

王崇道 主编 现代思想的冒险家们

伽达默尔 视野融合

Gadamer

(日)丸山高司 著
刘文柱 赵玉婷 译
孙 彬 刁 楷
河北教育出版社

Gadamer

现代思想的冒险家们

伽达默尔

视野融合

(日)丸山高明 著
刘文柱 赵玉婷 孙彬 刁榴 译

河北教育出版社



Gadamer

图书在版编目(CIP)数据

伽达默尔:视野融合/(日)丸山高司著;刘文柱,赵玉婷,孙彬,刁榴译. —石家庄:河北教育出版社, 2001. 8

(现代思想的冒险家们/卞崇道主编)

ISBN 7-5434-4554-9

I. 伽... I. ①丸... ②孙... III. 伽达默尔—思想评论 IV. B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第040740号

- | | |
|------|--------------------------------|
| 书 名 | 伽达默尔 — 视野融合 |
| 作 者 | (日)丸山高司 著 刘文柱 赵玉婷 译
孙 彬 刁 榴 |
| 责任编辑 | 王亚民 王鸿雁 郝建国 |
| 装帧设计 | 张志伟 牛亚崑 |
| 出版发行 | 河北教育出版社
(石家庄市友谊北大街 330 号) |
| 印 刷 | 山东新华印刷厂德州厂 |
| 开 本 | 850×1168 1/32 |
| 印 张 | 7 |
| 字 数 | 131 千字 |
| 版 次 | 2002 年 1 月第 1 版 |
| 印 次 | 2002 年 1 月第 1 次印刷 |
| 书 号 | ISBN 7-5434-4554-9/I·709 |
| 定 价 | 10.00 元 |

版权所有 翻印必究

总 序

涂纪亮

改革开放以来,国内人士对国外物质文化和精神文化的现状和前景一直十分关注,就现代西方哲学而言,情况也是如此。十多年来,国内哲学界对现代西方哲学的研究,无论在广度和深度方面都取得重大进展,翻译了大批现代西方哲学代表作,出版了许多有关现代西方哲学的研究性论著。不言而喻,这些成就决不意味着我们今后可以放松这方面的工作,相反,这方面的工作仍应受到重视,要坚持不懈地继续下去。日前,卞崇道先生受河北教育出版社的委托,主持翻译《现代思想的冒险家们》这套三十一卷的大型丛书,正是适应这方面的需要,定将有助于现代西方哲学研究的进一步发展。

与以前出版的同类译著相比,这套译著有三个突出的优点。一是覆盖面广、评述详细。本书除在导论性著作《现代思想的源流》一书中扼要评述马克思、尼采、弗洛伊德和胡塞尔这“四位伟大的思索者”外,还以三十卷的篇幅分别评述现代西方主要哲学流派三十

位著名哲学家和思想家,对他们的哲学思想作了相当全面的阐述和细致的分析,具有学术价值。二是选材恰当,所选人物代表性强。例如,在分析哲学方面,选评了维特根斯坦、蒯因、波普、库恩等哲学家;在现象学和存在哲学方面,选评了海德格尔、梅洛-庞蒂等哲学家;在释义学方面,选评了伽达默尔、哈贝马斯等哲学家;在后结构主义和后现代主义方面,选评了拉康、福柯、巴特、德里达等哲学家,在西方马克思主义方面,选评了卢卡奇、阿尔都塞等哲学家;在现代伦理学方面,选评了列维那斯、罗尔斯等哲学家,如此等等。尽管现代西方哲学的代表人物不限于这三十位,但所选评的这些哲学家在20世纪西方哲学发展中的确都起过重大影响,其中除少数已去世外,大多数仍活跃在西方哲学舞台上,并将在21世纪西方哲学的发展中发挥重大作用。因此,从这套丛书的评述中,不仅可以回顾西方哲学在20世纪的发展历程,而且可以展望西方哲学在21世纪的发展趋势。三是视角新颖,具有参考价值。过去我国出版的这类译著,大多是西方哲学家阐述自己的哲学观点或者评述其他西方哲学家的观点,这套译著却是日本哲学家评论西方哲学家的哲学思想。由于东方和西方文化传统不同等等因素,日本哲学家用以评论现代西方哲学的视角,既不同于西方哲学家的视角,也不同于我国哲学家的视角。因此,对于我国哲学界来说,日本哲学家的评论视角有其新颖之处,有助于开阔我们的视野。当然,由于这套丛书所选哲学家和思想家的思想立场、理论观点极其复杂,而

日本学者对其进行分析与评论时所采取的立场也多种多样,因此,希望我国读者在阅读这套丛书时,要以批判的分析的眼光,去伪存真,审慎地吸取其精华

与通常的现代西方哲学译著相比,这套丛书的翻译也有其独特的困难。通常的现代西方哲学译著,大多是把西方哲家用西方语言陈述自己的观点或者评述别人的观点的论著译成汉语,译者除应具有一定的哲学修养外,只要掌握原作者所使用的那一种或两种西方语言就能完成其翻译任务。现在这套丛书的作者都是日本哲学家,他们所评论的对象都是西方哲学家,因此要求译者除具有一定的哲学修养和掌握日语外,最好还要掌握所评论的那位西方哲学家的本国语言,以便在必要时查阅所评论的那位西方哲学家的原著。这样一来,就大大增加这套丛书的翻译难度。为了克服这个困难,卞崇道先生花了很多精力,组织不同语种、不同哲学专业的专家、学者协力合作,努力提高译文质量。

作为这套丛书的一名读者,也作为一名从事现代西方哲学研究的工作人员,我应为这套丛书的翻译出版,感谢本丛书的全体译者、校者、编者以及出版者的辛勤劳动,使我们有机会阅读日本哲学家在现代西方哲学研究方面的这项重要成果。

2000年8月于北京

丸山高司，生于1944年，京都大学研究生院博士课程修了，现任府立大阪女子大学教授，主讲哲学（人类科学论、人类存在论），主要著作有《人类科学的方法论争》、《为了学习现代哲学的人们》，译著有《科学·解科学·实践》。

刘文柱，男，生于1953年7月。1971年进入北京大学，先后在东语系、外国哲学研究所学习和工作。现任中国中医研究院副研究员。论著有《快乐学日语》、《论西田哲学》。

赵玉婷，女，生于1974年5月。1996年毕业于西安交通大学日语系，1999年获北京外国语大学日本学研究中心文学硕士学位。现任北方工业大学讲师。

孙彬，女，生于1972年。山东大学外语系日语科毕业，获学士学位。后考入北京外国语大学日本学研究中心专攻日本文化，以硕士论文《安藤昌益的人观——从“自然”角度来考察》获得硕士学位。现任清华大学人文学院外语系讲师。

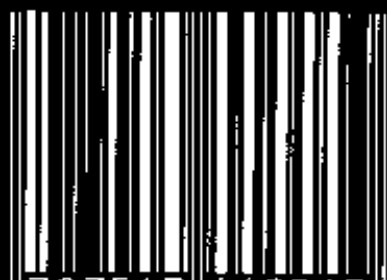
刁榴，女，生于1973年。1991年考入山东大学外语系日语科，1995年毕业，获学士学位。同年考入北京外国语大学日本学研究中心，专攻日本文化，以硕士论文《新井白石与天主教》获得硕士学位。毕业后任北京工商大学日语讲师。现为中国社会科学院研究生院博士研究生，专攻日本哲学。

责任编辑 王亚民 王鸿雁
郝建国
装帧设计 张志伟 牛亚娟

伽达默尔——视野融合

伽达默尔（1900— ）德国哲学家。历任马堡大学、莱比锡大学、法兰克福大学、海德堡大学教授。在海德格尔的影响下，建立了自己独特的“哲学的解释学”，对现代思想产生了很大影响。主要著作有《真理与方法——哲学的解释学要纲》。

ISBN 7-5434-4554-9



9 787543 445543 >

ISBN 7-5434-4554-9
1·709 定价 10.00 元

《现代思想的冒险家们》丛书编委会

顾问：徐纪亮 王树人 陈应年

主编：卞崇道

编委：（以姓氏笔画为序）

王守华 王 青 田士章 冯 雷

江 怡 毕小辉 刘文柱 远德玉

陈化北 李濯凡 易杰雄 罗嘉昌

编务：魏继荣

本书责任编辑：易杰雄

现代思想的冒险家们

王德纯 李永毅

现代思想的源流——马克思、尼采、
弗洛伊德、胡塞尔

齐美尔——生存形式

怀特海——有机哲学

荣格——灵魂的现实性

卡夫卡——身体的位相

巴什拉——科学与诗

卢卡奇——物象化

维特根斯坦——语言的界限

海德格尔——存在的历史

本雅明——破坏·收集·记忆

巴赫金——对话与狂欢

巴塔耶——消尽

伽达默尔——地平线的融合

拉康——镜像阶段

波普——批判理性主义

阿多诺——非同一性哲学

列维纳斯——法外的思想

阿伦特——公共性的复权

梅洛-庞蒂——可逆性

蒯因——整体论哲学

列维-斯特劳斯——结构

巴特——文本的愉悦

阿尔都塞——认识论的断裂

罗尔斯——正义原理

库恩——范式

德鲁兹——游牧民

福柯——知识与权力

哈贝马斯——交往行为

德里达——解构

埃柯——符号的时空

克里斯托娃——多元逻辑

目 录

前 言	1
序 章 伽达默尔·海德格尔·三木清	3
海德格尔的冲击	5
在动荡中	11
另一个相遇	18
第一章 哲学的解释学	23
解释学的形成	24
狄尔泰——精神科学的方法论	27
海德格尔——此在的解释学	40
伽达默尔——哲学的解释学	47
第二章 真理与方法	54
解释学的问题的普遍性	55
理性的危机	62
真理和逻各斯	68
人文主义的复兴	74
第三章 视野融合	80
启蒙主义与历史主义	82
被异化的精神	87

成见	92
视野融合	98
适用	109
第四章 语言的存在论	116
向语言的转换	117
语言的辩证法	124
超越与内在	130
第五章 论争——伽达默尔批判	139
与哈贝马斯的论争	140
与德里达的论争	148
伽达默尔的两副面孔	154
末 章 伽达默尔哲学的现实性	158
理论与实践	159
理性的变化	163
表现性的世界	167
附 录	175
伽达默尔简略年谱	175
《真理与方法》目录	182
关键术语解说	186
读书向导	193
参考文献	198
后 记	200
索 引	203
译者后记	216

前 言

分析伽达默尔的《真理与方法——哲学的解释学要纲》是本书的目的。

在本世纪后半叶出现的著名哲学家中伽达默尔是格外突出的存在。相对来说,他的著作在日本知道的人不太多,知名度一般来说并不算高。

确实,《真理与方法》决不是很轻松的读物,其是以传统的人文主义和德国学院派风格为土壤产生出来的笃实的哲学著作。同类著作无一例外会把它作为重要的议论对象,并且它的论述会成为争论的旋涡。如果不反复咀嚼很难消化。然而正因为是这样的著作,才宛如银黑之光,深深地沁入读者的心脾。以欧美为中心,世界各地有很多人在倾听伽达默尔的谈论。

伽达默尔的“哲学的解释学”是“理解的逻辑”,即以我们的世界理解和自我理解为主题并对其进行细致的分析。我们为时代或社会的“成见”所规定的同时,可以超越它,拓开新的视野。在为历史所规定的同时重新做成历史——“理解”的活力(dynamism)中引发“视野融合”。这,就是伽达默尔的中心思想。

伽达默尔决不是游离现实的“书斋学者”，他始终根据自己敏锐的时代感觉和现实的(actual)问题意识，力图批判地诊断“现代”，克服“现代的危机”。他再次切入“人是什么”这一根本问题，肯定人是“历史的存在”。并企图通过彻底自觉这一问题展示新的人类形象。

序章 伽达默尔·海德格尔· 三木清

《真理与方法》

这里有一本书，又大、又厚、又沉。书名叫《真理与方法——哲学的解释学要纲》，1960年第一版发行。从目录上看由三部构成，各部中心题目分别为“艺术”、“精神科学”、“语言”。从书名上看不出其所云，并且很难一下理解其内容的整体关系。现在我们就开始把这样一本书作为研究的原文。

著者是生于1900年的德国哲学家，名叫汉斯-格奥尔格·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)。自1949年在海德堡大学固定下来，开始总结自己先前的研究，经过九年的岁月，终于完成他一生中最重要的工作——写出了《真理与方法》。

然而这本著作究竟能不能为世人接受？伽达默尔后来说，大家可能会觉得这本著作的出版“晚了三春”。他的感觉不无道理。当时在社会生活中科学技术的主导作用越来越明显，同样在学术界英美的科学流入德国，对“科学的方法”的信赖已成为不可动摇的观念，并且在年轻人中，“批判”和“解放”已成了他们的口号。

可是伽达默尔的《真理与方法》却在古典“人文主义”的基础上宣传“精神科学”，想使“历史”、“传统”或“成见”、“权威”的地位得到恢复。不能不让人认为是一种不合时流的学说。很可能被人嘲笑是哲学中常看到的明显的时代错误、被时代遗弃的哲学家的怀旧。

然而出乎预料，这本书赢得了读者。自1960年第一版发行之后，1965年、1972年、1975年多次再版。1986年《伽达默尔著作集》开始出版，《真理与方法》是其中的第一卷，并且1990年又一次再版。

进入70年代以后，先是被译成意大利语、英语、法语，后来又被译成其他国家语言。顺便说一下，在日本1977年摘译了“第二部”；准备分三册出版日文本，现在只出版了相当于“第一部”的第一分册^[1]。

伽达默尔生在学者家庭，一直生活在学院风气很浓的环境中，可以说受到海德格尔的决定性影响，长期研究柏拉图、亚里士多德等人的古典哲学。对于这样一个人来说，无疑新闻界是与他无缘的世界。但是，如果说对于人们模糊不清和设想中的东西给予明确的形态并以此促成新的流行是新闻界的真正价值的话，伽达默尔就是一名具备敏锐的时代感觉的出色的新闻工作者。

随着《真理与方法》的阅读者的增加，“解释学”逐渐成为一个大的思想潮流，甚至超出哲学领域，渗透到广阔的知识领域。此外，“视野融合”之伽达默尔的中心思想已经给现代思想提出一个明确的方向。在回顾本世纪，展望下世纪之时，可以预见《真理与方法》会作

