

# 维柯《论我们时代的研究方法》 的解释学意义

——以笛卡尔的《方法谈》作对比

何卫平

(华中科技大学哲学系, 武汉 430074)

**摘要:**维柯的《论我们时代的研究方法》虽然直接谈的是大学人文教育问题,但却包含深刻的解释学思想。它在“古今之争”的框架下,通过对笛卡尔的批评,引出了一系列重要的概念对比分析:逻辑学与修辞学、批判法与论题法、理论智慧与实践智慧、第一真理与第二真理,其中隐含有为人文科学的合法性正名、反对唯自然科学马首是瞻的重要内容。他的目的是培养完整的人格,却触及了解释学的深层次问题,这些问题在19世纪并没有完全受到重视,而在20世纪的哲学解释学中却大放异彩,充分显示出其思想的超前性,由此他无愧于现代“西方解释学的祖父”的称号。

**关键词:**维柯;《论我们时代的研究方法》;笛卡尔;《方法谈》;解释学

**中图分类号:**B546 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2017)03-0044-06

维柯是欧洲近代最杰出的哲学家之一,也是意大利最重要的哲学家和修辞家,被誉为“人文主义文化传统的密涅瓦的猫头鹰”<sup>[1]46-47</sup>。在正统的西方哲学史上,维柯的知名度不及笛卡尔,但这决不意味着他的学术贡献居下,我认为,二者的地位是不分伯仲的。例如,维柯的《论我们时代的研究方法》与笛卡尔的《方法谈》就有得一比,同康德的《道德形而上学奠基》一样,它们都可称为“伟大的小书”。所谓“小”不仅指篇幅,还指它们写得非常平易近人、通俗易懂,带有普及性;所谓“伟大”指这两部小册子都道出了极深刻的真理,并具有开端性,如果说笛卡尔的《方法谈》是现代科学主义哲学的宣言书,那么维柯的《论我们时代的研究方法》则是现代人文主义哲学的宣言书。尽管它们还算不上是作者最主要的著作<sup>①</sup>,却是二者的主要著作之一。《论我们时代的研

究方法》包含有极重要和丰富的解释学因素,西方有学者称维柯是“解释学的祖父”<sup>[2]47</sup>,就同它有关。过去我们在谈西方解释学时,涉及维柯并不多,即便谈,往往更多联系到他的《新科学》,而对《论我们时代的研究方法》重视得不够。其实,这本小书的价值与笛卡尔的《方法谈》并驾齐驱,它里面的很多观点不仅在当时是相当前卫的,即使今天读来也令人有一种亲切感,仿佛它更属于我们这个时代,其解释学的意义尤为值得深挖。

注重方法论是西方近代哲学的特点,这仅从这两部“小书”的标题就体现出来了。我们知道,笛卡尔有三部方法论的著作,它们是《方法谈》、《探求真理的指导原则》和《凭借自然光芒探求真理》,但真正

收稿日期:2017-01-02

基金项目:教育部人文社科研究基金项目“伽达默尔与施特劳斯之争”(16YJA20002)的成果之一。

作者简介:何卫平(1958—),男,湖北武汉人,哲学博士,华中科技大学哲学系教授、博士生导师。

广为人知的是《方法谈》。它共分为六个部分,重要的是第二、三、四部分,它们分别提出了学术方法的原则、处世的行为原则和形而上学的基础及建立的问题,是后人理解的重点。

黑格尔对笛卡尔的评价高过培根,认为他才是西方“近代哲学的真正创始人”<sup>[3]63</sup>。这在《方法谈》里得到了很好的体现。笛卡尔在认识论上虽然不忽略感性经验,但认为它是不可靠的,只有理性认识才可靠。在方法论上,他是近代演绎法的先驱,正如培根是近代归纳法的先驱一样。在认识上,他追求清楚明白,这也是他所理解的真理标准。在这方面数学对他有重要的启发,因为数学正是从“清楚明白”的观念出发,然后一步步通过推论得到科学知识的典范,这构成了他的认识论和方法论的特点。《方法谈》向我们透漏出这样一些关键信息。

1. 哲学不能停留在一般世界观的水平,而要建立在严格的科学基础上,这种严格的科学是以数学,尤其是几何学为参照的。

2. 笛卡尔将一切知识的基本原则确立为“我思故我在”,这个原则是他通过怀疑的方法找到的,然后以它为前提推论出其他全部知识。近代哲学主要以笛卡尔的“我思”为出发点,它标志着主体性哲学、主观论哲学的兴起,在这里,形而上学(本体论)是基于认识论的。

