并且以此包容世界中所有事实给定物的所有关系”。

因此，世界固然由物构成，却是高度精神性的。世界中的物，首先不是作为纯粹自然的物显现给我们，而是以它所携带的精神性的内容引起我们的注意。针对一个表情，我们首先注意到的并不是它所牵涉的面部肌肉运动和变形，而是它所表达的喜悦或悲伤。狄尔泰借用黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）的术语，将我们所生活的世界称为“客观精神”（Objective Spirit）的世界。在这里，一切事物都承载着某种“无法感知，而只能体验”的精神性的内容（狄尔泰，2010：75）。这些精神性的内容在漫长的人类历史过程中经由无数人的创造而形成，并寄身于客观的事物。当个体在这个客观精神的世界中生活与成长时，他便逐渐习得了这些共同性的内容，使其成为自身的一部分。

正是在这个意义上，狄尔泰（Dilthey，2002：229-230）说：

从儿时起，自我就被这个客观精神的世界所滋养……精神客观化自身的任何事物，都包含了某个对我和你来说是共同的东西。每个栽植着树木的广场，每个安置着椅子的房间，从儿时起便对我们是可理解的。因为人们共同的设定目的、生产秩序、定义价值的倾向总会为每个广场和房间中的每个物体分配一个位置。孩子在与家庭的其他成员所共享的秩序和氛围中长大，并在这个语境中接受了母亲管理事情的方式。在学会说话之前，孩子便已经完全沉浸在这种具有共同性的中介中了。孩子学会理解姿势和表情、动作和叫喊、单词和语句，只是因为他总是遇到它们，总是在与同样的意味和表达的关系中与它们相遇。如此，个体在客观精神的世界中便逐渐为自己定向。

简而言之，理解的初级形式不指向他人的内在心理活动，而指向一种与自我和他人都密切相关却又高度客观并有复杂的内在结构和规则

的精神系统。这一精神系统内含于我们生活的客观精神世界,并在具体的生活中为理解者和被理解者所预先习得。正是以这一精神性的世界为中介,人们才有可能去理解他人:“这个世界同时也是一个中介,我们通过它才理解了他人及其生命展现”(狄尔泰,2010:115)。

## (二)高级形式的理解:构造一种共同性的精神系统

但是,单个生命表现与其精神性内容的联系常常是有疑问的,这既是因为生命表现本身就是模糊和有歧义的,也是因为人们常常刻意有所欺瞒。当生命表现与其精神性的内容的联系出现了不确定性时,理解的初级形式就转化为理解的高级形式。狄尔泰将高级形式的理解视为初级形式理解的组合,也就是说,由于单个生命表现经常具有不确定性,理解者常常需要在不同的生命表现之间建立联系,从而构筑起一个关联体以实现理解。例如,微笑可能是假笑,但理解者可以将他人的身体姿态、动作、话语等联系起来理解微笑的真正涵义。

具体而言,在狄尔泰看来,理解者可以沿着两个方向构建关联体。首先是从被生产物(what has been produced)朝向生产者/生产力(productivity)。理解者朝向产生某一生命表现的个体,并试图围绕这一个体构建完整的生命关联体。对动机的理解可以归入这一类别。但是,正如狄尔泰(2010:234)所说,“个体对于自己的动机只有非常模糊的认识,而他人对于我们的动机更是无从把握”,这种带有心理性质的关联体的构建,始终只能达到非常有限的确定程度。

其次,在狄尔泰那里,关联体的构建还有另一个可能的方向,即在被生产的多种生命表现之间构建一个完整的关联体,而无需诉诸生产过程和生产者本身。这一过程被狄尔泰称为表达(expression)与表达出来的内容(what is expressed)之间的关系。这一点鲜明地体现在对作品的理解中。以莎士比亚的《哈姆雷特》(*Hamlet*)为例,在观看演出时,无论是对于普通观众还是对于拥有丰富经验的剧评家,演出本身所包含的故事情节、人物命运都是第一位的。他们被舞台上的事件所吸引,沉浸在故事的世界中,而根本不会想起作者本人。他们的理解活动始终朝向人物、情节和决定转折的关键时刻,而支配着这种理解活动的,是舞台上的表达与它试图传递的那个精神世界之间的关系。简言之,观众所致力于理解的,是哈姆雷特的故事本身所蕴含的完整关联,即所谓的哈姆雷特的世界。只有当人们从哈姆雷特的世界中抽身出来,注意到他们

曾经沉浸其中并以为是某种现实的东西原来是作者头脑中有计划的艺术创作时,作品(生产物)与作者(生产者)之间的关系才开始支配人们的理解活动(Dilthey, 2002: 232-233)。

两种高级理解之间的区分时常会被忽视。人们经常认为,理解作品的关键就是理解作者的内心世界,这其实是一种错觉。作品所蕴含的世界固然是作者所创造的,但又在一定程度上独立于作者,甚至反过来要求作者服从它内在的逻辑与架构,否则,作品将无法引起读者的共鸣,甚至在根本上缺少合理性。也就是说,作者只能决定作品的第一步,从第二步开始,作者就要反过来受到作品的制约。因此,纵然不具备对莎士比亚的了解,一般读者也能够相当程度上理解哈姆雷特的故事,甚至这种理解可以达到极为细致和缜密的地步,而形成一个独立的精神性世界,而且,还可以讨论这一构建的世界是否是合理的。简言之,第二种高级形式理解的前提不是理解某一个体在完成某一表达时的内在动机,而是承认表达出来的内容自身的独立性与客观性。正如狄尔泰(Dilthey, 2002: 107)所说,“关键是,表达出来的内容不是诗人的内心过程,而是一个为这些过程所创造,同时又可以与其相分离的系统”。

普通人在生活中如此,精神科学的研究者在研究中更是如此。例如,法律体系以法典为中心,界定了每个个体的责任,设置了法官、原告、被告,也包括执行部门等职能机构。这些组成部分具有明确的结构关系,共同构成了一个合目的性的系统,以便实现人们对秩序的追求。在这里,法律这一合目的性的系统不是由某个人设计的,而是对某一时代的无数人共同形成的公意的表达,因而是一个具有内在结构和客观规则的精神系统。在法律研究中,对法律条款以及相关事实和事件的理解,始终要立足于对这一系统的理解之上,而不是去揣测立法者的动机和心理过程。

同样,在对音乐的研究中,音乐家固然重要,但“最重要的是音乐世界”。狄尔泰指出,音乐世界蕴藏着丰富的表达方式和美的可能性,它们从音乐的历史中积淀而来,并滋养了后世音乐家美的品位,培育了他们运用旋律表达情感的能力。音乐世界为音乐家而在,“音乐家从童年起便知道欣赏它……他们所遭遇的一切都被转化进这个音乐世界,并从心灵深处生出表达。对音乐家来说,命运、苦难和幸福首先是以旋律的形式存在的”,简而言之,“音乐家是生活在音乐的世界中,而不是他的