[1]有关翻译情况，请参考后面的“读书向导”。

为越来越大的存在呈现在人们面前。

现在分析《真理与方法》是我们的主要目的，几乎是惟一的目的。可以说，要了解伽达默尔的思想，仅此一本原著就足够了。他的其他著作可以作为理解这本原著的补充资料。

在研究伽达默尔的个人历史方面，1977年出版的《哲学学习时代》^[1]是最合适的文献。这本著作是伽达默尔自传式的回忆录。以一种沉闷的笔法，巧妙地描述了当时学术界的人物、思想、氛围、时事状况。可以根据这本著作重新编排伽达默尔的经历，请参考本书后面的“简略年谱”

在本序章中只准备涉及他与海德格尔的相遇和战争时期、战后时期的情况。

海德格尔的冲击

学问的故乡——马堡

伽达默尔出生在马堡这个闲静的大学城，父亲是专门研究药物的化学家，由于父亲在布雷斯劳大学任教，伽达默尔也在那里度过了少年时代。1914年第一次世界大战爆发，但普鲁士的地方城市布雷斯劳由于远离前线，仍然非常平静。在“军国普鲁士氛围”的笼罩下，充满爱国热情的少年伽达默尔特别喜欢玩“战斗游戏”

由于他是“营养不良的城市青年”被免除服兵役，

[1]日译书名为《伽达默尔自传——哲学学习时代》，中村志明译，未来社。

1918年春天进入布雷斯劳大学。那年秋天发生革命，德意志帝国崩溃。

翌年春天，为了学习“哲学”伽达默尔转入马堡大学，自此以后，包括大学时代和做私人讲师时代，在这个城市生活了近二十年。“哲学家伽达默尔”在这个城市里诞生了。既是他出生的故乡，又是他学问的故乡。

马堡位于大城市法兰克福北面约八十公里的地方，法兰克福往南约八十公里的地方有老牌的海德堡大学。在海德堡大学里伽达默尔做了一生中最重要的工作——完成了《真理与方法》的写作。哲学家伽达默尔出生在马堡，在那里度过了自第一次世界大战后到第二次世界大战后动荡的时代，在海德堡迎来了他的成熟期。

新康德学派

说伽达默尔是为学习“哲学”转入马堡大学的自有其中的理由。当时，胡塞尔（E. Husserl, 1859～1938）的现象学作为哲学的新动向已形成相当大的势力，在胡塞尔的《逻辑学研究》（1900～1901年）的影响下，“慕尼黑现象学小组”和“格丁根哲学会”成立，所谓的“现象学运动”正在兴起。1913年现象学杂志（《哲学及现象学研究年鉴》）创刊。此外，1916年胡塞尔到弗赖堡大学就职后又创立了“弗赖堡现象学会”。年轻的海德格尔也参加了这个学会。

不过，这些情况青年伽达默尔并不知道，一提到“哲学”首先想到的是“新康德学派”。所谓“新康德学

派”即是与黑格尔所代表的德国观念论相对立,在“回归康德”的口号下产生于19世纪60年代的哲学运动,80年代迎来全盛时期,直到20世纪20年代中期还一直是德国哲学界的主流。

新康德学派中有两个学派:一个是以文德尔班(W. Windelband, 1848 ~ 1915)为创始人的“西南学派”,其据点是海德堡大学;另一个是以柯亨(H. Cohen, 1842 ~ 1918)为创始人的“马堡学派”,其据点自开始就在马堡。青年伽达默尔想在马堡学习哲学。

伽达默尔入学时柯亨已经去世,但资深的那托普(P. Natorp, 1854 ~ 1924)尚健在,还有年富力强的哈特曼(N. Hartmann, 1882 ~ 1950)。伽达默尔受到哈特曼的特别关照,个人关系非常密切。

1922年在那托普的指导下提交了博士论文^[1]并被授予学位,成为二十二岁的年轻博士。这时期的伽达默尔专心沿着秀才进程前进。但是,这种“过早的自信”由于与海德格尔(M. Heidegger, 1889 ~ 1976)相遇被彻底粉碎。最初的相遇是与海德格尔的《那托普手稿》的相遇。

那托普手稿

这时期海德格尔在弗赖堡大学做私人讲师,尔后从1919年开始担任胡塞尔的助手,不过是一名三十多岁的一介年轻的研究者。但是“有关海德格尔的情况自很早以前就在学生之间悄悄传开”。

那托普早就注意到了海德格尔。1922年秋天,那

[1]《柏拉图的对话篇中的快乐的本质》。



左图：马丁·海德格尔 右图：埃德蒙特·胡塞尔

托普就海德格尔的最近的研究状况向胡塞尔询问，想把海德格尔招聘到马堡大学。海德格尔用了三周时间写出《对亚里士多德的现象学的解释》草稿，寄给那托普。这即是所谓的《那托普手稿》。

海德格尔这份初期的草稿遗失了很长时间，后来在《狄尔泰年报》第六卷（1989年）头一次面世。在日本，与伽达默尔写的《序言》一同被译成日文刊载在《思想》813号上（译者高田珠树）。关于这份草稿的详细情况，我想引用同杂志上刊载的高田珠树的论文《弗赖堡轶事》：

《那托普手稿》的序论部分是《解释学状况的提示》，在这部分中提出了“事实性的现象学的解

释学”，表明了海德格尔哲学的形成。这部手稿的抄本是耶托普送给伽达默尔的，伽达默尔读了这部手稿受到“像触电似的冲击”，并被它“咒缚”住了。然而那时的伽达默尔是个才获得博士学位的二十二岁的青年，阅历还浅，像他自己承认的那样，甚至都说不上理解了多少。但是，这种相遇对于伽达默尔来说成了决定性的转机，伽达默尔为了师从海德格尔毅然决定去弗赖堡。

海德格尔的冲击

然而天有不测风云，伽达默尔患上了小儿麻痹病，在病床上熬过了那一年。翌年（1923年）夏天把海德格尔招聘到马堡大学的事已经确定，可伽达默尔似乎不知道这一变化，刚刚病愈的伽达默尔还是决定去会海德格尔。在茫然不知所措的状况下，伽达默尔来到弗赖堡，在海德格尔身边度过了一个夏季学期。

关于弗赖堡的体验，伽达默尔是这样回忆的：海德格尔的“授课”非常新颖——“所谓著书不是语言的大独白”，而是“革命的思索者之全力的投入”。听了海德格尔的课，“物就在眼前显现出来，就像伸手可以抓到那么具体”，在关于亚里士多德的授课中“亚里士多德完完整整地呈现出来”。

面对“这种浓缩了精神的能量、语言表述的朴素有力、发问的透彻简明”的海德格尔，伽达默尔觉得过去在哈特曼指导下的“抽象思维的训练”不过是单纯的



弗赖堡市

“头脑游戏”。伽达默尔“开眼”了。这意味着他与哈特曼的诀别和脱离新康德学派。

海德格尔 1923 年秋季来到马堡大学,从冬季学期开始上课。伽达默尔又追随海德格尔回到马堡。与海德格尔一起,还有一些崇拜者也来到马堡,勒维特(K. Löwith, 1897~1973)也是其中的一人。伽达默尔和勒维特他们结成同志式的亲密的“海德格尔学派”,走上了“海德格尔的道路”。

然而,这也是苦闷的“彷徨时代”的开始。海德格尔的冲击打碎了伽达默尔“过早的自信”,他开始怀疑自己学问上的才能了,不过,与此同时他终于正式开始进入研究。伽达默尔参加了神学部教授普鲁特曼主办的希腊古典读书会,还正式跟随弗里特兰德学习古典

文献学。

1927年,伽达默尔提交了一篇题目为《亚里士多德的〈哲学劝学〉及亚里士多德伦理学的发展史的考察》的论文,通过国家考试。但他依然在“哲学”和“古典文献学”之间徘徊,在海德格尔的大力劝说下,决定申请哲学的教职资格。1928年提交了《柏拉图的对话法伦理——〈匹雷波斯〉的现象学的解释》教职资格申请论文,翌年获得教职资格。

“现象学的解释”这一标题值得注意,这是海德格尔《那托普手稿》的标题。顺便说明一下,海德格尔1927年出版《存在与时间》,他让伽达默尔提交教职资格申请论文后,从翌年冬季学期开始返回弗赖堡,接替了胡塞尔的职务。

在动荡中

私人讲师时代

伽达默尔获得教职资格,进入了私人讲师时代。“海德格尔学派”的学友勒维特、克鲁格是伽达默尔做私人讲师的同事,这三个人成了马堡大学哲学私人讲师的三只鸟。

“私人讲师”就像过去医院里的“实习医生”一样,无论从社会地位上说还是从经济收入上说都是非常不稳定的工作。特别是在当时的德国政治渺茫、经济萧条的情况下。“我们过着非常贫困的生活。”伽达默尔说



纳粹焚书 1933年,柏林

另外,讲课对于一个刚走上教职岗位的私人讲师来说也是很大的负担,特别是伽达默尔好像不擅长讲课。有评价说“克鲁格讲课时一切都说得很明白,可到伽达默尔时一切又混乱了”。在严酷的生活条件下,伽达默尔每天忙于研究、思索和讲课。1931年教职资格论文出版,至此,申请教师职务的准备工作基本完成。

“1933年”来到了,希特勒当上了首相。那是“可怕的觉醒”,但很多知识分子对希特勒并没有足够的估计,对现状仍然持乐观态度。人就是这样,只要没被推到刑场,就不会放弃希望或幻想——这是那时候得到的痛苦教训。不用说,海德格尔作为弗赖堡大学的校长参加纳粹党,对伽达默尔也是一个非常大的冲击。

纳粹的影响也波及到马堡大学：在这种非常时期，经常会有这样的情况，善于随机应变的变节分子和愚昧的狂热信徒纷纷出笼，横行霸道；有良知的人很难发挥作用，“适当保持平衡，在不被免职程度内妥协，即使这样，也很难得到同事和同学的理解”——这样的“中庸之道”不久后成了公开攻击的靶子。

伽达默尔 1934 年夏季学期和冬季学期在吉尔大学做了一段代理讲师。当他回到马堡时，学校里成立了大学教师的纳粹组织——“讲师同盟”。伽达默尔被视作“政治上信不过的人”，并以其与犹太人有个人交往关系为由，不授予他教师职称，以学者身份维持生计的道路被堵死。伽达默尔陷入窘境。他是这样讲述那时的心境：“我想挽救在德国作为学者身份的存在，但我不愿作出政治让步，失去在国内外过着政治避难生活的朋友们的信赖。”

虽说是淡淡的述怀，但可以认为是极其直率的告白。如果与伽达默尔处于相同境况，多数人都会这样想。

这时伽达默尔发现了一个办法，即学校里专门为私人讲师开设一种政治讲习班，他主动进入这个“训练所”。或许这是他勉强能做到的选择，无疑是给他留下的惟一的出路。度过这段艰难的日子，1937 年春终于被授予教师职称，翌年去了莱比锡大学，走完了长达十年的私人讲师路程，同时也结束了在马堡二十年的生活。

坚韧的精神

莱比锡大学是个“令人吃惊的大学”，因为这里是“以研究为目的的大学”。这里没有“道德的恐怖(terror)”，因此也不需要“政治的礼节”。对于伽达默尔来说，这所大学似乎是一个避风港。可社会形势越来越坏，1939年德国军队发动侵略战争，以此为发端，不久，爆发第二次世界大战，一直到1945年柏林陷落为止，“民族之灾”席卷德国。

到1943年时战局的趋势已非常明显，这年的年末莱比锡市中心几乎整个被炸毁。伽达默尔在残存的房子里点着蜡烛继续上课。翌年的冬天莱比锡完全变成废墟——“化为灰烬的莱比锡在地毯式的轰炸下战抖着，人们连续几夜拼命救火，然后修理周围的窗户和房顶。”在幸免被炸的大学图书馆里摆上桌椅坚持上课，不用说已没有教室的样子了。伤员、病号人数不断增加，差不多和女学生的人数一样多。

1945年战争结束时莱比锡一度被美军占领，秋天由苏联军队接管。更换校长时，原先是学部长的伽达默尔被选为新校长。就任校长职务两年中一直忙于重建莱比锡大学的工作：

“操心受累，但值得做、时而充满幻想，时而又幻想破灭，重建？或解散？”这种措辞其中带有微妙的选择。实际上在推行“大学的‘社会主义的’改造”中，维持“研究和教学的自由”和“大学的学术地位”是极难做到的事。

伽达默尔真诚地投入到了这项极难做的事中。本来他对学校内的“政治游戏”也有清醒且现实的认识：“这类事在大学这个小社会中从来就存在，这种游戏的规则自马基雅维里（Machiavelli）以来已经众所周知了，并且在任何地方都一样。”伽达默尔是一个敢于说这种事是工作的人，然而同时他又是为“学术自由”的理想倾注了心血的人。

伽达默尔是一个同时具备了高超的行政手腕和平衡能力的人。不仅如此，他还是一个既有开放的宽容精神又有坚韧精神的人，很难看到他萎靡不振。无疑，这种精神的根底潜在有伟大的乐天主义精神。《哲学学习时代》是一部度过了苦难时代的一个大学教师的回忆录，然而使人感觉不到苦闷的气氛，反而其幽默的叙述使人感到轻松好笑。

霍克海默和阿多诺

1947年春天伽达默尔受到法兰克福大学的招聘，然而转到“西侧”是不容易的。已经在法兰克福大学开始上课了，可为了交接莱比锡大学校长的工作，秋天又返回到莱比锡。这时，遭到不高兴他“逃亡”到西侧的人们的“报复”。一份凭空捏造的“密告信”，害得他在警察的拘留所里蹲了四天。

迁居法兰克福也不容易，在苏联当局要求的各种手续已经备齐、铁路方面提供了货车并已装好家具和藏书的时候，还担心会发生意外。伽达默尔决定亲自随那节货车而行，按通常的路线，从莱比锡到法兰克

福只有四百公里左右,然而竟走了五天。“喝凉咖啡,啃方便面包”,经过五天的行程,终于到达法兰克福。似乎伽达默尔喜欢凉咖啡,1939年到佛罗伦萨旅行时,还专门记下了“我有生以来第一次喝凉咖啡”。

在法兰克福大学在职两年,成天忙于杂事,没做正经的工作,且不说战后初期的艰苦的生活条件,好像在伽达默尔的体内还在持续着动荡后的余波,还没有真正稳定下来。

不过,在这期间他为逃亡到美国的霍克海默(M. Herkheimer, 1895 ~ 1973)和阿多诺(Th. W. Adorno, 1903 ~ 1969)的复职做了大量工作。由于这两个人的努力,很快重建了“社会研究所”,并以其为中心形成了“法兰克福学派”,培养出了哈贝马斯(J. Habermas, 1929 ~)。