3. 他的认识论和方法论针对的主要内容是自然科学,如折光学(屈光学)、气象学、数学、解剖学、力学、天文学、物理学、医学等,这个时代当人们提到科学的时候,主要指的就是自然科学,“精神科学”一词尚未出现,后者一直到了19世纪(与笛卡尔隔了两百多年后)才出现,因此这个时候的哲学严格来讲占上风或主导地位的是科学主义。

4. 作为近代启蒙主义的伟大先驱,笛卡尔的哲学与启蒙精神保持一致,这就是崇尚理性、怀疑和批判的精神。甚至在理性和信仰的关系上,笛卡尔也奉行理性先于信仰,上帝不是盲信的产物,而是由理性推论出来的。这与基督教传统很不一样。后者主张信仰先于理性,理性只不过是用来论证信仰的工具。虽然笛卡尔不是一个无神论者,却是一个自然神论者,而在自然神论中,理性处于重要的地位。

维柯继承了笛卡尔,同时又对其偏狭性进行了批判。维柯在科学主义时代自觉地重视和发掘西方修辞学传统所承载的深刻的人文主义内涵以及人文

教育在整个人的教育中的基础性地位,反对用科学教育代替人文教育。虽然从广义上讲,科学也属于人文内容的一部分,但不是全部。他反对笛卡尔将数学等自然科学作为人类知识的典范,而忽略人文科学,诸如法学、史学、诗学、修辞学的意义和地位。在维柯那里,人文教育的核心是修辞<sup>[4]246-248</sup>,而修辞学的意义不止在人文科学领域,它还应涵盖自然科学的领域。因为包括自然科学在内的一切知识的获得都离不开论辩和成功的说服,而成功的说服,不仅意味着讲得漂亮,还意味讲得正确,讲出真理<sup>[5]32</sup>。这些思想集中体现在他的《论我们时代的研究方法》中。

这本书中不仅批评了笛卡尔,还批评了培根。后者提到的新科学,显然和维柯的理解有所不同,主要指的是一种建立在实验和归纳基础上的经验自然科学,而没有突出人文科学。与之相关,维柯认为,他那个时代的教育有失衡的趋势——向自然科学一边倒,没有为人文学科留下充分的余地。

《论我们时代的研究方法》原为作者在意大利那不勒斯大学的演讲,是对之前的六个演讲的总结。它由15章构成,前3章是一个总论,接下来的11章是分论,最后1章是结论。第1章作者表明,本文要探讨的不是各门科学,而是古人和我们的研究方法。演讲的主题是在古今之争的背景下,指明我们的研究方法哪些优于古人,哪些不如古人,通过何种方法才能有所改进,从而做到不输于古人。第2章和第3章是一个总的比较:我们时代的方法——其代表新批判法的优点及缺点。由这里引出逻辑学与修辞学、批判法与论题法、理论智慧与实践智慧、第一真理与第二真理的区分。

接下来,具体谈到我们时代的研究方法和古人的研究方法的对比,其中第5、6、7章涉及科学领域(物理学、机械学或力学和医学),第7、8、9、10、11、12、13、14章主要涉及人文领域(包括艺术,尤其是法学)。第15章是一个“结语”,强调对古今的研究方法要扬长避短,加以优势上的综合统一,并从修辞学的角度来贯通人文科学和人文教育。

## 一

现在就让我们具体来分析一下《论我们时代的研究方法》中与本文主题相关的思想内容。

维柯一开始就表明他所探讨的不是科学而是古

人与我们的研究方法,这里涉及到著名的“古今之争”,但是古今方法之争,主要表现为逻辑学与修辞学之争。此书围绕着古代的人文主义传统和现代的科学主义价值的对比展开,讨论了古代和近代的方法孰优孰劣,是维护古代的修辞学方法,还是维护现代的逻辑学的方法<sup>[6]114</sup>。紧接着,他将古代的修辞学与现代的逻辑学的方法之争,具体转化为批判法与论题法之争。这里显现出维柯对笛卡尔和笛卡尔主义的态度:不是全盘否定,而是有选择的批判。