情感中”(Dilthey, 2002: 242-243)。在音乐世界中,旋律就是音乐家的触角,他们始终用旋律的目光看待周围的一切,把生活的苦难和幸福转化为他们所熟悉的音乐的旋律。而对旋律的使用便来自音乐世界,它由历史上无数的音乐家共同创造,而且,一旦被创造出来,就成为某种公共的东西,形成一个有内在秩序的客观系统,反过来影响和塑造生活于其中的人。因此,音乐研究的重点不是音乐作品背后的精神或心理过程,而是作为表达的旋律和音调关系的变化,后者乃是某种客观的东西。文学研究也有类似的特点:“文学史或诗学首先处理的,根本不是诗人或读者的心理过程。在此,一个精神系统由于进入感性世界而实在化了,我们能够从世界出发而通过回溯的方式理解它”(Dilthey, 2002: 107)。

因此,与初级形式的理解相似,高级形式的理解同样不总是要求人们去揣测他人的动机或内心过程,它表达的内容所具有的内在精神系统可以在相当程度上独立于表达者,而成为一个共同性(commonality)的领域。对表达出来的东西的理解指向具有客观性的精神系统,而不是纯粹主观的个体动机。事实上,对具有共同性的客观精神系统的理解,而不是对作者本身内在动机的构建,才是精神科学的研究重心。正是在这个意义上,狄尔泰在晚年极力强调,精神科学所谓的精神,不能理解为生命的心理过程,因为它在根本上是一种跨越个体的具有共同性的精神。

### 三、体验与再体验:自身理解与他人理解的关联

#### (一)体验的时间性:自身理解的迂回

如上文所说,韦伯的理解是针对他人动机的理解,狄尔泰对此持反对态度,并在对动机的理解之外,指出另一种可能的更具客观性的理解方式。此外,与韦伯的理解概念相比,狄尔泰的讨论不仅涉及对他人的理解,还大量关涉对自身的理解。对狄尔泰来说,他人理解与自身理解之间有颇为紧密的关联。本部分将着重讨论这一点。

在理解他人时,人们总是有意无意地将他人对自身的理解当作衡量我们的理解是否准确的标准,但自身理解并不总是能够顺利进行。正如韦伯(2005: 28)所说,在大部分情况下,我们的行动都被本能的冲动或习惯所制约,在模糊的半意识甚至根本无意识的情况下进行,而没有进入明晰的意识层面。一旦我们想要进一步深入,就会发现原来自己并

不真正理解自身,生命呈现为一个难解的谜题。之所以如此,是因为人的体验具有时间性。人们对自身的理解无法与体验同时展开,而是总要在其后进行。所谓时间,在流俗的看法中,是一种先于体验的框架和一条空洞的不断延伸着的线段。但是,这只是一种抽象的结果。我们对时间的直接体验是“现在”的无休止的前移。每时每刻,充满了实在的现在都处在变化之中:刚刚还在显现的实在没入过去,新的实在又出现在现在之中。“现在”并不仅仅是当下的这一时刻,而是在时间之流中形成的前后相连的具有丰富实在的瞬间所构成的统一体。作为生命最小单位的“体验”便是这样一种时间的统一体。<sup>3</sup>

现在的这种不断流逝的性质,使得作为时间统一体的体验难以被知性穿透。当体验在进行时,一切都处在流动中,在未被把握之时就已悄然过去。当人们试图抓住体验,甚至只是试图关注体验时,它流动的本质就会被破坏。正如狄尔泰(Dilthey, 2002: 216)所说,“关注破坏了体验……无论我们怎样留意河流,受到关注的生命/生活瞬间都是一个被记住的瞬间,而不再是河流本身。专注牢牢地抓住了瞬间,使本质上流动不羁者固定下来”。被人的注意力所抓取并固定下来的,只是某个空洞的片段,它不同于正在进行的活生生的体验。例如,我在愤怒之中,与我反思的我的愤怒,是完全不同的东西,后者只是前者留下的空洞图像,丧失了流动的活力。因此,狄尔泰(Dilthey, 2002: 246)说,“我们体验自身,却不理解自身”。流动性的本质使得生命/生活永远是一个谜,即便对正在生活着的这个人自身来说,它也永远带着一层神秘的无法摘除的面纱:“赛斯的年轻人所揭示的只是形式,而不是生命/生活”(Dilthey, 2002: 216)。

李凯尔特、韦伯、齐美尔等也曾指出同样的问题:尽管一切科学都来源于生命/生活的现实,但生命/生活的现实本身充满了流动性,这使它难以完全被认识所捕捉和反映。面对这一境况,李凯尔特以及受文化科学路径影响的学者彻底否定了通过科学通达生命/生活的可能性。狄尔泰及其精神科学路径则不同,他并没有彻底否定科学与生命/生活现实的联系,而是认为,要捕捉知性无法穿透的体验,就需要经由一条迂

3. 有时,生命/生活的某些部分不是仅仅出现在某一瞬间,而是由于具有共同的意义而延伸到另一些时刻,从而关联成为具有统一性的整体。这一整体也常被称为“体验”,其核心仍是一种包含时间序列的统一体(狄尔泰, 2010: 180)。

回的道路,即借助于人们生活于其中的具有共同性的世界。

在知性的把握中,上一刻还激荡心灵的生命体验,下一刻便只是思维的表象。鲜活的体验消失了,被抓住的只是空洞形式。但是,狄尔泰注意到,在这一方面,通常被视为处在我们之外的客观精神的世界,反而能够最大限度地保存体验的鲜活性。人们每时每刻都在客观精神的世界中留下自己的踪迹,即自己生命的表现,例如,为了应对生活,人们制订了详细的计划,然后一步步实现,或者与他人交往、写信,谈起自身的痛苦与欢乐,反对或赞同他人,这就是人在世界中的生活。人们的生活并不总是以认识自身为目的,但是,恰恰是这一过程最大程度地保存了鲜活的体验,从而为理解自身提供了条件。例如,某个事件造成的震撼,可能在一月、一周甚至一天之内便被随后袭来的无数体验冲淡,最后只是在回忆中留下一些空洞的意象。即便是数年以后,当我们偶然读到当时所写的文字和看到留下的物品时,还是能再次感受到强烈的震撼。正是这一类感受为我们再体验和理解自身提供了契机。