伽达默尔是一名“海德格尔学派”的成员,海德格尔有加入纳粹的经历,而霍克海默和阿多诺是在纳粹追捕下逃往美国的,并且在学术观点上海德格尔学派与法兰克福学派又是尖锐对立的两派。这样,从1976年开始,在伽达默尔和哈贝马斯之间展开了激烈的争论。但是在人们看来,伽达默尔的精神超越了政治立场和学术观点,志向更高的层次。

研究的总结

1949年,作为雅斯贝尔斯(K. Jaspers, 1883 ~ 1969)的后任,伽达默尔被招聘到海德堡大学,终于得到稳定的岗位。起初的十年,伽达默尔想尽量避开行

政事务,专心搞研究和教学,然而做起来却偏偏不能使他如愿。为了复兴衰败的海德堡大学,他不得不在各方面发挥自己的作用。1953年,在他的斡旋下招聘了勒维特。

补充说明一下,勒维特1934年逃往意大利,1935年转到日本,从第二年到1941年一直在日本东北大学任教,由于日本也不安全,后来接受洛克菲勒财团的资助移居美国。他被招聘到海德堡大学的那一年,出版了《海德格尔——贫乏时代的思索者》^[1],严厉地批判了海德格尔。

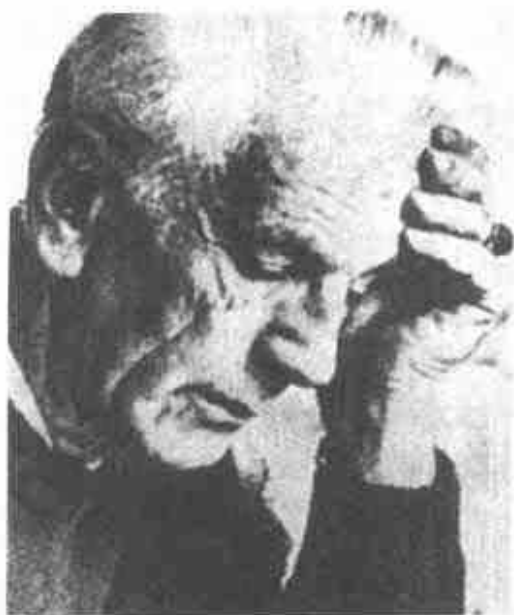
伽达默尔一开始就知道这件事,尽管如此,他还是以海德格尔的《真理与本质》为课本与勒维特一起开设了原著课堂讨论。自然,两人的观点是尖锐对立的。的确,伽达默尔与勒维特是多年的“海德格尔学派”的盟友,可以说在海德格尔哲学上有大致相同的基础,不过,这两个人各自对自己的哲学立场也都抱有坚定的信心。

在这样的状态下,为了举办这种共同讨论,首先开放的学术精神是必要的。伽达默尔是一个能够认真对待勒维特的(对海德格尔的)批判和反驳,并以此批判和反驳为借鉴深化自己的思索的人。

总起来说,伽达默尔在海德堡站稳脚跟后,开始着手总结自己先前的研究。这一重要工作虽常常中断,最后经过九年的时间终于完成。

前文说过,分析这部《真理与方法》、理解“视野融合”这一伽达默尔的中心思想是本书的课题。在这之

[1] 杉田、冈崎译,未来社。



卡尔·勒维特

前,我想再接触一下“另一个相遇”。这就是伽达默尔与三木清的相遇。这一相遇可以为我们提供分析《真理与方法》的基本视点。

另一个相遇

三木清在德国的留学

大正十一年(1922年)的初夏,三木清(1897~1945)起程到德国留学,目的是向海德堡大学的李凯尔特(H. Rickert, 1863~1936)学习。已于前述,当时海德堡大学与马堡大学同样都是新康德学派的据点,文德尔班是这里的创始人。李凯尔特作为文德尔班的后任,1915年从弗赖堡大学转到海德堡大学。

顺便说一下,李凯尔特在弗赖堡大学时是海德格尔的老师,海德格尔学位论文的第二指导、教师资格论文的第一指导。海德格尔1915年获得教师资格,开始在本学校做私人讲师。第二年冬季学期胡塞尔来到弗赖堡大学,海德格尔从1919年开始做胡塞尔的助手。

伽达默尔拜访海德格尔是1923年夏天的事。那年秋天海德格尔到马堡大学就职。

三木清来到德国留学是那前一年,当时海德堡大学有雅斯贝尔斯。伽达默尔接替雅斯贝尔斯的职务来到海德堡,是相隔很长时间的事。海德堡、弗赖堡、马堡——只要看了这三所大学,就能知道当时德国哲学界的活跃情况。

依三木清来看,他的大学时代即大正六年(1917年)时,是“日本新康德学派的全盛时代”。三木清也受到新康德学派的影响,从方法论和逻辑学的观点研究传统思想问题,因此,选择李凯尔特作为他留学德国的老师是顺理成章的。

家庭教师伽达默尔

来到德国的第二年(1923年)秋天,三木清转到马堡大学,目的是听海德格尔的课。海德格尔才刚被授予副教授职称,在马堡大学上课。三木来马堡,大概人们对海德格尔的评价也传到了留学生的耳朵里了。三木在马堡大学听哈特曼和海德格尔的课,三木当时的信中说“哈特曼的课完全令人失望”,而“海德格尔的亚里士多德解释非常“origine(新颖)且有趣儿”。

三木最终在马堡大学滞留了十个月。然而,这十个月对三木来说是决定性的转机。与伽达默尔一样,三木也从新康德学派向海德格尔“转向”了。这决不仅限于伽达默尔和三木,在当时的德国哲学界,以至在日本,新康德学派在衰落,现象学、存在主义哲学和马克



三木清

思主义哲学正在兴起。思想潮流出现大转折。

在当时的德国，德意志帝国的崩溃、战败、魏玛共和国的脆弱、凡尔赛条约的签署，造成政治混乱、经济萧条。就像三木回顾的那样：当时在“周期性的通货膨胀”下，“对于我们外国人来说成了天堂时代，而对于德国人本身却成了地狱时代”。在这样的状况下，德国年轻的研究者们都愿意给日本留学生做私人教师——“所谓家庭教师”。

三木也请海德格尔介绍了两名博士（获得了博士学位的年轻教师）。其中一位是勒维特，他给三木讲解了胡塞尔的《逻辑学研究》，还帮他作了研究的整体计划；另一位是伽达默尔，三木到他家里，请他讲解亚里士多德的《形而上学》和《尼各可伦理学》。

关于三木的留学体验，我想介绍一下《读书遍历》^[1]这篇随笔。这篇随笔曾在昭和十六年（1941年）的《文艺》杂志上连载，是三木自传式的回忆录。其中描述了当时德国哲学界和马堡大学的情况，比伽达默

[1]《三木清全集》第一卷，岩波书店。

尔的《哲学学习时代》读起来更有意思

历史性生命的存在论

《哲学学习时代》的译者中村志朗就日本研究者的印象,写信询问了伽达默尔,并在他的“译者后记”中介绍了1980年1月伽达默尔的回信:

对于非常不幸的他(三木清),我曾在一段时期教过希腊哲学,也是在同一时期,勒维特教过新现象学。勒维特和我都认为三木清是非常聪明的人。战后听到他悲惨去世的消息时真的愕然了(三木清在战争结束的9月末死于狱中)

伽达默尔的这段回忆与三木的回忆正好吻合。

对于伽达默尔来说,与三木的相遇只不过是个小插曲,从三木这方面说,可能也是如此。但是东西方这两位俊杰都是以海德格尔的冲击为决定性的转机,在分别走自己的道路中又一次相遇了。这是两人都不知道的再相遇,因为三木死得过早,伽达默尔的著作过迟了。

三木的中心课题是“Anthropologie(人类学)”,即阐述人的“存在方式”的“生命的存在论”。特别是从《历史哲学》(昭和七年,1932年)到《构想力的逻辑》(昭和十二年至十八年,1937年~1943年),三木清的工作是专门对人类存在的“历史性”进行了分析。意图是对被历史所规定的同时又重新创造历史的“历史的

人”的活力(dynamism)进行具体的分析。

伽达默尔的工作也是如此。在伽达默尔这里,人类存在的历史性也是中心课题,他的意图也是详细分析被抛到“成见”的同时重新又形成“传统”的“历史的存在”的样态。伽达默尔和三木清致力于同一个课题了。

其实,伽达默尔与三木清之间存在很多不同之处,即使是不同之处,也为我们提供了丰富的讨论材料。但是,这里我想把注意点放到伽达默尔与三木清汇合的地方,并且以此为分析伽达默尔的基本视点,即把《真理与方法》看成是“历史性生命的存在论”。

第一章 哲学的解释学

解释学的流行

《真理与方法——哲学的解释学要纲》(1960年)是我们现在将要分析的原文。首先请看书名。

“真理与方法”这一标题使人感到好像有一种新闻意味的华丽,甚至说有一种刺激性或挑战性;可是“哲学的解释学”这一副标题给人的感觉又是古板的学院派风格,或者说就是学院派的东西。相比较而言,副标题更能体现伽达默尔的风格。

其实,“真理与方法”的标题不是伽达默尔自己用的,是按出版社的提议加的。这种情况常有,理由是“社会上知道解释学的人不多”。

这部著作不是面对一般读者的,而是专门面对从事哲学工作的学者的。这一点出版社方面很清楚。虽然前面有狄尔泰、海德格尔的伟大贡献,但在德国哲学界1960年的时候“解释学”没有受到应有的重视。因此,“解释学”非同一般。大概这就是事实真相吧。这样说来,“哲学的解释学”当然就更不一般了,因为它是从伽达默尔才开始使用的概念,可能没有人理解

“哲学的解释学” 出版社有这种担心不无道理。

然而,1967年伽达默尔的《小论集》第一卷出版的时候,书名是《哲学·解释学》,特意用了“解释学”一词,这也是出自出版社的提议。据伽达默尔自己的回忆,“那时候解释学已成了流行语”,至少在德国是这样。这种流行成为世界性的,是进入70年代以后,可以说是70年代后期开始的。总之,伽达默尔是这一流行的主要源泉。

简言之,“哲学的解释学要纲”这一副标题是伽达默尔自己选择的书名。现在我们先从这一书名开始分析一下“哲学的解释学”的意图。“哲学的解释学”是什么样的解释学呢?它与狄尔泰、海德格尔的解释学如何相区别呢?

解释学的形成

这个词的来历及其意义

的确“解释学”成了现代思想中的一个“流行词”,并且像所有流行词一样,“解释学”也被茫然的气氛包围着,不得不背上了多种微妙的差别。因此,常常有人提出“所谓解释学究竟是什么?给它下个明确定义”的要求。然而,拿出“解释学”的一义性定义几乎是不可能的,并且也不是建设性的。

解释学与现象学一样,是一种思想运动。在解释学漫长的历史中,并且在现代的解释学中也是如此:解

释学经常发展,并且常常又转回来。因此,“解释学”概念本身和“理解”、“解释”这一基本概念都经常发生意义变化。这是把“解释学”看作把捉不住的东西的最大原因。

重复前面的话说,解释学是一种思想运动,在这种“解释学运动”中解释学经常变貌,拓开新的层次。这里,我们首先概观地看一下“传统解释学”的情况。

“解释学”一词的由来已久,可追溯到古希腊。“解释学”(Hermeneutik)一词出自希腊语“hermeneuein(作解释)”或“hermēneia(解释)”。早在古希腊时期就把解释荷马的诗、德尔斐的神谕、梦、占卜等的技法称为“Hermeneutik(解释术)”。另外,在17世纪中叶确立“一般解释学”时,重新考虑了“hermeneutica(解释学)”这一拉丁词。这个新造词是“解释学”之现代词的直接起源。

“解释”一词有多种意义,抛开现代的用法不说,在希腊语(hermēneia)和拉丁语(interpretatio)中大概就有三种意义:①言表、表现;②说明、解说;③翻译、口译。概括上述几种意义,即所谓“解释”是把意思不清楚的语言或事情用可能理解的语言表达出来,向他人传达。这其中的技法即是过去的“解释术”。

顺便说明一下,希腊语的“technique”和拉丁语的“ars”可译成“技术”,但为了避免与现代用词法的混淆,这里译成“术”或“技法”。

解释学的形成

“解释学”发端于古希腊的“解释术”，经过复杂的过程演变成现代的形态。

在西欧的文化传统中，“解释学”是作为解释原文的技法或技法论形成的。有解释的必要或存在值得解释的原文时，常常需要解释的技法。需要解释技法的主要的原文是文学和哲学的古典、圣经和经典、法律和法典。所以，解释学在文献学、神学、法学领域以不同的形式发展着。根据原文的种类，它们分别称为“文献学的解释学”、“神学的解释学”、“法学的解释学”。

在 17 世纪中叶，出现了把这些“特殊解释学”统一起来构筑“一般解释学”的动向。一般解释学的目标是，整理并体系化适用于无论是古典还是圣经的所有种类的原文的解释原则和规则。但是，即使这种一般解释学也不能变成原文解释的技术论。因此，解释学从 17 世纪到 19 世纪被定位为文献学、神学、法学的“基础学”或“辅助学”。

然而 19 世纪前半叶，施莱尔马赫 (F. E. D. Schleiermacher, 1768 - 1834) 重新提出“一般解释学”的构思。即通过把“理解”或“解释”活动本身主题化，构筑了体系的理论。因此，解释学才脱离基础学和辅助学的层次，确立了作为独立的学问的地位。现代解释学就是从这里开始的。

尽管有施莱尔马赫的贡献，但并没有由此而使解释学直接变貌成“哲学”，把解释学纳入到哲学的核心

部位的是狄尔泰和海德格尔。伽达默尔也有很多仰赖于二位先师的地方。

狄尔泰——精神科学的方法论

解释学的谱系

在哲学中,一说到“解释学”,便认为德国的现代哲学是其发源地。哲学的解释学发源于狄尔泰,在海德格尔那里取得辉煌飞跃,在伽达默尔手下又扩大了范围。不过,狄尔泰—海德格尔—伽达默尔这一谱系决不是连续性的继承发展。在狄尔泰和海德格尔两人中解释学的内容有很大差异,伽达默尔在同时继承了前两人的解释学的基础上,作成了自己独特的解释学。

可以说,伽达默尔之“图”如果不设定狄尔泰和海德格尔之“地”就显现不出来。这种“图”与“地”的纹路交织在一起,吸纳了部分“地”的纹路。其纹路确实形成一个独立的纹路,但如果想把它加以明确地分辨相当困难。

这里,为了使伽达默尔的“图”突出出来,首先看一下狄尔泰的“地”。在“精神科学”问题上,狄尔泰和伽达默尔微妙地交织在一起。后文将作详细说明,伽达默尔相对于“近代科学的方法”,拥护“精神科学的真理”。虽说是拥护精神科学,但那并不是在“方法论”的层次中,而是在“存在论”的层次中。伽达默尔想以海德格尔的存在论为基础,超越狄尔泰的方法论;但他又