维柯对比了近代的批判法和古代的论题法。在他那个时代,“批判法”占据主导地位,是由笛卡尔所倡导的方法,它以欧几里德几何学为榜样,追求一种公理—演绎体系,它是分析性的,笛卡尔又称之为“分析法”(critica)<sup>[7]37</sup>。“分析法”,按照笛卡尔的理解指由因推出果,他明确讲到这一点的是在他最重要、最成熟的著作《第一哲学沉思集》中第二组反驳的答辩,在那里他说,证明方法有两种:分析法和综合法。分析法系指由因一步步揭示出果,不跳跃,也就是从前提中推出必然的结论。而综合法与之相反,更多地是从果中检查因,笛卡尔认为,综合法次于分析的方法,并强调,他的形而上学沉思仅仅采取分析法,它才是最真实、最好的教学法,最适合形而上学,而综合法则不适合形而上学。“批判法”(critica),在笛卡尔的哲学第一原理“我思故我在”(Cogito, ergo sum)中就得到了具体的应用<sup>②</sup><sup>[6]116</sup>。

“论题法”(Topica)源于古代,它在亚里士多德的《工具论》中,被定义为可由任何问题的“或然”而建立结论的方法<sup>[8]70-71</sup>;在亚里士多德的《修辞学》中给出的意思是:在标题下,论据或理由(arguments)可以被分类,它们用来帮助讲话者进行创造性的努力,它包含相关题材的分组,这样在论辩时就能够容易被再次发现,“论题”(loci)的本义是“地点”(place),这里实际上可以界定为论点或论据(理由)的贮存室或库存所<sup>[9]83[10]89</sup>。简言之,根据每一主题,收集一些与之有联系、最为适宜的论点或论据(理由)构成论辩的题材,并根据具体论题的需要找出最适合、最恰当的论点或论据,这种方法被称为论题法。在维柯那里,论题法与近代笛卡尔的批判法相对,它不是分析的,而是综合的;不是演绎的,而是归纳的<sup>[6]123,注释3[8]70-71,注2</sup>。在这方面,维柯不仅受到古代亚里士多德、西塞罗的影响,还受到近代培根的影响,维柯加入了培根的归纳法于其

中<sup>[6]121,注释2;124,注释2</sup>。

在近代,批判法受到追捧,而论题法受到贬抑,甚至被束之高阁,这在维柯看来是不应该的。他认为,论题的发现在本质上先于对它的真理性判断,论题法的培养应该先于批判法,这里的“先”与“后”是时间上和逻辑上的,而不是等级上的。由此维柯引出了“第一真理”和“第二真理”的划分,所谓“第二真理”指的是“似真性”或“或然性”的真理<sup>[6]116,124,133</sup>。而似真性、或然性包括“常识”或“共通感”,它们的拉丁文是一个词“sensus commune”。维柯指出,常识(共通感)是教化的产物,也是一切实践智慧的原则,同时又是雄辩术或修辞学的原则<sup>[6]121-122[8]69-70</sup>。如果说批判法与逻辑学相关,那么论题法与修辞学相关。批判法从必然性、真理性出发,而论题法从或然性、似真性出发。论题法是修辞学的一部分,它主要用或然性或似真性来支持结论的论证,并更多体现于演讲、论辩、交谈或对话的活动中。

不过,笛卡尔虽然在认识方法上强调哲学不应以或然性、似真性的东西为前提,但这只是在理论上讲的,在实践上,他主张人主要还是依照或然性、似真性的判断行事,只是认为,认识论上的真优于或然性、似真性的断言,所以他将发现第一真理看得最重要<sup>[11]20-21[8]69</sup>。笛卡尔明确地讲,“凡可怀疑的事物,我们都应当认为是虚妄的”,但“在立身行事方面,我们不可同时采取怀疑态度”<sup>[12]1</sup>。这和后来的休谟有相近之处,休谟虽然在认识论上是一个怀疑论者,但在行动上并不是怀疑论者。例如,他说,习惯是人生的指南<sup>[13]42-43,124-126</sup>,就含有人应当按照或然性、似真性去行动的意思。

维柯由批判法和论题法的区分引出了“知识”和“明智”的区分,前者关注最高的真理(第一真理),后者关注最低的真理(第二真理)。在维柯那里,“知识”相关于“理论智慧”,“明智”相关于“实践智慧”(prudentia)<sup>[6]导言,28</sup>。它延续了古代的亚里士多德的划分,这两个概念是后来科学主义与人文主义、自然科学与人文科学划分的滥觞。如果说批判法更多体现为一种理论智慧,那么论题法更多体现为一种实践智慧。