生命表现唤起的感受与知觉捕捉的内容不尽相同。如前文所说,知觉捕捉到的只是鲜活体验的空洞形式和僵化的“图像”(image),而生命表现唤起的是保存着感觉记忆的生动“印象”(impression),例如,知觉图像可能只包含清幽山谷、汨汨流水,而印象还容纳了我们身在其中时的宁静感受。此时,我与鲜活的印象是统一的,“没有脱离印象的我,也没有使印象成其为印象的某物”(Dilthey, 2002: 249)。狄尔泰用“(生命)体验、表现和理解之间的关联”指涉上述过程,即鲜活的体验刻画出自己的痕迹或者说生命表现,它们保存在客观的精神世界中,并能够唤起人们过往的再体验。这为理解活动提供了一条通路:无法为知性把握的流动的生命经验,有可能借助于生命表现重新唤起人们的鲜活感受,从而在保留其生动性的同时向理解者显现。因此,狄尔泰(2010: 210)说,“在对于我们自己的体验的回视中,我们无法体认心理过程的向前运动,因为每一个关注行动都会攫住它所关注之物,都会使它不再绵延。但是体验、表现和理解之间的关系使我们有可能解决这一问题。我们抓住一种心理活动的表现,我们再体验这种活动”。

简言之,与他人理解类似,自身理解并不是直接朝向内心,而是经历了一条迂回的道路。就像需要通过镜子的反射来观看自身一样,对于流动的生命,人们往往也只有透过它在客观精神世界中的表达来回溯



和理解。正如狄尔泰(2010:79)所说,“只有他的行动、他的业经固定的生命表达式、他对别人的影响等,才能使他知道自己之为何物”。在这一过程中,再体验具有关键性的作用。

## (二)再体验:精神关联的构建

如上文所说,人的生命活动在客观精神的世界中留下生命表现,这些生命表现又能够唤起人们对过往的“再体验”。不过,无论是在自身理解中还是在他人理解中,再体验所得到的永远不能与原始的体验完全相同,这是探讨“理解”方法的思想家常常需要处理的一个难题。齐美尔也曾藉由理解历史人物的困难揭示这一难题:面对上述问题,常有学者对历史人物的心理过程进行创造,然后直接将这种创造等同为历史人物的真实感受,但这种“直接等同”的做法是行不通的(西美尔,2006:78)。实际上,这样的问题不只存在于他人理解的过程中,也存在于自身理解的过程中。人们时常回忆和尝试理解过去的自己,在这种尝试中,人们会按照当下的处境对过去的自己进行建构,却以为建构出来的就等同于真实的过去。

既然包含了建构过程的再体验同原始体验不完全等同,那么,凭借再体验达成理解的过程是如何可能的?为了回答这一问题,承认建构出来的经验与原始经验之间存在差别是必要的。齐美尔、舒茨、狄尔泰等都曾论述过这一点。齐美尔说,研究者在对历史人物的心理过程进行创造并将其投射到历史人物身上时,这些心理过程就已经发生了改变,它获得了一种新的形式,既不完全与历史人物自身的经验相同,也不完全与研究者的个人经验相同(西美尔,2006:79-90)。舒茨(2012:317-318)后来用更为简洁的概念进行了概括:在这个过程中,针对行动者自身的主观意义脉络,观察者建构了一套客观的意义脉络。狄尔泰强调创造与“再创造”(re-creation)、体验与再体验之间的区分同样说明了这一点。

再创造或再体验中的“再”,是相对于创造者或体验者的第二次创造或体验来说的。第二次创造或体验的困难在于,对于再体验者而言,体验者所熟悉的精神世界及其内在关联已经部分甚至完全变得陌生了,自身理解要面对这一陌生感。我们童年经历中的一部分早已沉没在无意识中了,即便是那些仍能浮现在意识中的事件,也很难为当下的我们所理解。他人理解同样如此,例如,一部作品中的每个字句我们都已经认识,但并不意味着能够直接理解作品所要表达的思想。又如,米尔

斯曾在他的文章中举过这样一个例子：如果一个现代人看到一个男人向一个贫穷却很美丽的女人赠送食物，会很自然地倾向于用性的动机来解释这件事，而当一位中世纪的僧侣说，他这么做“是为了上帝的荣耀，为了心灵永恒的救赎”，我们就会对这一说法产生近乎本能的怀疑，因为，在现代社会中，性被认为是广泛存在而具有影响力的动机。相反，由于人们越来越难以体验到真正的信仰状态，宗教动机的解释力在逐渐衰退（Mills, 1967: 447-448）。

因此，将再体验充实起来，重新获得体验的鲜活性的关键，就在于恢复体验者涉身其中的精神世界及其内在关联。这项“恢复工作”的契机又蕴藏在体验者留下的生命表现中，例如，现代人难以将男子向女子赠送食物的行为同信仰联系起来，但是，诉诸信仰的解释仍然作为一种客观的可能性蕴藏在那些真正教徒留下的文字中。通过对这些文字的理解，人们有可能再度唤回这种可能性。读者或许无法直接透过作品的字句理解所表达的思想，但理解作品思想的可能性就蕴藏在这些字句之中。为了实现这一可能性，读者需要调动自己的生活经验，反复斟酌每个词句，力图进入它们所表达的精神世界。同样，童年的玩具、日记等也会为我们理解过往的自己提供契机和依据。

在藉由生命表现进入精神世界及其内在关联的过程中，发生了狄尔泰所称的“转移”（transfer）或“换位”（transposition）过程，但这并不意味着让再体验者真正移位到体验者的内心或体验者生活于其中的世界。莎士比亚的世界已经成为过往，我们无法重新回到那里，这不只是因为无法成为他人，也是因为生命本身所蕴含的时间流逝的本质——即便是我们自己的童年世界，也永远无法重新回去。理解者所能做的，只有借助于已经流逝的生命留下的各种表现与痕迹，转移到由它们所构筑的蕴藏着丰富可能性的世界中。这个世界并不属于他人，也不属于我们自身，但它凭借诸种生命表现而蕴藏了达成客观理解的可能。

正是基于这一点，狄尔泰反对人们笼统地将理解中的再体验等同于对体验者的移情（empathy）或同情（sympathy）。狄尔泰同意理解需要情感的联结，但他坚持认为，再体验不同于对他人情感的复制，以及由此而产生的对他人的情感。海顿（Franz Joseph Haydn）的快板能带给人喜悦，但这种喜悦并不需要在听者身上复制海顿所体验到的情感，听众也不会因为自己的喜悦而为海顿感到欢喜。因此，经由再体验的过程去