W·狄尔泰

与狄尔泰一样,拥护精神科学,把它放到了主题的位置。

所谓“精神科学”问题究竟是怎样的问题呢?为什么会出现这样的问题呢?现在我们详细看一下狄尔泰当初面临的围绕“精神科学”出现的思想状况。

精神科学的基础构成

狄尔泰(W. Dilthey, 1833~1911)作为精神史家而闻名,在有关德国精神史的研究方面留下了突出的业绩。除了这类“历史的”研究之外,作为哲学的“体系的”研究,从很早开始就着手作“精神科学的基础构成”这一课题。1883年的《精神科学序论》第一卷是他在这方面最早的成果,但它只停留在准备性的考察阶段。那以后的狄尔泰的思索为完成前述课题走过了相当复杂的路程。

粗略地说,首先他作了以“心理学”构成基础的尝试,继之,又作了以“解释学”构成基础的尝试。狄尔泰转到作为主题论述解释学上来,是他比较晚年的时候。可以说是从1900年的《解释学的形成》开始的。在狄

尔泰这里,解释学是在“精神科学的基础构成”这一文脉中提出来的。

狄尔泰把整个学问分成两大类:其一类历来都被称为“自然科学”;而“知识的地球仪”的另一半的名称尚未确定。狄尔泰考虑了很多,最后选择了“精神科学”这个名称。“精神科学”是作为“自然科学”的对立概念考虑出来的名称。

依狄尔泰本人的定义,“精神科学(复数形)”是“以历史的社会的现实为对象的诸科学之整体”。即可以说,其是关于人类、社会、历史的学问的总和。如果用日本现行的学问分类来说,其是以人文科学为核心包括社会科学的学问领域^[1]。

由于狄尔泰的《精神科学序论》,“精神科学”这一名称在德国固定下来。但是在当时另外还在使用着很多种名称。

比如,英国的穆勒(J. S. Mill, 1806~1873)就把心理学和社会学合称为“道德科学”^[2]。相对于“自然科学”,“道德科学”这一名称或许使人觉得奇妙,但在传统的学问分类中有逻辑学、自然学、伦理学这样的二分法,穆勒是依据这样的分类把关于人类和社会的学问作为“伦理学”定位的。

另外,狄尔泰旁边还有新康德学派,文德尔班相对于“自然科学”,选择了“历史科学”的名称^[3]。

可见,名称各异。本来并不是名称本身的问题,真正的问题,是作为学问的哲学基础构成的“方法论”。

[1]依伽达默尔的用词法来说,范围较窄,与“人文科学”几乎是同义语,主要的是哲学、历史学、文学研究、美学和艺术学、文献学这类学问。

[2]《逻辑学体系》,1843年。

[3]《历史与自然科学》,1894年。

方法论的对立

关于人类、社会、历史的学问，自 17 世纪以来形成了两大流派：一个是“新自然学”的流派，另一个是“传统的人文学”的流派。这两派相互对立，可以说其是所谓的“笛卡儿与维科(G. Vico)的对立”，也可以说是帕斯卡“几何学的精神与微妙的精神的对立”。自 19 世纪中叶开始，这样的对立引起了哲学的反省。即关于人类、社会、历史的学问的“方法论”成了哲学的一个重要课题。

原来就有两个阵营。一个阵营的代表人物是英国的穆勒，他把自然科学（特别是数学的物理学）看成科学的模范，认为应该把自然科学的方法论应用到人类和社会的研究中来，科学的方法基本上是同一（“方法论的一元论”或“统一科学”的立场）。这就是穆勒的立场，可以说在当时的英国和法国是正统的主流立场。在德国，由于德国观念论的衰落，19 世纪下半叶也渐渐成了起主导作用的思想潮流。

与其相对立，在 19 世纪初期的德国，由于受浪漫主义的影响，在史学意识的形成中“传统的人文学”也改头换面重新登场，结成了所谓“历史学派”，在历史学、文献学、语言学、法学、经济学等各个领域创造了很多伟大的业绩。历史学派与“统一科学”的立场针锋相对，主张“精神科学”是与自然科学根本不同的异质的学问，因而具有自己独特的方法（“方法论的二元论”）。

的确，依历史学和文献学的学者来看，穆勒所说的

“统一科学的立场”是根本不能采纳的。比如,历史学要按具体的原状把握过去的一次性事件,文献学面对过去伟大的原文要把握其个性精神内容。因此,精神科学具有与自然科学完全不同的认识要求,当然方法论也不同。对于精神科学来说,自然科学的方法即使有效也只是辅助性的。历史学、文献学的学者们认为现在已经到了建立精神科学独特的方法的时候了。

早在狄尔泰之前,历史学家德罗伊森(J. G. Droysen, 1808~1884)就明确把方法论的二元论立场固定化。依德罗伊森来看,历史学与自然科学在原理上就是异质的学问,自然科学的本质是进行“说明”,而历史学的课题是进行“理解”。自然科学是通过归纳寻找规律,然后再根据规律演绎地导出各个现象,即进行“说明”;而历史学则是对“精神”的感性的“表现”进行“理解”。

这时期的德罗伊森在施莱尔马赫的解释学和贝克的文献学中找到了历史学的方法论原理。历史学的对象是“形态学的东西”,其是精神的表现,历史学要对它进行“理解”。所谓理解就是在感性的东西中发现精神的东西,或在特殊的東西中发现一般的东西。所以,理解走的是与归纳、演绎根本不同的道路。所谓“解释学的循环”就是转移,“个别的東西在整体的東西中被理解,整体的東西被从个别的東西中理解”。

狄尔泰继承了德罗伊森的这种认识,相对于自然科学的“说明”,坚持精神科学的“理解”,以传统的解释学、文献学为依据,从基础上构筑精神科学的独特的方法。

科学性认识的形式

本来方法论的二元论阵营并非是铁板一块,比如,海德堡的新康德学派从科学性认识的“形式”这一立场出发构筑了方法论的二元论基础。

所谓“科学”并不能原原本本地把握“现实”,现实具有无限多样的内容,科学就是从一定的观点出发把握这类现实,并把所把握到的现实的一部分作为值得知道的东西,即作为本质的东西抽象出来,然后从概念上把现实的内容进行分节。科学形成之中所需要的条件即科学把握现实时的观点、科学地鉴别本质的或非本质的东西时的原理、科学性概念形成的原理,是科学性认识的“形式”。

文德尔班区别了这种“形式”,根据“一般”和“特殊”这一基本的逻辑性区别,他把科学划分成两大类:探求一般规律的“规律确立性”科学和描绘特殊现象的“个性记述性”科学。“自然科学”是规律确立性科学,“历史科学”是个性记述性科学。

李凯尔特仿效文德尔班,在设定“一般化的”和“个别化的”区别的同时,新提出了“与价值挂靠”的观点,设定了“价值自由的”与“价值关系的”区别。他认为一般化的价值自由的科学(数学的物理学)和个别化的价值关系的科学(历史的文化科学)是经验科学的两大典型。

这种新康德学派的方法论非常明快,并有它自己的妥当性。但狄尔泰不满意这种方法论。因为,狄尔

泰通过“构筑精神科学的基础”不仅要建立精神科学的“方法论”，还要建立新的“哲学”——“生命的哲学”。显然，正是在这一点上潜藏着狄尔泰的现代意义。不过，从这之中产生了狄尔泰特有的曲折。

人类生命的基本结构

“理解”这一概念自开始就是狄尔泰的基本概念，“从生命本身理解生命”是狄尔泰的根本思想，所谓“理解”归根到底是人的自我理解。

狄尔泰依据“从生命本身理解生命”的根本思想，从很早开始就进入“心理学”的研究，并且作为其具体成果 1894 年出版了《记述性分析性心理学的构想》。

在这本书里，狄尔泰相对于建立在自然科学的方法上的“说明心理学”，提出了“理解心理学（记述心理学）”。心理的生命（体验）不是机械性的“因果关系”的世界，而是被内在地分节了的“结构关系”的世界。为了分析这种结构关系，必须从体验所与的整体的关系出发，始终保持整体关系的同时解释部分之间相互的内在关系。这种方法即是“理解”。

“理解”不是“构成”的手续，而是“分析”的手续。不过，这里所说的“分析”不是把体验还原成单纯的要素，而是在不破坏体验的有机组织（Gliederung）的同时把其肢体（Glieder）分节化。因此“理解”是“艺术性的过程”。

在狄尔泰看来，在当时“自然科学的精神”占统治地位的状况下，人的生命被隐蔽或被歪曲了。精神科

学的对象是人的生命。因此,要给精神科学构筑基础,首先要返回“体验”这一本源的所与,必须按本来的形态提示人的生命,展示“生命”在体验中“如何存在”,重要的是使其“见”或“变得能见”。

狄尔泰在“心理学”名下进入到这一课题中,这样一来其“心理学”早就不是作为一种经验科学的心理学,而是根据人的生命中内在的理解,阐明人的生命的基本结构的尝试了。或许狄尔泰的“生命哲学”就是要寻找这样的人类存在论。

向解释学的回归

那以后狄尔泰转向了“解释学”——即从心理学向解释学的“回归”。

狄尔泰在“心理学”的名下通过返回“体验”之本源所与,阐明了“生命”本来的形态,进而又开辟了精神科学独特的活动空间。但心理学只能阐明人类生命的基本结构,把握人类生命的丰富内容是各个精神科学的课题。

精神科学的对象是具体的“历史的社会的现实”,“历史的社会的现实”是“体验”的“表现”。精神科学企图以“表现”为线索“理解”“体验”,以此在深层或个性的形态中把握人类生命的丰富内实。精神科学通过“表现的理解”这一迂路,达到“从生命本身理解生命”。

在“体验”和“理解”两契机之上又新导入了“表现”(或“生命的表露”)这一契机,并且把“体验·表现·理解”的联系视为精神科学的原理。此处的“理解”作为

“表现的理解”被看成精神科学的固有的方法。为了构筑精神科学的基础,狄尔泰必须重新分析“理解”,此时“解释学”作为理解的理论获得精神科学的方法论的身份。

在狄尔泰这里,“解释学”就是“理解的理论”,其基本构想来源于施莱尔马赫的“一般解释学”。实际上狄尔泰早就进入对施莱尔马赫的研究,狄尔泰的第一本著作就是《施莱尔马赫传》第一卷(1870年)。施莱尔马赫的解释学是狄尔泰早就熟知的,现在被纳入“精神科学的基础结构”之中,以精神科学的方法论这一改头换面的形式重新出现。

理解的理论

在狄尔泰这里,“理解”和“解释”紧密地结合在一起,虽然二者原本有区别,但很多时候作为同义语使用。依狄尔泰本人的定义,所谓“解释”是“用永久性方法对固定化了的表现进行技法性的理解”。这一定义有文献学中的原文解释的影响。但相比较而言,一般来说“高层次的理解”是解释。把各种各样的理解内容带到统一的工作——或把事先已被理解的事进一步展开的工作就是解释。

简单地归纳一下狄尔泰关于“理解”以及“解释”的基本思想:

第一,解释位于未知和已知之间。如果一切都被理解了解释就是不需要的,反过来,什么都不能理解解释又是不可能的。所谓解释就是从事先已被理解的事

出发向未知的领域前进。

第二,所谓“理解”就是以“表现”为线索把握“体验”。在对他人进行理解的场合,把自己的体验移入他人的表现,即通过“自我移入”对他人的体验进行“追体验”或“追构成”。

第三,理解归根到底目标是人物或作品的“个性”的把握:但个性的主体之创造性的构成力在未意识自己的活动的状态下,在表现中结晶化。表现从未被意识的深层浮现出来,因此理解的课题是把表现中结晶化的丰富的意义内实进一步分节化,带入明确的规定性中。“作者比理解自己本身更好地理解他人”是理解的最高目标。

第四,理解中伴随有各种各样的疑难,其中典型的疑难即是所谓“解释学的循环”。“一切理解中的共同点是,从对规定的和未被规定的部分的把握开始向对整体的意义把握前进,然而这样的尝试是与从整体的意义规定部分的尝试交替进行的”。

即部分必须从整体被理解,整体必须从部分被理解——这就是循环。这种解释学的循环经古典文献学者阿斯特(F. Ast, 1778 ~ 1841)之手固定化,又被施莱尔马赫视为解释的基本原理;狄尔泰认为这之中存在“所有解释技法的中心困难”,存在“所有解释的限度”

伽达默尔的狄尔泰批判

关于解释学的这种基本构想几乎全都是从施莱尔马赫那里继承下来的。伽达默尔对此进行了批判。

伽达默尔称施莱尔马赫的解释学是“浪漫主义的解释学”。认为它立足于“主观性”的立场，“理解”是由自我移入形成的追体验，即主观与主观的神秘的交往。但在伽达默尔看来理解的目标并不在这，至少不是本来的目标。伽达默尔提出“事件的解释学”，他认为形成“事件(Sache)中的一致”或把“与事件吻合的真理”呈现出来才是理解的目标，“朝向事件(事象)本身！”这一现象学的口号也是伽达默尔的解释学的口号。

在《真理与方法》的第二部中首先严厉批判了“浪漫主义的解释学”，因为伽达默尔为了建立自己的“哲学”必须驳斥这个最强大的敌人。

生命与学问的分裂

晚年的狄尔泰又提出了新的想法，他的思想内容相当复杂，其思想的展开过程也非常复杂。狄尔泰不知不觉地超越自己自身的立场，并且其论述只是片断性的，但至少以下两点是重要的。

第一，“时间性”被作为“生命的第一个范畴性规定”。但是与时间性受到重视相应，“体验”与“理解”的循环作为更大的难题摆在面前。虽说理解依据于体验，但在理解的过程中体验不断深化和扩大，现在继承了过去孕育着未来，不断进展，在这进展着的生命中理解经常出现偏离，而对于把理解的“普遍妥当性”作为目标的狄尔泰来说，这是个重大问题。

的确在狄尔泰这里能看到一个重要的“分裂”，即“生命”与“学问”的分裂。或者说，是使“生命的事实

性”在其事实性中“变得能见”之“生命哲学”的问题设定与构成普遍妥当性的知识基础之“精神科学的方法论”的问题设定——两种问题设定之间产生的分裂。狄尔泰被这种分裂折磨着，最终没能克服它。这还成了伽达默尔批判的目标。

伽达默尔在《真理与方法》的第二部中作为“历史主义的疑难”，严厉批判了狄尔泰的这种分裂。如何克服这种分裂成了伽达默尔的重要课题。伽达默尔想通过从所谓“对象化的历史”向“生活的历史”的回归逾越这种疑难，即向“历史的生存的解释学”前进。