尤其值得注意的是,维柯极大地肯定了在人类共同体的实践活动中“常识”或“共通感”的意义,强调常识产生于或然性、似真性,介于真假之间,但更靠近真,是判断的标准。如果说,理论智慧的原则是

批判,那么实践智慧的原则乃是常识<sup>[8]69-70</sup>。他还说,不能给实践智慧以规则,否则就会带来弊端,因为实践智慧表明要根据无数具体的情况进行判断<sup>[6]155</sup>。这在法学领域表现得很突出,法学涉及修辞雄辩,与实践智慧关系密切。法律条文不能随意修改,它只能通过法官的解释来适应具体的案件。当维柯说法学是“实践智慧的艺术”(ars prudentiae)时,他已经将论题学与实践智慧同法学联系在一起<sup>[6]157</sup>。维柯所谓的“法学智慧”主要是指同其祖国有关的罗马法所体现出来的智慧,他在这个方面的探讨深深影响和启发了20世纪德国“美茵兹学派”的代表、法学家T.菲韦格(Theodor Viehweg)和“新修辞学派”的代表、法学家C.佩雷尔曼(Chaim Perelman)等人的思想,并通过他们影响到伽达默尔。

维柯最终引出的结论是:通过古今研究方法的对比,分析它们各自的优势和弊端,其目的是使后来的我们能够在各方面超越古人,至少不逊色于古人。例如艺术作品最高的典范是后人模仿的对象,艺术的发展必然有继承关系,如古代的荷马之于维吉尔、维吉尔之于塔索。维柯专门引用了意大利的一句俗语:“学习容易创造难”,这里的“学习”主要指的是“模仿”,而模仿并不等于创造。米开朗基罗讲过一句深刻的话:一个人只有在创造中才能真正懂得如何去学习,当代美国诺贝尔经济学奖的获得者、杰出的数学家纳什也表达过类似的观点。维柯认为,学术领域(包括艺术领域)只承认“首创特权”、“先占为优”的原则,一味模仿前人的最高典范是达不到前人的高度的,更不用说超越前人了。创造和天才有关,面对前人的范例,后人不可能模仿得更好,这里面有一种特有的精神状况、神经结构、偶缘处境、想象力的水平,它们是不可重复、不可复制的。一个时代有一个时代的特点,一个时代人有一个时代人的使命。每一个时代的人要面对自己的当下,走一条与前人不同的路子,才能真正找到自己,从而确立自身独特的历史价值和地位。因此,必须要挑战前人未竟的事业,要与前人的典范一竞高低,以它为标杆:达到它,然后超过它<sup>[6]178-181</sup>,即便不能超过它,也不应逊色于它,这就是维柯在这篇演讲中对“古今之争”的态度。

不过,“古今之争”比较复杂,不是一个简单的孰优孰劣的问题。例如,科学上今天肯定优于古代(我

们只要读一读柏拉图的《蒂迈欧篇》便会有深切的感受),这在维柯那个时代已没有什么争议,但在艺术和哲学领域就很难说了,例如,到底是17世纪伦勃朗的绘画优于20世纪凡高的绘画,还是凡高的绘画优于伦勃朗的绘画,是古代亚里士多德的伦理学优于近代康德的伦理学,还是康德的伦理学优于亚里士多德的伦理学,这些都是不好说、不好比的,对于它们用得上伽达默尔的一句话:没有更好,只有不同。

但总的来说,在对待古今方法之争方面,维柯既不厚今薄古,也不厚古薄今,他并没有在它们之间确定谁优谁劣,而是说各有优劣,应当扬长避短,而不应相互排斥、顾此失彼<sup>[11]72</sup>。这一立场被具体贯彻到逻辑学与修辞学、批判法与论题法、理论智慧与实践智慧、第一真理与第二真理的关系中,这对青少年的教育十分重要。维柯强调发展人的心智要顺其自然,在这方面,论题法的培养优先于批判法,想象力(包括记忆力)的培养优先于理智推理,想象力得到了极大的突出(后来的爱因斯坦也说,想象力比知识更重要)。至此,人文主义的教育和启蒙达到了一致。从这里不难看出,维柯的态度是比较客观、公正的,接近黑格尔的辩证法立场。