理解体验者,并不意味着复制体验者原初的生活世界,而是意味着呈现种种生命表现所构成的精神世界。正是这些生命表现为理解过程提供了可能性和客观性,使其成为可共享、可验证的过程。在这个意义上,狄尔泰(2010:196)说,同样地,“一首抒情诗通过它的诗行使我们可能再体验到一个体验关联体。这里所指的不是那个刺激着诗人的、实在的关联体,而是诗人在此基础上通过理想人物之口道出的那个体验关联体”。人们再体验到的,不是属于某个主体的东西,而是通过某些带有客观性的表达而构建的精神性世界。

最终,这样一种再体验所完成的,不是深入体验者的内心,也不只是理解体验者,还是借由诸多体验的表现呈现出体验者的生命样态,进而实现对自身生命可能性的扩展。在现实生活中,理解者在一个由客观精神所构成的世界使自身的可能性不断地成长和累积,但是,单个个体的生命所能经历的范围始终是有限的。在再体验中,理解者借助于为各种生命表现——如文字、音乐、图像等客观存在——所映射的原初体验,体验到另一种生活样态,从而突破自身的界限,扩展自身生命的可能。在这里,完全进入他人的生命并不是最重要的,他人本身也只是一个载体,帮助理解者自身进入更为广阔的精神关联。反过来,随着理解者自身的可能性愈加丰富,理解者对他人及其自身的理解也越“准确”,也越有能力去理解各种各样的人。正如狄尔泰(Dilthey, 2002:246)所说,“一个人的天赋越高,他所具有的可能性就越多,……生命的时间越长,记忆中的可能性便累积越多。因此,我们常常谈论长者和理解的天才那无所不包的理解力”,因此,对他人的理解,总是在根本上联系着自身。

#### 四、生命与科学:狄尔泰的理解概念对社会学方法论的意义

##### (一)对他人动机的建构与韦伯的方法论理性主义

前文阐述了狄尔泰对理解概念的论述及其对主体间问题的回答,那么,这个回答对社会学方法论具有怎样的意义?本部分将着力探讨这一点。首先,可以明确的是,狄尔泰在德国方法论传统中具有特别的地位。他旗帜鲜明地反对将实证主义方法泛化为对人类社会的研究,并坚持对人的研究应当具有相对于自然科学方法的独特性。在狄尔泰之前,尽管已有学者持有类似的观点——如前文提到的德罗伊森,但是,只有到了狄尔泰,关于人的研究才从认识论和方法论的层面形成了一个较

为完整的体系,彻底展现了人的研究同自然科学研究的差别。正是在这个意义上,有学者甚至将狄尔泰称为“现代哲学的开端”(张汝伦,2008:1)。狄尔泰的这一观点对后来的学者,尤其是同样坚持对人的研究应当具有独特性的学者,产生了不可磨灭的影响。

具体而言,狄尔泰的一个最突出的贡献就是他对理解概念的强调。也正是在狄尔泰的影响下,韦伯将这一概念改造为社会学方法论的核心。但是,狄尔泰究竟在何种程度上影响了韦伯?二者的关键差别是什么?这种差别的来源又是什么?这些问题目前尚未得到足够清晰的讨论。因此,本文详细梳理了狄尔泰对理解概念的讨论,并希望借助这一梳理表明:其一,韦伯继承了狄尔泰对人的研究之独特性的辩护,也沿袭了将理解概念作为社会科学方法论内核的做法;其二,同样是对理解概念的探讨,狄尔泰与韦伯之间又存在相当关键的差别,而这种差别与他们所采取的不同认识论路径息息相关。

首先,与社会学方法论通常对理解概念的探讨相比,狄尔泰的相关讨论具有一个颇为明显的特点,即他强烈反对理解仅仅是对个体内在动机的构建。这一批评所直接指向的就是齐美尔(狄尔泰,2010:234-235),不过,对于受到齐美尔相关论述颇多影响的韦伯也同样适用。韦伯(2013:105)曾这样肯定齐美尔在理解问题上的贡献:齐美尔是第一个“将‘对某一表达的意义之客观的(理解)’与‘对某一个(说着话或行动着的)人的动机之主观的(解释)’清楚区分开来的人”。韦伯自己的理解社会学也在很大程度上继承了齐美尔对行动者动机的讨论。但是,致力于对行动者内在动机进行解释的科学,始终需要面临舒茨所提出的问题,即主体间性的困难:既然进行理解的人不能进入他人的内心,那么,对动机的构建是如何可能的?韦伯看到了这个困难,并提出“理想类型”(Ideal Type)这一概念作为解决方案。但是,这一处理问题的努力本身隐含着一个深刻的矛盾:作为一种科学建构,理想类型与实在本身始终存在一条难以跨越的界限,它只能为理解他人动机提供一个概念工具,但永远不能等同于动机本身。

这一点也是关于韦伯方法论讨论的焦点。20世纪70年代以来,韦伯的方法论,尤其是价值关联和理想类型概念引发了大量争论(叶启政,2019:131-142),其中一个核心的问题是,韦伯明确表示,理想类型起源于某种“片面性”,是研究者通过对某个或某些观点进行片面提升

而制作出来的思想图像,尽管具有某种启发性,但不能直接导向现实。由此,韦伯的一项重要贡献,即为社会学基础概念做出的界分,但他也面临质疑:这些概念界分为社会学各个分支的发展奠定了概念基础,但如何理解韦伯的概念与现实的关系仍然悬而未决。

已有研究指出,韦伯对理想类型的构建和阐发,很大程度上受到新康德主义哲学,尤其是李凯尔特的影响(Burger, 1977; Herva, 1988; Lindbekk, 1992; Brunn, 2001; 马志谦, 2023)。李凯尔特曾经强烈批判“认识反映现实”这种常见观念。在这类观念中,科学认识的目的是要最大限度地反映或再现人们生活于其中的世界,双方越接近,知识就越准确。对此,李凯尔特(2020: 42)有一个非常讽刺性的评论:“如此说来,镜子就是最能‘认识’的,因为镜子最为逼真地再现了可见的事物”。在他看来,这种反映或再现根本是不可能的。如前文所说,李凯尔特认为现实本身具有无法估量的多样性,一个最微小的部分所包含的内容也比人们所能描述的更多,而且,它还始终处于连续的流动中,每一刻与另一刻都是不同的。因此,对他来说,科学的任务不是再现现实,而是要借助概念的形式改造这种不可测度的流动的现实,从而使现实进入认识。就此而言,自然科学与历史科学或文化科学并无本质差别,只是自然科学追求普遍性,将现实改造为同质、连续的知识,历史科学或文化科学则着眼于个别性,将现实改造为异质、间断的知识。