向“生活世界”的理论前进

前文讲了狄尔泰晚年两点重要想法的第一点，再说另一点。

第二，晚年狄尔泰使用了“客观精神”这一概念。这原本是黑格尔的概念，在狄尔泰这里对它进行了全新的改造。依狄尔泰的定义，所谓“客观精神”是“在人们之间形成的共同性被在感性世界客观化后出现的多样的形式”。其是特定的时代和社会中的共同的意义视野，同时也是生活在该时代和社会中的人们的思考·感情·意愿的界限，因而，作为这样的东西就是“生命的视野”。这里，狄尔泰强调了人类存在本身的“历史性”和“有限性”。

在他使用这种“客观精神”概念的同时，“理解”概念也发生了很大变化。客观精神是理解的载体。我们在被这种“客观精神”氛围浸泡下生活，所以，与我们相

遇的所有东西都“作为……”被理解。这样一来,现在的“理解”早已不是精神科学的“方法”,而是作为我们全部知识的基础,成了前学问性的日常的理解。

随着“理解”的这种变化,作为理解理论的“解释学”也不得不大变貌。解释学现在已经超出精神科学的方法论的层次,索性把这一层次踩在脚下,作为所谓“生活世界”的理论展开。或许伽达默尔的“哲学的解释学”就是从这里出发的,因为伽达默尔的“哲学的解释学”谋求的是“现实经验的理论”。

狄尔泰与伽达默尔

伽达默尔在《真理与方法》的很多地方谈及狄尔泰,并且对狄尔泰进行了严厉批判。特别是前文提到的狄尔泰解释学中的心理主义、主观主义、生命与学问的分裂(历史主义的疑难)和后面将谈及的狄尔泰的“精神科学的基础结构”中的方法论主义等,都是主攻的目标。对于伽达默尔来说,狄尔泰是最重要的批判对象和超越对象。

然而从反面看这种事,无疑,狄尔泰对伽达默尔来说是非常重要的。伽达默尔还从狄尔泰那里继承了很多东西,比如“人类是历史的存在”这一狄尔泰的命题,对于伽达默尔来说,也是基本的命题;“客观精神”这一概念在伽达默尔这里作为“成见”概念再现。还不仅限于这些。

本来,狄尔泰拥护“精神科学”是要使在德国浪漫主义中培育的“人文主义的传统”重新恢复。以此,狄

尔泰企图矫正当时的科学主义,乃至从整体上克服近代哲学。伽达默尔也走了同样的路。

在《修辞学·解释学·意识形态批判》这篇论文(1967年)中,伽达默尔说:“狄尔泰使德国浪漫主义的遗产得到哲学的继承和发展,我本人的尝试就是对狄尔泰衣钵的继承。”即伽达默尔通过重新展开“精神科学的理论”,继承了狄尔泰。

然而无论是对狄尔泰的批判,还是继承,首先必须从海德格尔的冲击下穿过去,通过与海德格尔的相遇伽达默尔才与狄尔泰相遇。

海德格尔——此在的解释学

此在的解释学

在序章中说过,青年伽达默尔受到海德格尔强烈的冲击,并且这种冲击成了他决定性的转机,使他开始走上“海德格尔的道路”。这是一条走向解释学的道路。

这种“解释学”既不是传统的解释学,也不是狄尔泰那样的解释学。在海德格尔这里解释学发生很大变化,其是解释学历史中的大事件、冲击性的事件,当然也是全新的事件。那么,在海德格尔这里解释学发生了什么样的变化呢?

现在我们看一下海德格尔前期的主要著作《存在与时间》(1927年)。在这部著作中海德格尔专门对准

了“存在问题”。他认为在现代存在问题被“遗忘”了，“被黑暗覆盖”了。因此，“向存在发问”本身必须重新设定。

为此，海德格尔首先从“基础的存在论”出发，其课题在于阐明“此在”（人）的基本存在结构。为了提问“存在的意义”，作为线索，首先要研究“此在的存在”。这种



马丁·海德格尔

人类存在论成了先于其他一切存在论的“基础的”存在论。然而如果要问完成这样的课题采用什么样的方法，那就是“解释学”。“基础的存在论”被作为“此在的解释学”展开议论。

在这种“此在的解释学”中，“解释学”、“理解”、“解释”等基本概念的意义完全重新作了规定。

先说“解释学”。在海德格尔这里“解释学”是“解释的实行”，即“进行解释”。原来“解释学”是原文解释的技法论，在施莱尔马赫和狄尔泰那里是“理解（或解释）的理论”，而在海德格尔这里成了“进行解释”。从“其原始的意义”上把握解释学是海德格尔独特的用词法，毋宁说是他特异的用词法。

虽说“解释学”=“进行解释”，然而究竟解释什么呢？解释已被事先理解的事。任何解释学都必须事先理解应该解释的东西。“解释”就是把事先理解的东西进一步展开、分节化，变成某种语言表现。解释就是把理解“完成”。

这时，其“理解”已不是与“说明”平行的一个认识方式，在海德格尔看来理解是人的存在方式，人以理解的方式存在。人不单纯存在着，虽然可能是采取某种模糊的形式，但总是在用某种形式在理解存在着这件事。这样的理解即“存在理解”，是人类存在的一个结构性环节，干脆说是最核心的结构性环节。对这种“存在理解”“进行解释”是“此在的解释学”的课题。

“任何解释都必须事先理解将解释的东西”。这种循环与以往的“解释学的循环”基本是相同的。原来所说的“解释学的循环”是原文解释中的“整体与部分的循环”，海德格尔重新把它定型化，认为要对此在的存在结构进行“解释”，无论多么模糊，其整体结构事先必须被“理解”，并且必须从这种“先行理解”出发一个一个地析出此在的结构环节。即“此在的解释学”必然被卷进所谓的“先行理解与解释的循环”中。

海德格尔清楚地意识到这种循环是不可能回避的，但“关键问题不是从这种循环中摆脱出来，而是以正确的方法进入到循环之内”。这样，就可以在这种循环之内发现“最原始性的认识”的积极的可能性，即从被事先给予的“存在理解”出发，一边随着解释学的循环转，一边使此在的存在结构凸现，从而得以进行“解释”。

在这种“此在的解释学”中,解释学发生了很大变化,它已不是原文解释的技法论,也不是理解的理论和精神科学的方法论;所谓解释学就是对“此在的存在”进行阐释,其是作哲学本身。

事实性的解释学

伽达默尔是不是想继承海德格尔的“此在的解释学”呢?为了弄清楚这个问题我们再稍微回顾一下伽达默尔与海德格尔相遇时的事。

伽达默尔1923年夏季来到弗赖堡,在海德格尔身边学习了一个学期。那个夏季学期的海德格尔的课是“存在论(事实性的解释学)”。这个讲稿和前一年秋天写的《那托普手稿》(《对亚里士多德的现象学的解释》)一起如实地道出了尚在形成过程中的海德格尔哲学。

在这个讲稿中已经把人类名之为“此在(Da-sein)”,并把此在的存在性规定为“事实性”,此在是“事实性的生命”,其是此时在此如此存在之各个人的生命。人的生命既不是由理性可以构成基础的,也不是由自己的决心选定的,是此时被给予的,但它又不能向自己的背后回溯,自己在既不知从何处来也不知向何处去的状态下此时在此存在。并且在此在的“此(Da)”中世界和自己被展示。

海德格尔在其存在本身的状态中阐释这种“事实性的生命”。这种阐释本身原本就必须是已在“事实性生命”中扎根的东西。这样,海德格尔从“事实性生命”中原本就具备的自我理解出发,走上了对其进行解释

的道路——“事实性的自我解释之路”。

然而,人的自我理解大体上游动于“被解释性”之中,即游动于自己所属的时代和社会的通念或被历史地传承下来的通说之中。冲破这样的被解释性,重新挖掘其中埋没的“本来的存在”是哲学的课题。所谓“哲学”就是事实的生命之自觉的“自我解释”。所谓自我解释是人达到透彻的自我解释,因而,无疑是从“遗忘”到达“觉醒”的进程。

顺便说一下,狄尔泰的“生命的哲学”的目标,是在其事实性中使“生命的事实性”“看得见”,所谓“哲学”是“实现意识化的最高的能量”。早期的海德格尔看透了狄尔泰的“生命的哲学”的这种“本来的倾向”,力图把它改造成自己特有的形态,始终坚持从“事实性的生命”出发,实现他的“自我解释”。

本来,在《存在与时间》的“此在的解释学”中这种动机已在蠕动,但在他初期的弗赖堡大学的讲课中却还用宣言式的语调说,现在还未成熟的构思由于未成熟反而有力量,触及了听课人的灵魂。海德格尔很有自信地谈了哲学的解释学和人类自我觉醒的解释学。这样的讲话对于年轻的伽达默尔确实是一个“冲击”。

解释学范围的扩大

在海德格尔这里,“解释学”向“事实性的解释学”“深化”了,是否因此其范围“缩小”了呢?特别是在《存在与时间》中。在这本书里解释学被限定在“基础的存在论”部分中。不过,伽达默尔继承的并不是这样的解

释学,索性可以说伽达默尔必须把海德格尔缩小了的解释学的范围再次扩大。他重新收回“解释学”的传统的课题,但又仍然不改变走“海德格尔的道路”。

其实,在初期的海德格尔那里“解释学”并没有被限定在“事实性的解释学”中,即虽说“解释学”是“做解释工作”,但其是对“事实的生命”进行解释的同时,也是对过去的“原文”进行解释。如果不阅读过去的原文,不可能做哲学工作。在海德格尔那里“事实性的解释学”与所谓“原文的解释学”不可分割地结合在一起了,特别是在《那托普手稿》的序论《解释学的状况提示》中明确提出了这个问题。

“理解”的先行结构

任何“解释”都必须以“现在的状况”为基础,从那里存在的“理解”出发。所谓“解释”就是把事先理解的事进一步进行展开、分节。这样一来,解释前进的方向已经被理解规定好了。海德格尔非常清楚地看到了解释的这个前提条件。

这个前提条件在后来的《存在与时间》中被重新规定,起名为“理解的先行结构(Vor-Struktur)”。其由三个环节构成:

第一,先于所有解释,理解的视野首先必须打开。打开所谓的视野,把将被解释的东西纳入这个视野中。这种活动被名之为“先把持(Vorhabe)”。

第二,在事先被打开的视野中,把视线朝向将被解释的东西。朝着特定的解释可能性,事先瞄准将被

解释的东西。这种活动是“先视 (Vorsicht)”。

第三，作为主题被显现的东西事先被从概念上规定。朝向概念性把握的这种活动是“先把握 (Vorgriff)”。

由这三个环节构成的“理解的先行结构事先规定着所有解释，海德格尔把这样的“理解的先行结构”之整体名之为“解释学的状况”。

任何解释都把现在的“解释学的状况”作为基础，然而其解释学的状况大体沉浸在“被解释性”中，解释者自明的“成见 (Vormeinung)”潜藏在所有解释的发端。因此，为了在其固有的状态中研究成为主题的事象就要使遮蔽主题的“成见”凸现，必须“破坏”它，或把它变貌。为此必须面对“事象本身”，或根据“原始的经验”，把“提问”变成原始性的东西。在原始性提问下筹划 (Entwurf) 与主题相符的“先把握”，必须重新提炼解释学的状况。

这就是说，海德格尔展开“事实性的解释学”时首先一定“提示”与事实性相符的“解释学的状况”了。

原文解释

在自觉地被选择出来的“解释学的状况”中，过去的原文也重新开始述说自身。与原始性提问相呼应，过去再次呈现本来的样态。如伽达默尔回顾的那样，在海德格尔这里“亚里士多德完整地呈现出来”。伽达默尔清醒地认识到自己只不过是在“被解释性”中游动。可以推测伽达默尔受到“冲击”、“开了眼界”，就在这些方面。

在海德格尔的《那托普手稿》中，关于原文解释的重要想法已经提出来了：所谓“解释”就是“理解的同时体会（作为自己的东西）过去”；“理解”是“结合自己最固有的状况，或与这种状况对比着原始地重复（恢复）理解了的事”。通过对原文的理解，自我理解发生变化。可以说，海德格尔的这些思想成了伽达默尔的“哲学的解释学”的中心思想。

新的麻烦问题

这里又产生了新的问题：不可能所有的“状况”都像“解释学的状况”那样可以对象化，我们经常已经进入到“状况”之中了。因此，尽管打算朝向“事象本身”，并且结合“根本的经验”建立原始的提问，但我们可能还是被成见束缚着。通过建立原始性提问，自己的“成见”果真会清晰地凸现出来吗？莫非是在与原文的相遇中原始的提问才被触发的？再有，虽说是“破坏”成见，难道以此传统就被切断了吗？如果不是这样，又会是怎样的呢？自然会产生这些问题。

伽达默尔清楚地意识到了这些麻烦问题。关于这类问题我们放在第三章中讨论。

伽达默尔——哲学的解释学

作为充满活力的思想运动的解释学

已经很明显，在狄尔泰和海德格尔那里“解释

学”的内实有很大的不同，这也是符合海德格尔与伽达默尔的关系的。虽说伽达默尔受到海德格尔的决定性的影响，但并不是原封不动地继承了海德格尔的“事实性的解释学”和“此在的解释学”。可以说，伽达默尔是在海德格尔取得的成果的基础上创造了解释学的独特的形态。

思想的继承不仅仅是连续性的发展，而是由连续和中断之相反的两活动构成的。即使在狄尔泰—海德格尔—伽达默尔这样的思想谱系中这种情况也没有变化。他们各自在寻找自己的哲学课题中开辟了解释学的新视野。“解释学”既不是固定的学说，也不是确定的方法，它与“现象学运动”一样，是一种充满活力的思想运动。

随着解释学的变貌，“解释学”这一概念，包括“理解”和“解释”这些基本概念都在不断变化，这是使“解释学”变得不好懂的一个大原因。然而不是在这样的变化之中才宣布新的思想的诞生的吗？

在海德格尔这里所谓“解释学”就是“进行解释”；而伽达默尔又返回到了以前的用词法中，认为所谓解释学就是“理解的理论”。不过，伽达默尔并不是返回到狄尔泰的解释学，虽说“解释学”=“理解的理论”，但其“理解”概念已经发生了大变化。搞清楚这种变化，才能抓住伽达默尔的“哲学的解释学”的基本意图。