### 三

现在我们再来谈一谈《论我们时代的研究方法》的解释学意义及贡献。维柯的著述没有出现“解释学”(Hermeneutics/Hermeneutik)一词,也没有直接去探讨这个问题,他主要关心的是大学的人文教育,强调人文主义方法的重要性,带有他那个时代的特点和特征。从笛卡尔的“知识系谱树”中,我们可以看到,虽然他承认伦理学的地位最高<sup>[11]70</sup>,但却没有怎么谈伦理学,而主要谈的是自然科学。《方法谈》的举例几乎全是自然科学,而维柯《论我们时代的研究方法》中的举例主要是人文科学,由后者掀起了两组概念的对立:逻辑学、批判法、推理、真理、数学 vs 修辞学、论题法、想象力、似真性、历史。与之相关,维柯在他那个时代已意识到,古代学科没有近代学科分化得那么厉害,并敏锐地洞察到这种分化的弊端<sup>③</sup>。维柯提出,他所理想的大学应当将各门科学打通<sup>[6]113,186</sup>,这可以说是当今通识教育的滥觞,它同人性、人格的整全、和谐的培养有关。然而,正是从这里间接地显现出与解释学的深刻联系,因为

解释学与人文科学、人文精神和人文传统及其教育(教化)是分不开的,它决非是一个简单的文本诠释的问题。

维柯看重他作为一个修辞学教授的职责,所以他的整个大学开讲辞都基于修辞学的立场和角度,强调修辞学与人文科学的联系,而修辞学在人文科学中的重要作用可以从人文主义的传统中找到。亚里士多德早就说过,修辞学关心的不是一门特殊的知识,而是人类所有应该知道的对象<sup>[6]187</sup>,带有哲学意味。这让人联想起德国图宾根大学教授瓦尔特·简斯(Walter Jens)的那句脍炙人口的话:修辞学是人文科学的女王<sup>④</sup>。其意思是,人文科学渗透着修辞学的精神,后来的伽达默尔极力突出解释学同修辞学的联系而非与逻辑学的联系,就与此有关。

众所周知,在近代的西方,修辞学的传统已经走向衰落,尽管笛卡尔本人有很好的修辞能力(这一点我们仅仅从他的《方法谈》中极其善用比喻就可略知一二),但囿于科学主义的立场,他对修辞学是排斥的。他说:“雄辩和诗词都是才华的产物,而不是研究的成果。一个人只要推理能力极强,极会把自己的思想安排得明白易懂,总是最有办法使别人信服自己的论点的”<sup>[11]7</sup>,言下之意是只要有逻辑,没有修辞,也能使人相信或被说服。而论题法是古代修辞学的核心,现代修辞学的论题法的复兴可以追溯到维柯<sup>[6]123</sup>。后者仍生活在一个修辞学—人文主义文化传统尚未中断的国度,他的《论我们时代的研究方法》让人看到古代修辞学传统走向衰落时的回光返照<sup>[14]169</sup>。

维柯关于逻辑学与修辞学、批判法和论题法、理论智慧和实践智慧、第一真理和第二真理的对比隐含有对自然科学与人文科学差别的认识,虽然他那个时代还没有“精神科学”或“人文科学”这样的术语。伽达默尔明确地指出,维柯是最早从方法论的角度来捍卫精神科学(人文科学)的人,他强调用“修辞术”(Rhetorica)来对抗“批判法”(critica)的优先性和支配性<sup>[15]313-314</sup>。在方法上,维柯致力于恢复古代的论题学,因为它涉及到实践智慧和第二真理,与广泛的常识或共通感分不开。而常识处于第一真理与谬误之间,属于意见,但在亚里士多德眼里,意见有真假,意见并不等于就是谬误。维柯对此加以接受并大力发挥,在他眼里,对真理不能作狭隘的科学主义、理智主义的理解,而应当将似真性、或然性考

虑进来,将常识或意见考虑进来,这样就扩大了真理的范围。他认为,无论科学家,还是诗人,都在追求真理,这也是对笛卡尔将真理标准定为“清楚明白”——像数学那样——的冲破。显然,修辞、意见、常识、似真性、或然性达不到这种要求,那么它们是否要被排除呢?维柯不同意这一点,主张自然科学揭示的是真理,人文科学揭示的同样是真理,而真理不能仅以精确性为准绳,后来的伽达默尔在解释学上反对实证主义,反对英美分析哲学中的人工语言学派所追求的精确性标准,与之是一脉相承的。