齐美尔和韦伯的作品对李凯尔特的这一观点都有所呼应。在齐美尔那里,它表现为对历史实在论的批判(西美尔, 2006: 90)。在他看来,科学必须借助形式来转化现实。形式不是现实自身所具有的,而是人们理解现实必备的先天条件。人们总是要将事物置于某种形式下进行理解,历史便是这样一种形式。历史研究者并不致力于揭示历史人物自身的主观意图,而是从自身出发,向原始的历史材料进行提问,在相关的原始材料中挖掘出尚未被发现的含义与价值。在这个意义上,针对历史人物心理动机做出的解读并不是获得历史人物自身的主观经验,而是研究者基于他能够获得的历史要素而完成的建构,其目的是使历史人物的心理过程得到理解。在这个过程中,研究者得到的历史人格只是一种理论建构。

韦伯(2013: 210)同样指出,实在本身乃是“无法测度的事变之流,永无止境地翻滚向前,流向永恒”。即便是一个个别的事件,其原因的种



类与数量也总是无限的,因此,哪怕只是想要描述实在的一个最小样本,也是不可能彻底实现的。面对实在的复杂性和流动性,研究者只能选择其中的某个或某些侧面进行提升以形成认识,而研究者选择哪些侧面,则取决于自己秉持的文化价值观念。在这个意义上,韦伯说任何科学都起源于某种“片面性”,只能提供一种认识现实的手段,而无法从中推导出现实。

任何研究者都只能从自身的价值观念出发,选择生命/生活现实的某个侧面进行研究。固然,恰恰是这一点使得科学研究保持与研究者生命/生活的关联,不过,它也对科学的客观有效性形成挑战。回应这种“片面性”所带来的挑战有多种方式。在韦伯的处理中,科学及其客观有效性构成了一个核心目的,为此,韦伯主张研究者应当以理想类型式的概念为手段,以逻辑的一致性为依据,将复杂多变的生命/生活现实转化成可以理解的科学表达和可以检视的思想图像。这一过程确保了科学概念的客观有效性,它不仅对单个研究者有效,而且凭借确定、符合理性和逻辑的规范表达而对其他研究者同样有效。然而,这一过程也存在一些问题:生命/生活现实本身并不是按照理性化、逻辑化的进程运行的,而是充满了矛盾、纠结和对抗。若要维持科学表达的逻辑自洽,就不得不对复杂多变的生命/生活现实做出剪裁和截取,这样一来,科学表达与生命/生活现实就拉开了距离。正如韦伯(2013:217)所说,“人们是透过某一个或某一些观点之片面的提升,以及透过将一大堆混乱而分离的、这里多一些那里少一些、有些地方甚至根本不存在的合乎那些以片面的方式挑选出来的观点的个别现象,整合成一个本身具有一致性的思想图像,而获得该理想典型的。就其概念上的纯度而言,这个思想图像是无法在实在的任何地方发现的,它是一个乌托邦”。因此,韦伯要求研究者意识到,概念是一种建构出来的乌托邦,它提供了一种测量现实的工具,因而与现实存在区分。

这一科学原则也体现在韦伯的理解社会学中。在韦伯那里,通过构建理想类型而达成的动机理解始终只是观察者的一种建构,它并不力求反映行动者行动时的真实内心,而只是以符合逻辑一致性的概念表达,将行动者复杂的内心世界转化成可以被理解和检视的内容。因此,舒茨后来说,它只是一个“木偶的世界”(转引自孙飞宇,2013)。简言之,韦伯的理解社会学所建构的概念始终具有一种理性主义的气质,并



与生命/生活现实保持相当大的距离与张力。对于理解社会学的这种理性主义的气质及其可能的危险,韦伯自己是非常清楚的,他还提醒读者,不能将这种工具上的理性主义和现实中的理性主义相互混淆:

只有出于上述这种方法论上的讨论,“理解社会学”的方法才称得上是“理性主义”的。这种方法不应视为社会学理性主义式的偏见,而只是一种方法上的工具,也不应被扩大解释为对理性可以在生活中支配一切的信仰。(韦伯,2005:7)

## (二)通达生命的科学:狄尔泰“基于体验的理解”

如上文所说,韦伯意义上的科学沿袭了李凯尔特文化科学的路径,它为了维持科学的客观有效性而与生命/生活现实保持距离。面对相似的问题,狄尔泰及其精神科学为社会学方法论提供了另一种可能性。如前文所述,尽管狄尔泰同样认为对体验的把握充满了困难,但他并没有彻底否定科学通达生命/生活的可能性。逻辑体系不能彻底穷尽生命/生活现实,但这并不意味着研究者要在科学概念与生命/生活现实之间进行绝对的区分。人的科学仍然有可能贴近生命/生活现实,只是科学本身需要以生命/生活现实为依据进行改造。对狄尔泰而言,就像安泰俄斯离开大地母亲便会失去他的全部力量一样,逻辑体系需要始终保持与人的生命/生活现实的联系,以汲取力量和养分。

在韦伯的方法论中,理性化的规则构成了科学的核心要素。这并不是偶然,而是有其理论根基。宣称要实现中立的理性主义解释奠基于以康德为代表的近代认识论,后者总是将思维活动作为人最核心的要素,但狄尔泰恰恰对这一点持有强烈的批评态度。在狄尔泰(2014:5)看来,传统的科学概念只有“经过稀释的理性的汁液”,忽视了人本身是包含着思维、情感和意愿(或称为知、情、意)的整体。以传统科学观念为内核的理性主义理解关心对动机的解释,至于在此之外的情感与意愿等,则被处理为非理性的误差,尽管它们恰恰是构成理解的至关重要的组成部分,所以,狄尔泰试图改造科学本身,重新赋予它以真正的流动的血液。为此,精神科学的理解便需要始终基于体验,因为唯有体验才是最为原初的结合了人的知、情、意的完整经验。

这一主张很容易被误解。人们已经习惯分别在“自我”和“外部世界”、“内在”和“外在”、“心理”和“物理”之间做出区分,并早已对这些区分习以为常,尽管形形色色的怀疑论已经表明这种观念是不可靠的。

从这种再熟悉不过的区分出发, 体验很容易被人们当作仅仅从属于主体的现象, 但狄尔泰使用体验概念正是为了超越主体与客体的对立, 它所指向的是在主客之分发生之前原初、完整的经验, 一切二元对立都是从生命体验出发而有意或无意做出的某种抽象。对狄尔泰来说, 最可靠的只是人们的原始体验, 而在体验中, 自我、他人乃至世界中的各种事物未加区分地融合在一个整体中。对同时具有知、情、意的完整生命来说, 自我和外部世界是同样真切的存在, 在体验中同时被给定和相互依存, 只是思维对它们做了切割和区分。