理解 = 此在的原始性运动形式

在海德格尔那里所说的“理解”指的是“存在理

解”或“原始的理解”，其是此在核心的结构环节，伽达默尔也是从这里出发的。用伽达默尔本人的话说，所谓“理解”就是“此在的存在方法本身”，或“此在的原始性运行形式”。理解不是主体（或主观）对对象采取的某种态度，既不是一种认识方式，也不是一种行动样态。也不是有时候进行理解，其他时候又不那样的东西。人只要活着就已经是以“进行理解”的方式活着了。所谓“此在的原始性运动形式”就是这种意思。

然而在海德格尔的《存在与时间》中，“理解”和“解释”既有区别又结合成一体。即从“理解”向“解释”的运动被看作是此在的存在论运动。比如我们把日常照面的东西“作为家”或“作为道路”把捉，“作为……”把捉，就是以一定的“世界理解”为基础把其理解内容分节化，即进行“解释”。与此相同的道理在哲学的认识中也适用。

“此在的解释学”从茫然的“存在理解”出发对其理解内容进行“解释”，进而，对“此在的存在”进行阐述。总之，从理解向解释运动是所谓“此在的原始性运行形式”。我们是以“进行理解”和“进行解释”的方式存在着的。

伽达默尔在“理解”和“解释”这两个环节之上，又新引进了第三个即“适用”这一环节。“适用”，说的是把正在理解的事和自己的状况联系起来。

这已经是包含在海德格尔的考虑之中的事，我们再回顾一下海德格尔的《那托普手稿》吧。在那里

“进行理解”被说成是“结合自己最固有的状况，或与这种状况对比着原始地重复（恢复）理解了的事”。这里所说的“理解”在后面的概念规定中可以称为“解释”。伽达默尔作为理解不可缺少的环节提出了“适用”概念，这是伽达默尔的功绩。伽达默尔的解释学特别强调“适用”这一环节，因此常常被称为“适用的解释学”。

现在我们确认一下伽达默尔的概念规定：伽达默尔从海德格尔的“原始的理解”出发，与“解释”环节一同提出了“适用”环节，此时“理解”成了包含“解释”和“适用”的概括性概念；所谓“理解”是“此在的原始性运行形式”，是包含“解释”和“适用”的统一的整体性的运动。

哲学的解释学的形成

在伽达默尔这里，“解释学”是“理解的理论”；“理解”是“原始的理解”，是包含“解释”和“适用”环节的统一的整体性的运动。仅此，或许现在还不能判定这是相对于海德格尔来说的伽达默尔的独特性。不过，在伽达默尔这里“解释学”的重心已经移动了，或者说视点发生了转变。已经说过，海德格尔的《存在与时间》重新设定了“存在问题”，首先展开了“基础的存在论”，为此所使用的方法是“解释学”。“基础的存在论”作为“此在的解释学”，目标是阐明“此在的存在”。

然而伽达默尔想拆掉“基础的存在论”这个框

架，或者说他反对把“此在的解释学”限定在“基础的存在论”上。仅就这一点来说，可以认为伽达默尔想从《存在与时间》的海德格尔返回到“事实性的解释学”的海德格尔。“事实性的解释学”的根本动机(motive)是此在“解释”自己，冲破沉浸在“被解释性”的自我理解，在“本来的存在”中“觉醒”。这是带来此在的变貌的运动。

伽达默尔把焦点对准了这种运动——对准了“(原始的)理解”的运动本身或此在变貌运动本身。这就是重新恢复“事实性的自我解释”的动机。这里，伽达默尔开始走自己的道路，形成了“哲学的解释学”。

实际上给青年伽达默尔带来强烈“冲击”的难道不是早期海德格尔独创的原文解释吗？那是在重新考虑“解释学的状况”中以全新的方式与原文照面，同时也是冲破“被解释性”从根本上改变自我理解。伽达默尔企图分析“理解”的这些活力(dynamism)。

历史的生命的存在论

伽达默尔的“哲学的解释学”有接近狄尔泰的“精神科学”的一面，索性可以说伽达默尔想在海德格尔的“事实性的解释学”和狄尔泰的“精神科学”之间架桥。这样一来，“解释学”再次扩大了范围，与过去伟大的原文的照面被作为解释学的课题恢复。

本来“与原文照面”并不局限于文献的解释，它还包括学习过去的历史、理解艺术品、研究异文化。

还会引起“理解”运动。岂止这些，我们与各种各样的事件相遇时，履行各种经历时、经常产生“理解”的运动。所以，正像伽达默尔本人强调的那样，“理解”的问题现在成了与“人的社会经验和生活实践这个整体”相关的问题。伽达默尔的“哲学的解释学”作为“理解的理论”，目标是成为“现实性经验的理论”。

“理解”是人的存在论的运动，引用海德格爾的话说，是“此在的根本动性”。这种根本动性无疑是人类存在的“历史性”，而由这种历史性又引起“视野融合”。伽达默尔的“哲学的解释学”分析了“理解”，并由此对人类存在的“历史性”——即被历史所规定的同时重新创造历史——人类存在的活力进行分析。可以说伽达默尔的解释学是“历史的生命的存在论”。

解释学与现代思想

为了慎重起见，我们重新确认一下“解释学”的用词法。

传统的解释学是原文解释的技法论，因此解释学与原文的种类相对应，分成“文献学的解释学”、“神学的解释学”、“法学的解释学”。另外，历史学是解释作为史料的原文的学问。也可以把原文解释和历史学概括起来称为“精神科学的解释学”。现在伽达默尔有时也沿袭了这样的用词法。但是伽达默尔的“哲学的解释学”，并不追求这些解释学的“方法论”。

至于说“哲学的解释学”这一概念，从“哲学性强的”或“作为哲学的”之广义上来理解“哲学的”这一修饰语的话，可以说狄尔泰和海德格尔的解释学也都已经是“‘哲学的’解释学”了。因此，如果说专为伽达默尔采用“哲学的解释学”这一名称，那大概意味着能够把以“理解”和“解释”为主题的哲学或以“理解”和“解释”为方法的哲学，作为整体称为“解释学的哲学”吧。

这样的话，维特根斯坦的“语言游戏”论、库恩的“范式 (paradigm)”论、德里达的“语法学”、哈贝马斯的“传达 (communication) 的行为的理论”、罗蒂的“新实用主义 (neo-pragmatic)”等，今天所有代表性的哲学，还有伽达默尔的“哲学的解释学”，都可以看成是“解释学的哲学”了。

顺便说一下，在经验科学的领域韦伯已经使用“理解社会学”的名称，雅斯贝尔斯也使用了“理解心理学”的名称。最近，特别是在英语圈内，除了“解释学的”这一词语之外，还看到了“解释的”这一说法。比如“解释的人类学”就是以“理解”和“解释”为方法的人类学。大概这些经验科学从前面讲的广义上说，都可以称为“解释学的科学”。

第二章 真理与方法

“理解”的原始性

现在让我们把目光转向“真理与方法”这个主题上吧。

前面已经说过，这个书名并不是伽达默尔自己起的，而是出版社的建议。当然，这决不是一个随意起的书名，在《真理与方法》（初版）的“序文”中，清楚地叙述了这部著作的基本意图。那就是为了反对“科学方法的普遍性要求”，重新把“存在于科学方法的支配领域之外的真理”正当化。而且，在哲学的经验、艺术的经验、历史的经验中，明确地把这样的“真理”提示出来，主张“精神科学”是真理经验的场。《真理与方法》就是相对于“近代科学的方法”，主张恢复“精神科学的真理”。

这样一来，这个书名就带有了挑战的色彩。“真理（与）方法”，实际上就成了“真理（对）方法”，或者“精神科学（对）自然科学”。读者们一般都是这样理解的。但是伽达默尔并不满足于此。

因为伽达默尔并不是以自然科学与精神科学的对

立为主题，不是以“方法”为主题的。而是想论述超越“方法”的问题、在其根底的问题。他的“哲学的解释学”以“此在的原始的完成形式”的“理解”为主题，目标是与“人的世界经验之整体”有关的“现实的经验的理论”。

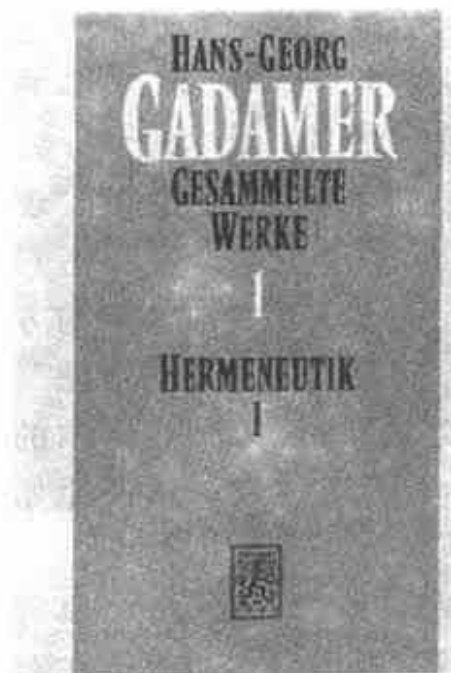
比起“真理与方法”这个书名，也许“理解与方法”的书名更加合适。当然，即使是“理解与方法”，也不能考虑为“理解（对）方法”。因为伽达默尔的目标在于主张“理解”相对于所有“方法”的原始性。

理解了伽达默尔的这样的“真意”之后，“真理与方法”这个书名就显得更具挑战性了。伽达默尔要相对于“科学方法的普遍性要求”而提倡“解释学的普遍性要求”。实际上，在《真理与方法》的最后，提出了“解释学的普遍的状况”这个命题。这是重要的命题。在这个命题中，各种各样的问题复杂地纠缠在一起。现在，让我们来剖析一下这个复杂的问题吧。

解释学的问题的普遍性

知识的成立基础

在第二版的序文（1965年）中，伽达默尔重新提出了“解释学的状况的普遍性”乃至“解释学的问题的普遍性”的命题。第二年他还发表了“解释学的



《伽达默尔著作集》第一卷
《真理与方法》

问题的普遍性”的论文。这是为了回应人们对他的批判。随着《真理与方法》的读者的增多，各种各样的批判也随之而来，其中大部分批判都集中在这个命题上。因此，伽达默尔觉得必须重新明确这部著作的意图。

“解释学的问题的普遍性”这一命题又与另一个命题“人所有的世界经验的本质的语言性”

紧密相连。因为“理解”是以“语言”为载体的。在伽达默尔那里，“理解”、“语言”、“真理”是一体的，具有相对于“方法”的原始性。这是伽达默尔的创新，而且也是批判集中的地方。

但是，在伽达默尔与批判者们之间，有一个共通的意见——“理解”是一切知识成立的基础。这个共通的意见在20世纪60年代逐渐显著起来。为了明确这一点，先来通观一遍当时的思想状况吧。

实证主义论争

首先必须论及的是“实证主义论争”。在1961年的德国社会学学会(在蒂宾根大学的研究会)中，波普

(K. R. Popper, 1902~1994) 和阿多诺进行了一场一决胜负的论争。波普是英美分析科学论的泰斗，而阿多诺则是德国辩证法的代表。这一论争作为英美的分析哲学与德国的辩证法的一决胜负，颇有趣味。之前一直相背而行的两个异质的思想传统，试着进行真正的对话，仅仅这点，就使之具有重大意义。

其后，年轻一辈的阿尔伯特 (H. Albert, 1921~) 和哈贝马斯加入了这两人的论争，使之发展成为“批判的合理主义”与“(法兰克福学派的) 批判理论”的论争。这次论争的全部内容后来编集成《德国社会学的实证主义论争》于1969年出版^[1]。

对于我们所讨论的问题重要的是，1963年的哈贝马斯的论文《分析的科学与辩证法》。在这篇论文中，哈贝马斯拥护阿多诺的“辩证法”，试图赋予它一定的明确形式使之成为科学论，但是，哈贝马斯的论述却发展成了对于“科学”自身的成立基础的批判，即科学的原批判中去了。在他的论述中，“辩证法”渐渐地被隐藏了起来，最后强调的还是“解释学”，这是应该注目的一点。

哈贝马斯认为，任何一种科学研究都必须以科学者共同体中的“解释学的先行理解”为基础。为了使研究成为可能，科学者共同体就“科学是什么？”“对科学重要的是什么？”等问题，必须预先取得一致意见。这样的一致意见成为科学者共同体的根本前提，即“普遍的信念基础”。有了在这样的信念基础上的“先行理解”，研究才能成为可能。

[1]《社会科学的逻辑》，陈家登、浜井修译，河出书房新社。

“先行理解”是意味着海德格尔的“理解的先行结构”的概念。这也是伽达默尔在《真理与方法》中频繁使用的词语。哈贝马斯也使用这个词语。实际上哈贝马斯已经读了伽达默尔的《真理与方法》，他在那篇论文的“注”中，清楚地注明了这一点。当时，哈贝马斯的论敌是波普和阿尔巴特，而不是伽达默尔。哈贝马斯批判伽达默尔，展开与伽达默尔之间的论争，是从1967年才开始的。在此，哈贝马斯则是以伽达默尔为根据的。

无论何种科学研究都是基于科学者共同体中的“普遍的信念基础”而成立的。换言之，与事实有关的科学的“说明”，是以科学者之间的“理解”为成立基础的。所有的知识都被“先行理解”所规定。这就是哈贝马斯的论点。

哈贝马斯的这个论述本来只是在“科学论”的层次中的论述。不过，在主张“理解”的原始性这点上，哈贝马斯的科学论与伽达默尔的“哲学的解释学”是一致的。

维特根斯坦与维奇

让我们再来看看其他论争吧。当时，到处都展开了活跃的论争。也许可以把20世纪60年代称为“论争的时代”。而且那些论争，不管是直接的还是间接的，都与“理解”乃至“解释学”的问题有关联。在各处所发生的小小的分流，不预期地合流在一起，成长为一个大潮流。

1958年在英国出版了维奇(P. Winch, 1926~)的《社会科学的理念及其与哲学的关系》^[1]。维奇从截然相反的方向对基于“自然科学的方法”的社会学提出了异议,拥护“理解社会学”,而且试图使之彻底化。这本著作在英语圈中引起了广泛的争论。尤其给社会人类学带来了强烈的冲击,使社会人类学迟迟未能解决的方法上的基本问题,即所谓的“异文化理解”的问题明显地呈现出来。

维奇为了回应各种批判,于1964年出版了论文《未开社会的理解》^[2],但是这篇论文却使得论争更加激烈。当时围绕维奇的理论的各种讨论,后来被编辑成《合理性》一书,于1970年出版。

维奇关于社会科学的见解与伽达默尔关于精神科学的见解的方向是基本一致的。当然,伽达默尔完全不知道维奇的工作以及围绕他的争论。还有,维奇的社会科学论,是以后期维特根斯坦(L. Wittgenstein, 1889~1951)的“语言游戏”论为依据的,但伽达默尔写作《真理与方法》时也不知道这些。