在维柯眼里,第一真理是普遍的、必然的,放之四海而皆准,它由批判法得到;第二真理是似真的、或然的,介于真理和谬误之间,但偏向真理,它由论题法得到。而笛卡尔眼里的真理,实际上只是“第一真理”,他欲将所有第二真理或似真性的东西当作谬误从心灵中驱逐出去<sup>[6]120-121</sup>。这一点,维柯与之不同。如前所述,维柯通过对笛卡尔的批判,隐含有对自然科学与人文科学之差别的认识,从而开启了19世纪这类探讨和反思的先河,如新康德派、历史学派所做的那样。这种探讨和反思通向解释学,其中不少内容在19世纪最著名的解释学家如施莱尔马赫、德罗伊森和狄尔泰那里并没有怎么涉及,这只要读一读他们的代表作《解释学与批判》、《历史学》、《精神科学导论》和《精神科学中历史世界的建构》便不难比对出。相反,这些内容在20世纪的伽达默尔解释学中却得到了高扬,并被发扬光大。后者甚至说,维柯的《论我们时代的研究方法》为他的《真理与方法》提供了一个很好的出发点<sup>[5]32</sup>。这个出发点,笔者认为,就是上面我们分析的主要内容——修辞学—人文主义传统,以及由此引发的论题学、常识或共通感、似真性以及实践智慧等,它们通向康德的反思判断力,这些都是伽达默尔的哲学解释学要着重阐述和展开的论题<sup>[16]213-235,394-424</sup>。当《论我们时代的研究方法》中的这些思想与他的《新科学》(尤其是其中最著名的第三部分第330节)结合在一起时,便构成了维柯解释学思想的基本大厦,它通向狄尔泰的生命—历史解释学<sup>[17]165,185[18]251-252</sup>,并以此为中介,通向海德格尔和伽达默尔的现象学解释学。当然,维柯主要立足于方法论的立场,而海德格尔、伽达默尔主要立足于本体论的立场,这是他们之间的不同。然而,无论如何,维柯都可视为西方现代解释学的伟大先驱,他的《论我们时代的研究方法》属于这一领

域的开端性的著作,至今闪烁着智慧之光,并将继续 强对它的解读和研究。  
启迪后人前行,我们应当自觉地站在今天的高度加

### 注释:

- ①笛卡尔公认的最主要的著作是《第一哲学沉思集》,维柯的当然是《新科学》。
- ②不过,在《第一哲学沉思集》中对第二组反驳的答辩中,笛卡尔还是做了一点妥协,用了效仿几何学的综合法来对上帝的存在以及灵魂与肉体之间的区别做了一个论证。参见:笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆1986年,第157-158、159-171页。
- ③当然,这和我们今天相比乃是小巫见大巫,因此维柯对此种弊端的批评在当代仍具有现实的意义。
- ④转引自:参考文献[10],第409页。

### 参考文献:

- [1]Maurizio Ferraris. *History of Hermeneutics* [M]. New Jersey: Humanities Press, 1996.
- [2]Emanuel L. Paparella. *Hermeneutics in the Philosophy of Giambattista Vico* [M]. San Francisco:EMText, 1993.
- [3]黑格尔.哲学史讲演录:第4卷[M].贺麟,王太庆,译.北京:商务印书馆,1983.
- [4]刘亚猛.西方修辞学史[M].北京:外语教学与研究出版社,2008.
- [5]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.
- [6]维柯.维柯论人文教育[M].张小勇,译.桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [7]斯宾诺莎.笛卡尔哲学原理[M].王荫庭,洪汉鼎,译.北京:商务印书馆,2013.
- [8]利昂·庞帕.维柯著作选[M].陆晓禾,译.北京:商务印书馆,1997.
- [9]Chaim Perelman, L. Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* [M]. John Petrie(trans.). New York: The Humanities Press, 1963.
- [10]廖义铭.佩雷尔曼之新修辞学[M].台北:唐山出版社,1997.
- [11]笛卡尔.谈谈方法[M].王太庆,译.北京:商务印书馆,2000.
- [12]笛卡尔.哲学原理[M].关文运,译.北京:商务印书馆,1959.
- [13]休谟.人类理解研究[M].关文运,译.北京:商务印书馆,1981.
- [14]Hans Geoge Gadamer. *Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* [M]. Yale University Press, 1986.
- [15]Hans Geoge Gadamer. The Hermeneutics of Suspicion[J]. *Continental Philosophy Review*, 1984, 17(3).
- [16]何卫平.理解之理解的向度[M].北京:人民出版社,2016.
- [17]狄尔泰.精神科学引论[M].童志奇,王海欧,译.北京:中国城市出版社,2002.
- [18]狄尔泰.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,2010.

[责任编辑:帅 巍]