对狄尔泰来说, 人们不仅必须经由外部世界来理解他人, 同样也要经由外部世界来理解自身, 或者说, 自我、他人和外部世界本来就不是相互独立的存在。无论是理解对象还是理解者, 本身并不是某种独立的物质实体, 而是带有精神属性的关联体。作为精神性的存在, 人是由无数与他人共享的精神内容所构成的: 养育着一个人的家庭、村庄、文化教育、群体组织、时代观念乃至整个文明, 无数具有精神属性的事实相互联结并汇集到一处, 凝结成某种精神内核, 共同构成了一个人的存在。同样, 我们所生活的这个世界, 也不等同于自然科学意义上的物理实在, 因为这个世界的一切事物都被人类赋予了某种精神性的意义, 因而具有内在的精神性关联, 它在很大程度上产生于人类的创造或构建, 在纵向上有漫长的历史, 横向上是一个宽广的社会。作为理解的中介, 这个世界中的自然物是一种客观精神, 它们承载着他人所传达的精神内容, 使其能够超越时空的限制抵达我们自身, 每个个体的生命都由它们塑造, 又反过来对它们施加影响。正因为如此, 这些融汇了自我与他人之精神关联的“自然物”能够构成人与人相互理解的重要基础。

自我、他人与外部世界之间紧密的精神关联塑造了本文所讨论的狄尔泰理解概念的两个特点。其一, 狄尔泰强烈反对仅仅将理解处理为针对内在动机进行的构建, 主张要看到被理解者与外部世界的紧密关联。理解是在一个彼此关联且充满精神流动的世界中发生的, 无论是理解者还是被理解者, 乃至一切可见的事物, 都是由精神性的关联所塑造和连接, 因此, 理解活动不是向“内”收缩而是向“外”开拓的, 或者说, 这两种方向的活动已经很难彻底区分。我们越是想要理解一个人的内心, 就越要将他放置在与整个世界的关联体中, 仔细探求他与世界方方面面的联系, 而正是这些内容塑造了人的内心。对个体的理解始终意味

着对超越个体与他人分享的共同精神的理解。

其二,对狄尔泰来说,他人理解与自身理解始终存在内在的紧密联系,并共同关涉对整个历史—社会脉络的理解。理解者在本质上与他所理解的对象并无二致,他们相互依存同处于一个更大的历史—社会关联体中,只是由于他们处于不同的时空节点,具有不同的精神关联,因而呈现不同的特征。在狄尔泰那里,恰恰是在一个更大的关联体中共处构成了克服主体间性并达成理解的基础。越要理解他人,就越不能把理解者自身的情感、意志当作主观误差加以控制,而是要尽可能地调动理解者的情志,使其转移或换位到具有共同性的历史—社会脉络中,以达成对他人的理解。这样一种对他人的理解同时也是对自身的发现。

就此而言,狄尔泰沿袭了理解概念的原初含义。当德罗伊森(2006: 22-33)最早将“理解”作为一门学科方法提出时,他指向的是对历史人物的理解。而理解历史人物始终也是理解自身的一部分,因为,作为一个研究者,历史学家同样处于历史脉络之中。在这个意义上,德罗伊森将历史学家比作历史这颗大树的果实,他们为了知道自己究竟是谁,去寻找大树的种子。也就是说,对历史的研究是人知晓自身的一部分。而作为历史学方法的理解,也不单单是一个人对另一个人的理解,而是个体与历史整体之间的循环往复。

狄尔泰继承了这一看法,只是试图为它寻找新的基础。在狄尔泰之后,李凯尔特文化科学,以及受其影响的齐美尔和韦伯对理解概念的探讨却转向了另一条路径:理解变成对他人的理解,尤其是对他人动机的理解。在这里,自身与他人的关系也被割裂开来,自身理解从理解的方法体系中消失了,他人成为完全外在于自身和有待被理解和认识的不同的个体。之所以会有这样的转变,是因为尽管文化科学力图在自然科学方法的入侵之下探求关于人的研究的独立性,但正如海德格尔(2012: 116)所批评的那样,文化科学并没有脱离自然科学的根本逻辑。李凯尔特对文化和自然概念的界定便体现了自然科学的底色,在他看来,文化和自然在实质内容上并不能截然分开。所谓文化,往往意味着比单纯的自然更多的东西,意味着有价值的自然。在这一核心观念的作用下,文化科学思考学科对象的方式与自然科学并无本质差别,被研究者仿佛只是一个在研究者之外有待去认识的东西。这也是韦伯的理解社会学不得不面对主体间的困难,并进而造成方法论上的理性主义的

根源所系。

简而言之,狄尔泰理解概念的核心不是跨越到另一个主体的内心世界,以理性的方式描摹其中的动机,而是回到尚未区分自身与他人的关联体中,体会为人所共享的客观精神和通达生长于其中的生命。正如海德格尔(Heidegger, 1962: 188)所说,“解释根植于理解,而不是理解生自解释”。换言之,生命是根基,作为一种学科方法,理解应当始终切近生命,进而生发出科学的解释,而不是反过来以外部的逻辑框架为依据,制造关于生命的客观知识。这样一种理解所要求的不仅仅是理性的思维,更是对生命感同身受的能力。总之,狄尔泰的贡献不仅体现于他首先举起了捍卫关于人的科学之独特性的大旗,<sup>4</sup>更是体现在他的学说力求回到生命/生活本身,同时坚持追求对人的研究的科学性,因而在把生命带回科学研究方面具有特别的潜力。不过,因为狄尔泰的著作在当时的出版情况的关系——他的两部代表性作品都仅仅出版了第一卷,狄尔泰的相关努力并没有得到充分认识和发掘,甚至造成了许多误解,影响了他的思想在同时代的传播。学术史并不是简单的进步史,本文希望澄清狄尔泰的相关努力,并在此基础上探索社会学方法的另一种可能。

## 五、结语

在中国社会学重建之初,英美实证取向的科学方法成为主流(田毅鹏, 2006: 107),研究成果丰硕,但是,在与现实丰富面向的对照中,这种方法又显示出单一性和局限性。因此,费孝通(2003)在生前最后一篇长文中提倡,社会学要在科学性格之外进一步扩展界限,将诸如“精神”“我”“心”这些看不见、摸不着且只能意会不可言传的东西纳入社会学的讨论范围,这引发了中文学界针对社会学方法的重新思考。在经验研