维特根斯坦的思想传统与伽达默尔完全不同,他试图从另一个完全相异的角度来分析“意义”和“理解”。但是尽管如此,后期维特根斯坦的“语言游戏”论却与伽达默尔的“哲学的解释学”极其接近。

在“语言游戏”的基础上,维奇对于“科学”作了以下论述:所有科学者都以两种关系为前提。即科学者与研究对象的关系和科学者相互的关系。前者是后者得以成立的基础,为了研究,首先必须学会“科

[1]《社会科学的理念》,森川真规雄译,新曜社。

[2]《伦理与行为》,奥雅博、松本洋之译,劲草书房。

学”这个“语言游戏”，必须“理解”科学者共同体的规则和规范。这个论点完全符合刚才提到的哈贝马斯的论点。学会“科学”这个“语言游戏”的论点与在科学者共同体的“普遍的信念基础”上的“先行理解”的论点基本相同。

库恩的范式论

在伽达默尔的视野之外还发生了另一场争论。1962年美国出版了库恩(Th. S. Kuhn, 1922 -)的《科学革命的结构》^[1]。库恩对于科学哲学和科学史所广泛接受的见解,即作为“累积的进步”的科学史的见解,从根本上提出了异议。他认为从广阔的视野看,科学的现实的进程是根据“范式论的转换”的“科学革命”的历史。这部著作引起了很大的轰动。在1965年的科学哲学国际研讨会上,波普猛烈批判了库恩。以波普的批判为开端的关于库恩的论争,后来被编辑为《批判与知识的成长》^[2]一书,并于1970年出版。

“范式论”这个概念具有多种意义,它最重要的构成要素是科学者共同体所普遍接受的“具体性的研究业绩”,或者是作为“解决具体问题”的范例。“范式论”作为研究的总则发挥着重要作用,它甚至规定着研究者的观点。这样,范式论又与哈贝马斯的科学者共同体的“普遍的信念基础”的论点相重合。库恩在1991年的论文中,将以前的“范式论”重新命名为“解释学的基底”^[3]。

[1] 中山茂译,みすず书房。

[2] 森博监译,木铎社。

[3] 《解释学的轮回》,佐佐木力译,《岩波讲座·现代思想》第十卷,岩波书店。

“知”的解释学的基底

刚才介绍了60年代产生的各种论争的其中一部分。这些论争,表面上看来属于“科学论”层次上的论争。但是,“科学论”难以涵盖的、更根本的问题,即所有知识的“解释学的基底”这一问题已经被提了出来。

这一问题不仅包含“知识”,而且还包含有“规范”。这样就可以得出以下命题:我们的一切知识、规范都是以历史地形成的共通意义、以及在这个意义上的我们的“先行理解”为基础而得以成立的。这一命题是通过现代的各种论争而显现出来的,是对这些论争的一个重要的洞察。

可是,伴随这一命题又产生了另一个极其难解的重大问题,即“相对主义”和“合理性”(乃至“理性”)的问题。如果我们的知识和规范是建立在历史地形成的共通意义这一基础上的话,那么,一切知识和规范都只能是相对于各个时代和社会而言的了?理性也不可能提供何为真理、何为正义的普遍性尺度了吗?围绕维特根斯坦的“语言游戏”论、维奇的“理解社会学”以及库恩的“范式论”,之所以展开了激烈的论争,也是因为涉及到了这个问题。

伽达默尔一开始就将这个问题纳入视野。也可以说,这个问题就是伽达默尔的出发点。对于如何克服“历史主义”、“相对主义”,如何重新把握现代的“理性”,伽达默尔必将提出某些解答。

理性的危机

作为批判目标的近代

伽达默尔提出了“解释学的问题的普遍性”这一命题，相对于“方法”主张“理解”的原始性。这一主张主要包括两个方面，其中之一就是主张一切知识均以“先行理解”为基础。在这一点上，伽达默尔与维特根斯坦、维奇、哈贝马斯、库恩等人的见解基本相同。

但伽达默尔的主张更为彻底。如前所述，伽达默尔的“理解”，是“此在的存在方式”、或“此在的原始性的形成形式”。我们总是以已经“理解”的方式生存。“理解”的问题不是“科学论”层次的问题，而是“存在论”层次的问题。

因此，“理解”的问题已成为关系到“人的世界经验与生活实践的整体”的问题。不仅科学知识，而且“生活世界”的一切经验都是建立在“理解”的基础上的。伽达默尔这个“解释学的问题的普遍性”的命题，正是意味着这一点。伽达默尔的“哲学的解释学”作为理解的理论，同时也是“现实的经验的理论”。

而且，伽达默尔的“理解”是包含“解释”和“适用”的契机的统一的、整体性运动。在运动中，自己理解和世界理解发生变化，即向着“本真的自

己”觉醒。这样的“真理”经验就是伽达默尔的基本动机。

“精神科学”正是这样的“真理”经验的场所。在哲学经验、艺术经验、历史经验中，“存在于科学的方法的支配领域之外的真理”被展现出来。相对于“近代科学的方法”，伽达默尔主张“精神科学的真理”的原始性。恐怕对于伽达默尔的种种批判均源于此吧。

如果仅仅是相对于“近代科学的方法”而主张“精神科学的真理”的原始性的话，的确会让人产生难以避免时代错误之感。但是在伽达默尔的这个主张背后，却蕴藏着重大的问题意识。让我们先来探讨一下这个问题意识吧。

虽然伽达默尔批判近代科学的“方法”，但他批判的并非近代科学本身。其实，将科学的理性视为“理性”的惟一的形态、或者将科学的真理视作“真理”的惟一形态的“科学主义”，以及这样的科学主义的本源——“近代”，才是伽达默尔的批判目标。对伽达默尔而言，“方法”就是“近代”的隐喻，而且是贴切的隐喻。因为构筑“近代”的基础的是笛卡儿的《方法谈》，因此对“方法”的批判，同时也是对“近代”的批判。

现代的危机

在伽达默尔的《小论集》第一卷中收录有《关于哲学的原始性》（1948年）、《精神科学中的真理》



海德堡。《真理与方法》在此历经9年的岁月才完成

(1954年)、《真理是什么》(1957年)这三篇论文。从第一篇到第三篇之间,有十多年的跨度,具体内容也有很大不同。但是,这三篇论文都以“真理”和“逻各斯(语言·理性)”为主题,这三篇论文里所阐述的伽达默尔的思考,成为后来的《真理与方法》的基调。由此,我们可以读出伽达默尔的问题意识。

伽达默尔沉重地认为现代已经陷入了“不相信理性”的危机。伽达默尔在此前的世界大战中,深切地体会到,在现实的利害关系和露骨的权力意识之前、在人们的不安和幻想之前,“理性”是多么脆弱,多么危险。我们必须确切地理解到“理性可以被收买”。

但是同时,我们现在必须再一次重新认识到,将理性仅仅理解为非理性的力的手段和工具的“不相信理性”,是现代的“重大的危机”。“理性”仍然是人类伟大的卓越性,是洞察“真理”、承认真理的力量。

对伽达默尔而言,现代的危机就是“理性的危机”乃至“真理的危机”

伽达默尔本来就不仅仅是一位警世家和评论家,这些现代的危机由何而来?对此他必须进行历史的反省。而且,对于如何克服这些危机,他也必须进行哲学的思考。

主观性的形而上学

现代的危机来源于“近代的主观性的形而上学”,这是伽达默尔的诊断。这种近代的由来,至少产生以下三种现代的归结。

第一,是“相对主义”。例如,“历史主义”把各种各样的世界观历史地相对化,中立地理解各个世界观。“历史主义”幻想这样的做法是切实可行的。因此,历史主义面对各种世界观的相互斗争即所谓的“神神的斗争”(韦伯语)时才束手无策,陷入无力的相对主义。“心理主义”也同样如此。心理主义将所有的规范、价值都还原于心理,因而陷入无止境的相对主义。而任何一种相对主义最终都必将陷入虚无主义。

第二,相对于这些无力的相对主义,“权力意志”得到了大力的宣扬。为了意欲的意欲,为了行动的行动,被无尽地倡导。在这里,理性沦落为服务于非理性的力的手段和工具。由此产生了所有种类的狂信。

第三,是“近代科学”的概念以及支撑其“方法”的理念。这里,“真理”变质为“确实性”。“方

法(methodic)”就是所有人都可以在后来遵循的“道(methodus)”。在方法的精神下,知识被限制为任何人都可以在后来进行检证的东西。而且这一方法的精神,不仅局限于学问的展开和科学技术的运用,还渗透于我们的生活整体。“计划、制作、支配”成为现代生活的原理。

将这些作为整体来批判地克服,成为伽达默尔的课题。这是一个相当大的课题,不是轻易就能找到答案的。《真理与方法》从一开始就以这样的“近代批判”为目标。

工具的理性批判

认为现代的危机由来自于“近代”的思考,不仅仅限于伽达默尔,而是当时的优秀知识分子的共识。问题在于作为“近代”一个发展形态的“现代”,即“近代知识”和“近代合理性”的现代归结。

例如,胡塞尔在1936年的有名的《危机》一书中^[1],严厉地指出,开近代之端的“世界观的实证主义”正是“现代文化危机”的元凶。在实证主义的精神下,学问蜕变成“单纯的事实学”,而“单纯的事实学制造出单纯的事实人”。胡塞尔的实证主义批判,是对理性被技术地片面化、空洞化的批判。

这些批判,与霍克海默的“工具的理性批判”是相通的^[2]。在近代,理性被“工具化”。也就是说,技术性地支配自然的操作上的价值,成为理性的唯一的基准。而且,一味地追求效率的工具理性,现在不

[1]《欧洲诸学的危机和超越论的现象学》,椎谷恒夫、木田元译,中央公论社。

[2]《理性的腐蚀》,1947年,山口祐弘译,せりか书房。

仅是“自然”的领域，而且还渗透到了“社会”的领域，成为政治和经济的最强有力的武器，甚至正在推进生活整体的“合理化”。在此，“理性的危机”不仅仅是学问上的问题，还是切实的社会问题和人类的问题。

韦伯曾经对通过技术和管理而实现了极度合理化的现代社会进行了尖锐的批判。那种社会产生了“没有精神的专业人”和“没有心情的享乐人”^[1]。

这样的时代诊断，在今天更具现实性。与胡塞尔和霍克海默、韦伯一样，伽达默尔也敏感地察觉到“现代文化的危机”就是“理性的危机”，并积极探索克服危机的道路。

近代的克服

在“近代的主观性的形而上学”下，“理性”被削减成“科学的理性”，而且“真理”被还原成基于“方法”之上的“确实性”。其结果就从根本上歪曲了“精神哲学”、“哲学”、“语言”。

在“方法”的理念下，所有事物均被对象化、或者变质成主观的构成物。作为对于由此而产生的人类的自我异化的“补全”，产生了研究过去的事件和原文等等的“精神科学”。另外，“语言”的机能也被削减成表示对象。因此，一义性的记号体系成为语言的理想。“哲学”重新被赋予了对所与事物进行反省的作用、或成为科学论、或被认为仅仅是世界观的解明。

[1]《新教的伦理和资本主义的精神》，1905年，大冢久雄译，岩波文库。

将这些作为整体来批判地克服,就是伽达默尔的课题。那就是整体地改变近代的思考框架。伽达默尔朝着这一巨大的课题,以稳健的步伐不断地前进。伽达默尔沿着海德格尔开拓的道路不断地探索自己的道路。

真理和逻各斯

海德格尔的“真理”概念

在“真理与方法”这一题目中,如果“方法”指示的是近代,那么“真理”指示的就是克服近代的途径。关于这一“真理”,伽达默尔以海德格尔为立脚点。只不过海德格尔的“真理”概念本身就是非常庞大的、麻烦的题目。让我们先来了解一下《存在与时间》中的“真理”概念吧。

传统上,“真理”被认为是“知性与事物的一致”。在康德理论中亦是如此,真理就是“判断”,是“认识与对象的一致”。海德格尔则探索使这个“一致”成为可能的内在根据。而且还追溯到古代希腊哲学,重新去挖掘已被洞察的“真理的原始性现象”。

海德格尔认为,希腊语的“aletheia(真理)”正是“真理”的原始意义。“aletheia”是在“隐蔽(lanthancin)”乃至“忘却(lethe)”等词语后,加上表达否定或取消的意义的接头语(a)的词语。也就是说,“真理”是“不隐瞒”的意思。或者是将某事

物(事象)从隐藏、忘却的状态下抽出,暴露于光大化日之下。暴露、除去遮掩、呈现于白昼之下等等,就是“真理”的原始性意义。

这个“真理”概念与“逻各斯”的概念是相对应的。海德格尔认为,“逻各斯的根本意义是口述”。“口述”是指被口述的“事物”自身“使人看”。剥除“显示自身”的“事物”的隐蔽性,按照“事物”自身所显示的来提示出来。这就是逻各斯本来的功能,就是“口述真理”。在海德格尔那里,“真理”和“逻各斯”是合二为一的。

“真理”和“逻各斯”在成为“认识论”的问题之前,首先是存在论的问题。为了认识事物,必须先使事物暴露出来。即某种光芒被放射出来,事物必须被这些光芒所照明,也就是说,事物必须被“公开显示”出来。所以,此在自身必须站到光芒中。此在具备某些“原始性的理解”(“存在理解”),总是在已有的光芒下,公开显示自己和世界。这样的公开显示性属于此在的存在。这个此在的公开显示性是真理的第一次的意义。在此在的公开显示性中,事物被暴露出来,这是真理的第二次的意义。

然而,“原始性的理解”大抵在“被解释性”中活动。在被解释性中,原本已经公开显示出来的东西,很容易再次被隐瞒或被伪装。当光芒被遮蔽或被弄暗淡时,事物就只能显示出模糊的形态或只显示出表面的形态。这时,此在就存在于“非真理之内”。

此在总是在“真理”与“非真理”、“本真性”与

“非本真性”之间摇摆不定。相应地，“逻各斯”也时而暴露出事物、时而隐蔽起事物。“逻各斯是时而暴露、时而隐蔽的此在的存在方式”。正因为如此，海德格尔主张作为“alētheia”的真理。所谓“alētheia”就是剥除覆盖物、暴露于白昼之下。“真理”必须通过对隐蔽的斗争才能获得。

让我们回忆一下早期弗赖堡大学的讲义《事实性的解释学》吧。这里的根本动机是完成此在的自我解释，是突破“被解释性”，向此在的“本来的存在”的“觉醒”。《存在与时间》也存在着这一动机。“此在的解释学”的课题，是在“忘却存在”的黑暗中，冲破黑暗，即向存在的觉醒。“解释”是以“觉醒”和“存在”为目标的运动，是指向“真理”的运动。海德格尔把“此在的公开显示性”命名为“生存的真理”。