---

4. 需要特别说明的是,对于精神科学方法独特性的强调并不意味着狄尔泰反对自然科学方法本身。相反,狄尔泰也主张精神科学应当充分利用自然科学的大量成果,比如,在将生命作为生理心理单元来研究时,生命科学应当是这一讨论的重要部分,而在讨论生命进行活动所采用的手段时,无机自然的科学提供了非常重要的基础(狄尔泰, 2010: 31)。狄尔泰自己对于精神科学与自然科学界限的论证,也大量引用了生理学家杜布瓦·雷蒙的讨论。狄尔泰真正反对的,是认为仅凭自然科学的方法便能够穷尽对于人的研究,这对今天实证主义思潮的弥漫以及由此引发的争论也具有特别的意义。争论并不意味着彻底反对另一方,而是意识到任何方法都有其适用范围,而不应当无限地扩张。

究方面,越来越多的研究者力图在科学方法之外开拓更多具有人文色彩和精神属性的内容(周飞舟,2016;肖瑛、孙绍文,2017;吴柳财,2018;王建民,2019;孙飞宇,2021)。随着经验研究的积累,针对方法论本身的探讨也有所进展。从早已引起重视的韦伯的理解社会学及其与实证主义的差别(韦伯,2005,2013;王楠,2014),到舒茨(2012)的现象学社会学及其对韦伯的批评,再到探讨方法问题的崭新角度,例如精神分析的传统、知人论世的方法、民族志及生命史的方法、基于个案的扩展等(孙飞宇,2018;耿曙,2019;罗玮楠,2019;渠敬东,2019a,2019b;田耕,2019;王建民,2019;赵丙祥,2019),都体现了方法论层面的发展进程。这些新的讨论又关涉社会学中国化的问题,因而得到学界越来越多的关注。

无论是哪种方法上的讨论,一旦要溯其根源,都离不开对“理解”问题的探讨。“我”与“我”之间的通达,“心”与“心”之间的会意,某一个体对另一个体生命历程的探索与捕捉,都无法绕开“理解”概念,也不能回避这一概念所隐含的主体间的问题。不过,直到今天,“如何达成理解”这一问题仍然令人困惑。之所以如此,在很大程度上是因为理解的过程包含了大量无法为理性思维所把握的内容。正如费孝通(2003)所说,它具有某种“只能意会,不能言传”的特点。但是,如果社会学要在僵硬的社会框架之外看到真正完整的人,要让“将心比心”的方法成为明确的方法论原则,就需要对“难以言传”的理解过程做出尽可能清晰的表述和探问。就此而言,德国社会学始终是一个重要的思想资源。由于德国独特的文化传统和历史进程,与实证主义对科学方法的强调相比,德国思想家更加强调人的内在精神和个体的生命活力。唯心论、浪漫主义、历史主义等源自德国的思想运动突出表现出德意志传统这一鲜明的精神属性。正因为如此,19世纪末20世纪初,在现代社会逐渐形成之际,席卷英法的实证主义浪潮在德国遭遇了巨大的阻力。许多学者捍卫关于人的科学研究的独立性,致力于为这一独立性奠定坚实的哲学根基,并由此而深入探讨了理解的可能性与实现过程。

在这一过程中,不同学者采取了不同的路径。面对科学与生命/生活所包含的内在冲突,文化科学路径以及受其影响的韦伯采取了自我克制的道路。韦伯对科学概念做出限定,使其转变为严格的理性主义的工具,由此,就像新教徒此岸与彼岸的关系一样,科学与生命/生活只能

遥遥相望而无法相互融合。它固然限制了实证主义方法的无限蔓延,为关于人之精神和意义世界的研究提供了庇护,却也带来一个后果,即韦伯用以解释他人动机的理解社会学隐含着难以处理的主体间的困难与方法论上的理性主义气质。正如海德格尔(2009:18-20)在其评论中所指出的,面对相似的问题,狄尔泰采取的路径却通往另一种可能性,即始终朝向生命/生活本身前进,用尽一切方法揭示生命/生活本身的结构,并以此为依据来重塑科学本身。为此,狄尔泰提出了“基于体验的理解”,这一理解方式试图打通理解内部的区隔,让自身理解与他人理解相互关联,从而让理解者有可能回到同时构成了他人自身生命的客观的精神世界,尽可能地对鲜活的生命体验进行再体验,因而不同于止步于科学化和理性化的理解概念。正是在这一点上,他对理解概念的阐述为社会学方法论提供了新的启发和可能。

## 参考文献(References)

- 奥克斯,盖伊. 2011. 导论[G]//批判施塔姆勒. 马克斯·韦伯,著.李荣山,译.上海:上海人民出版社:12-20.
- 陈德中. 2020. 韦伯与新康德主义:继承与批评[J]. 社会科学研究(5):155-163.
- 德罗伊森. 2006. 历史知识理论[M]. 胡昌智,译. 北京:北京大学出版社.
- 狄尔泰,威廉. 2010. 精神科学中历史世界的建构[M]. 安延明,译. 北京:中国人民大学出版社.
- 狄尔泰,威廉. 2014. 精神科学引论(第一卷)[M]. 艾彦,译. 北京:北京联合出版公司.
- 费孝通. 2003. 试谈扩展社会学的传统界限[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版)(3):5-16.
- 高桦. 2018. 狄尔泰的生命释义学[M]. 上海:上海人民出版社.
- 耿曙. 2019. 从实证视角理解个案研究:三阶段考察渠文的方法创新[J]. 社会 39(1):129-152.
- 海德格尔,马丁. 2009. 时间概念史导论[M]. 欧东明,译. 北京:商务印书馆.
- 海德格尔,马丁. 2012. 存在与时间:修订译本[M]. 陈嘉映、王庆节,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 何卫平. 2016. 理解之理解的向度——西方哲学解释学研究[M]. 北京:人民出版社.
- 洪汉鼎. 2020. 关于 Hermeneutik 的三个译名:诠释学、解释学与阐释学[J]. 哲学研究(4):3-10.
- 黄雨伦. 2022. 以理解方法:论狄尔泰的精神科学理论[J]. 文艺研究(2):50-64.
- 金惠敏. 2022. 生命与意义:论狄尔泰的“体验”概念与间在解释学[J]. 文艺研究(2):36-49.
- 李超杰. 1994. 理解生命——狄尔泰哲学引论[M]. 北京:中央编译出版社.
- 李方小. 1998. 从狄尔泰到韦伯——评反实证主义社会学[J]. 社会学研究(1):78-89.
- 李凯尔特, H. 2020. 文化科学与自然科学[M]. 李超杰,译. 北京:商务印书馆.
- 罗伟楠. 2019. 思想史视野中的质性研究:以方法意涵的构建为例[J]. 社会 39(1):98-128.



- 马志谦. 2023. “理解”的科学:从德罗伊森到韦伯的概念衍变[J]. 广东社会科学(4): 194-209.
- 穆尔,约翰·德. 2013. 有限性的悲剧:狄尔泰的生命释义学[M]. 吕和应,译. 上海:上海三联书店.
- 倪梁康. 2013. 现象学的历史与发生向度——胡塞尔与狄尔泰的思想因缘[J]. 中山大学学报(社会科学版)(5):86-98.
- 帕森斯,塔尔科特. 2003. 社会行动的结构[M]. 张明德,等,译. 南京:译林出版社.
- 潘德荣. 2002. 诠释学:从主客体间性到主体间性[J]. 安徽师范大学学报(人文社会科学版)(3):273-280.
- 渠敬东. 2019a. 迈向社会全体的个案研究[J]. 社会 39(1):1-36.
- 渠敬东. 2019b. 探寻中国人的社会生命——以《金翼》的社会学研究为例[J]. 中国社会科学(4):98-122.
- 宋烨. 2018. 诠释与建构——狄尔泰与韦伯“理解”问题的解析[J]. 河南社会科学(11):78-81.
- 舒茨,阿尔弗雷德. 2012. 社会世界的意义构成[M]. 游淙祺,译. 北京:商务印书馆.
- 孙飞宇. 2013. 方法论与生活世界:舒茨主体间性理论再讨论[J]. 社会 33(1):38-74.
- 孙飞宇. 2018. 方法论与生活世界[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 孙飞宇. 2021. 自恋与现代性:作为一个起点的“冯小青研究”[J]. 社会学评论(2):5-30.
- 田方林. 2009. 狄尔泰生命解释学与西方解释学本体论转向[M]. 成都:西南交通大学出版社.
- 田耕. 2019. 社会学民族志的力量:重返早期社会研究的田野工作[J]. 社会 39(1):71-97.
- 田毅鹏. 2006. 社会学的人文属性与社会学研究:兼论费孝通《试探扩展社会学的传统界限》一文理论意涵[J]. 社会 26(2):102-114.
- 王建民. 2019. 诗与士人的精神世界:试以王维的生命史和编年诗为例的社会学探索[J]. 社会 39(6):87-120.
- 王楠. 2014. 价值的科学:韦伯社会科学方法论再探[J]. 社会 39(6):140-164.
- 王赞. 2021. 自然科学与社会科学:历史方法的必要性[J]. 广东社会科学(1):195-205.
- 谢寅曦. 2013. 试论狄尔泰“历史理性批判”的成就与失败[J]. 史学理论研究(2):31-40.
- 韦伯,马克斯. 2005. 社会学的基本概念[M]. 顾忠华,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯. 2013. 韦伯方法论文集[M]. 张旺山,译. 台北:联经出版事业股份有限公司.
- 吴柳财. 2018. 日常生活的结构与意义——《礼记·曲礼》的社会学研究[J]. 社会 38(1):54-80.
- 西美尔,格奥尔格. 2006. 历史哲学问题——认识论随笔[M]. 陈志夏,译. 上海:上海译文出版社.
- 肖瑛,孙绍文. 2017. “格”与准自然社会中的公共秩序——基于《马桥词典》的分析[J]. 开放时代(5):144-165.
- 谢地坤. 2003. 走向精神科学之路——狄尔泰哲学思想研究[M]. 南京:江苏人民出版社.
- 叶启政. 2019. 重估韦伯的“理念型”——后设理论的启示[G]//清华社会科学(第一卷第一辑). 应星,主编.北京:商务印书馆:129-183.
- 张庆熊. 2007. 狄尔泰的问题意识和新哲学途径的开拓——论精神科学的自主性及作为其方法的诠释学[J]. 复旦学报(社会科学版)(3):43-50.
- 张汝伦. 2008. 二十世纪德国哲学[M]. 北京:人民出版社.
- 张世英. 2007. “本质”的双重含义:自然科学与人文科学——黑格尔、狄尔泰、胡塞尔之间的一点链接[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版)(6):23-29.
- 张旺山. 1986. 狄尔泰[M]. 台北:东大图书公司.
- 张旺山. 2013. 中译本导读[G]//韦伯方法论文集. 马克斯·韦伯,著.张旺山,译. 台北:

- 联经出版事业股份有限公司:11-88.
- 张小龙. 2015. “理解”与社会学的现象学转向[J]. 山西师大学报(社会科学版)(5): 18-22.
- 张一兵. 2011. 关联与境:狄尔泰与他的历史哲学[J]. 历史研究(4):173-183.
- 赵丙祥. 2019. 将生命还给社会:传记法作为一种总体叙事方式[J]. 社会 39(1):37-70.
- 周飞舟. 2016. 论社会学研究的历史维度——以政府行为研究为例[J]. 江海学刊(3): 103-109.
- Bergstraesser, Arnold. 1947. “Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis.” *Ethics* 57(2): 92-110.
- Brown, David. 1990. “Interpretive Historical Sociology: Discordances of Weber, Dilthey and Others.” *Journal of Historical Sociology* (2): 166-191.
- Bruun, Hans Henrik. 2001. “Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type.” *Max Weber Studies* 1(2): 138-160.
- Burger, Thomas. 1977. “Max Weber, Interpretive Sociology, and the Sense of Historical Science: A Positivist Conception of Verstehen.” *The Sociological Quarterly* 18(2): 165-175.
- Dilthey, Wilhelm. 2002. *Selected Works. Vol. III. The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.
- Feest, Uljana. 2010. *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*. New York: Springer.
- Harrington, Austin. 2001. “Dilthey, Empathy and Verstehen A Contemporary Reappraisal.” *European Journal of Social Theory* 4(3): 311-329.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Herva, Soma. 1988. “The Genesis of Max Weber’s Verstehende Soziologie.” *Acta Sociologica* 31(2): 143-156.
- Jensen, Bernard Eric. 1978. “The Recent Trend in the Interpretation of Dilthey.” *Philosophy of the Social Sciences*(8): 419-438.
- Lindbeck, Tore. 1992. “The Weberian Ideal-Type: Development and Continuities.” *Acta Sociologica* 35(4): 285-297.
- Makkreel, Rudolf A. 1969. “Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: The Distinction of the Geisteswissenschaften and the Kulturwissenschaften.” *Journal of the History of Philosophy* (4): 423-440.
- Mills, Charles Wright. 1967. *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, edited by Irving Louis Horowitz. England: Oxford University Press.
- Rickman, Hans Peter. 1979. *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*. London: University of California Press.
- Schwartz, Barry. 2017. “How is History Possible? Georg Simmel on Empathy and Realism.” *Journal of Classical Sociology*(3): 213-237.

责任编辑:张 军