海德格尔的这些思考是伽达默尔的出发点。如前所述，伽达默尔的“理解”是包含着“解释”和“适用”的契机的统一的整体的运动。这个运动是以“逻各斯（语言·理性）”为基础而获得“真理”的运动，是走向“觉醒”的运动。在伽达默尔那里，“理解”与“逻各斯（语言·理性）”和“真理”是一体的。

真理与历史性

海德格尔在《存在与时间》中，论述了“生存的真理”。“生存的真理”并不是所谓“学问的真理”的对立概念。相对于“学问的真理”，海德格尔主张

“生存的真理”是原始性的，“生存的真理”是“学问的真理”的存在论根据。但是，海德格尔的这些思考，果真能够克服“近代的主观性的形而上学”吗？“生存(existenz)”这一概念，不是也还停留在“主观性”的圈内吗？

这是一个大问题，也是一个微妙的问题。对于海德格尔来说，还是所谓的“转变”的问题。海德格尔在《存在与时间》以后，便从“生存的真理”“转变”成“存在的真理”。这对于伽达默尔来说也是一个大问题。伽达默尔一方面返回早期的海德格尔，想要挖掘出“觉醒”这一动机；另一方面，又忠实地追随海德格尔的“转变”。

例如，让我们看看海德格尔的《关于人道主义》(1947年)吧。在这部著作中，“生存”的概念被重新规定为“脱自一存在”。《存在与时间》认为人类的本质是“生存”，强调筹划自己的存在可能性。而《人道主义》则认为人类的本质是“脱自一存在(ek-sistenz)”，强调“立足于存在的展开(lichtung)中”。也就是说，“生存”“转变”成了“存在”。

这些海德格尔的后期思想，确实影响了伽达默尔。但是，伽达默尔在探索：是否能够不把“生存的真理”和“存在的真理”对立起来，而把它们可以作为一个整体来考虑呢？

让我们再回头看看前面介绍的伽达默尔的三篇论文吧。在这些论文中，伽达默尔试图建立“符合我们历史生存的解释学”。这样的解释学将使“从认识者

的角度分离真理这一“幻想”解体。因为“真理是历史的、是在历史精神的产生中得以实现的”。真理是在历史的生存中、在“理解”历史生存的运动中产生的。

伽达默尔把这些真理经验的模范看作“精神科学”。在“精神科学”中，我们“倾听传承、立足于传承中”。伽达默尔的“立足于传承中”，与海德格尔的“立足于存在的展开中”是相互吻合的，当然，它已经被伽达默尔重新加以解释了，海德格尔的“存在”，在伽达默尔那里，被视为“传统”。

对伽达默尔而言，“传统”首先是对过去的伟大的原文的传承。在这样的传承中，将会遇到远远凌驾自己的见解的洞察、决定性地打破自己的判断明察。那就是使自己得以超越的“冲击”，而在冲击中会出现“真理”。“从认识者的角度分离出来的真理”则只能是“幻想”。作为历史的存在，我们必须从“现在”的状况来理解“过去”。精神科学的课题就是“使现在的视野与过去的视野相融合”。在融合中产生真理。伽达默尔在这里已经提出了“视野融合”的中心思想。

这样，伽达默尔以海德格尔的“真理”概念为立脚点，提出了立足于“传统”中的“历史的生存”的立场。而且站在这个立场上，主张“精神科学的真理”的原始性。这是开门见山地进行的近代批判。

作为教养的精神科学

这样的话，就必须重新思考“精神科学”。我们

看一看《真理与方法》吧。第一部的开头，以“人文主义的传统对于精神科学的意义”为标题，论述了“人文主义的主要概念”。这些论述的构思，让人乍看起来感觉比较奇怪。的确，其构成比较生硬，但是，其意图却很明显。

伽达默尔的中心题目是基于“逻各斯”来发现真理的“理解”运动。这个“理解”的模范就是“精神科学”。伽达默尔的“精神科学”指的是哲学·文学·美学和艺术学·历史学等学问，即按照现在的学问分类来说是“人文科学”。这些学问难道不是科学吗？如果不是的话，又该如何考虑呢？

德国的“历史学派”、狄尔泰、新康德学派等主张，“精神科学”（或是“文化科学”）拥有与“自然科学”不同的独自的“方法”。引起了所谓的“方法论争”。但是，在伽达默尔看来，这样的问题设定本身就已被自然科学限制了。“方法”在任何学问领域都是基本相同的。“精神科学的独自的方法”是不存在的。如果认为“科学”是17世纪以来的“近代科学”、是以“方法”的理念为基础的话，那么，精神科学就不是、也不可能是“科学”。

精神科学的真正价值必须从完全不同的其他地方获得。精神科学既没有必要与自然科学竞争，也没必要感到自卑。精神科学不能通过近代科学的“方法”理念来把握，而必须从人文主义的“教养”理念来把握。只有“教养”才是给予19世纪的精神科学以生命的土壤。精神科学应该找回其作为“人文主义的真

正的拥护者”的自豪感。这些是伽达默尔的主张。

在近代的“科学”概念和“方法”的理念下，“精神科学”的本来面貌消失了。问题设定本身就是错误的。现在必须重新设定精神科学的问题本身。必须从“人文主义的传统”和“教养”等观点来重新把握精神科学。

伽达默尔试图通过恢复传统的人文主义，重新规定“真理”和“理性”。

人文主义的复兴

人文主义

“人文主义 (humanismus)”原本是指应该通过希腊古典掌握希腊式的“教养 (paideia)”、由此而陶冶“人性 (humanität)”的思想。人文主义首先发源于罗马共和制时代的西塞罗，然后在意大利的文艺复兴时代结出巨大的成果。但是，伽达默尔的人文主义指的是德国的新人文主义。它是针对18世纪的启蒙主义，出现于18世纪末到19世纪初期的思想运动。这可以列举出赫尔德 (J. G. Herder)、歌德、黑格尔、洪堡 (K. W. Von Humboldt) 等人。不管怎么说，古代希腊的古典和德国的新人文主义是伽达默尔的精神故乡。

作为“人文主义的主要概念”，可以列出“教养”、“共同的感觉 (sensus communis)”、“判断

力”、“趣味”这四个概念。sensus communis 是指如今的日常语中的“常识”。然而，这四个概念被近代科学所忽视或轻视。至少，被抛出“科学”的概念之外。笛卡尔（R. Descartes, 1596~1650）的《方法谈》（1637年）明确地记述了这一点。《方法谈》是对人文主义的决定性一击。

当然，这并不是说在西欧的近代，人文主义的精神已经消失。例如，巴斯卡尔（B. Pascal, 1623~1662）相对于“几何学的精神”，力说“微妙的精神”的必要性；维科（G. Vico, 1668~1744）相对于笛卡儿的方法，主张“熟虑（思虑）”和“雄辩”的涵养。这只是显著的事例。人文主义的精神是西欧文化的古层、基层，这一点没有改变。

伽达默尔要恢复“人文主义的传统”，提出“人文主义的主要概念”，要挖掘它们的原始的意义。那就是要摸索克服“近代”的线索、探索摆脱“现代的危机”的道路。

教养是什么

我们首先看一看教养的概念吧。伽达默尔主张必须从“教养”的理念来理解精神科学。那么，“教养”到底是什么意思呢？或者说其原始的意义究竟是什么呢？

“教养”在德语中是“形成（bildung）”。这个“形成”首先必须要与“育成（kultur）”区别开来。“文化（kultur）”来源于拉丁语的“cultura（耕作、

栽培、照顾)”。例如，以种植蔬菜为例，经过耕耘土地、播撒种子、浇水施肥等，伸展自然所赋予的素质并使之完全展现出来，就是“育成”的目的。这也就是连续的“展开”。

但是，伽达默尔强调“教养”中的“断绝”的契机。那就是与自然的、直接的东西“拉开距离”，例如，从自然的欲求和个人的利害中取得“自由”。“教养”是在断绝基础上的“形成”，是非连续的“发展”。

在这里，我们可以援用黑格尔的思考。黑格尔认为，精神的基本运动是“他在中的自己归还”的辩证法运动。在这个辩证法运动中，首先是自己变为他者，即与各种异质的事物相遇、并积累各种经验，然后通过对这些经验的否定复归于自己，即领会所学到的东西。

例如种植蔬菜，对蔬菜而言是“育成”，而对生产方的人类来说则是“教养”。虽然不会事事遂愿，但在经历各种失败后终于长大成人，这就是“教养”。黑格尔的“劳动”概念也是这个意思。劳动是通过生产事物（bilden）而形成（bilden）自己。

“教养”是在与否定的东西或异质的东西相遇中，将自己提高到“普遍性”的运动，是指向“成熟”的运动。成熟的人，即有教养的人，可随时适应各种情况，并对各种事物作出准确的判断。伽达默尔把这种能力称为“机智（takt）”。“机智”是只有通过积累各种经验才能体会到的敏锐的感觉。这种感觉是精神

科学的土壤，同时这种感觉的磨炼又是精神科学的目的。精神科学是以“人生的智慧”的古代理想为目标的。

挖掘人文主义的精神

我们回过头来再看一看“人文主义的主要概念”吧。“教养”、“共同的感觉”、“判断力”、“趣味”等概念，是相互依存的。它们的意思也是相互渗透的。了解了这些后，我们来简单整理一下它们各自的特征性的意思。

第一，“教养”是精神的基本运动。是“他在中的自己归还”（黑格尔语），是“向着普遍性的上升”，是走向“成熟”的运动。第二，“共同的感觉”是“对正确的事和万人的幸福的感觉”（维科语），或者是“对万人的幸福的感觉、对共同体乃至社会的爱、自然的爱情、亲切心”（萨夫斯贝利语）。

第三，“判断力”是个别与普遍的媒介功能。是在将个别作为普遍的一个事例来认知的同时，使普遍适用于个别状况的能力。第四，“趣味”是在多种事物中发现整体的能力，或者在与整体的关系中，恰当地评价个别的能力。也可以说是调和的感觉、平衡的感觉。然后，以所有这些能力为基础，养成一种在各种情况下都能恰当地行为的感觉，即“熟虑（klugheit）”的涵养。

伽达默尔试图挖掘出这种“人文主义的精神”——一言以概之，就是要挖掘出开放的灵活的精神。在追

求这种精神这一点上，伽达默尔的哲学在性格上与海德格尔的哲学有着很大的不同。

伽达默尔哲学的目标

我们来看一下第二版的“序文”（1965年）。在最后部分，伽达默尔充满自信地表明了自己的哲学立场。

伽达默尔作了如下阐述。确实，《真理与方法》强烈地提出了走向“传统”的方向。而且，那里提出的主张或许欠缺“最终的原始性（radical）”。因此，在“忘却存在”这个“世界之夜”、即“虚无主义”已经到来的现代，或许会受到这样的批判——“难道可以允许把目光投向已沉入暮色中的落日的最后余晖（人文主义的传统）吗？”但是，伽达默尔反驳道，人所需要的不仅仅是毫无困惑地继续提出“最后的质问”。

“而且同样需要对于现在能够的、可能的、正确的事情等的感觉”。

在伽达默尔的哲学中，找不到丝毫英雄的、悲壮的内容。正如《哲学学习时代》所述，伽达默尔哲学的目标是，“在批判的思考训练中克服所有的独断论”。这虽然很平凡，但实际上却很难实现。伽达默尔以“理性”的名义主张这样做。他始终信赖“理性”。“逻各斯是万人共通的”这一伟大的乐大观，正是伽达默尔的真正价值。

当然，伽达默尔也承认原始性的质问对哲学来说

是必不可少的。他在 1948 年的论文《关于哲学的原始性》中就已说过，哲学的固有力量是“从根源上重新看待所有的事物的目光”。但是，即使从原始性的疑问引出原始性的归结，也不应将其视为“最后的语言”（第三版“后记”）。

伽达默尔坚决拒绝偏执于“最后的语言”。对所有的幻想和狂信始终努力地保持清醒，这就是伽达默尔的哲学。这样说来，以激进主义（原始性的）为真髓的海德格尔，不知不觉地就被酒神狄俄尼索斯式的舞蹈所吞噬了。

第三章 视野融合

历史性的生命存在论

通过以上的叙述，我想我们已经做好了阅读《真理与方法》的准备工作。那么，让我们重新来面对这一原文。

《真理与方法》一书，是由三部组成，这一部的
主要标题是“艺术”、“精神科学”、“语言”。但是，
我们却很难找到这些部分之间的整体的关联性：在各
个部中不仅有对各种各样的问题的论述，而且对于每
一问题的论述又都涉及到方方面面的内容。所以，其
构成可以说非常复杂。在本书的最后部分刊载了这一
原文的“目录”，希望读者们能够浏览一下。在面对
这种如同复杂的针织品的原文之时，稍不注意的话，
读者就会陷入山重水复疑无路的地步。

而且，伽达默尔的叙述绝不是轻快的口吻。相
反，却很沉重。但是，这既不是那种透着庄严的沉
重，也不是那种带有威压性的沉重。这是一种不容许
走马观花的带有严密思想性的沉重。如果不细细品味
的话，就不能体会到其中的深意。

而且，伽达默尔的论述决不暧昧模糊，但也绝不简洁明快。如同湖水中陆续不断出现的小漩涡，一边在描绘着复杂的轨迹，一边在舒缓地形成各自之间的联系。你刚看到了一个小漩涡，但在不知不觉中它又变成了其他的漩涡。只有重新仔细审视，才会渐渐地发觉其中的联系。伽达默尔的论述就是这样，这需要读者非同一般的忍耐力。

这一原文，如同一个茂密的大森林，其中的小路伸向各个方向，在其中行走如果倦怠或不留神的话，就会迷失方向。当然，随意逍遥地欣赏原文的内容也是一个很有益的方法。但是，在这一原文中应该确立一个方针，以中心部为目标不断进行探索。正如上述的那样，应该采取将《真理与方法》作为“历史性的生命存在论”来解读的方针。

由于确立这样一个方针，而被忽略、被删掉的内容应该不在少数。但是，所谓“方针”这样的东西原本就是如此。在这里被删掉的内容，可以通过其他的研究书籍或解说书籍中找到答案。这个茂密的森林，可以说就是一个知识的宝库，我们可以通过不同的探索方法而获取各种各样不同的宝物。

那么，下面让我们打开《真理与方法》的第二部来看一下。在这里，展开了“视野融合”这一概念。我认为，这既是《真理与方法》的中心内容，也是伽达默尔的中心思想。

启蒙主义与历史主义

夺回“历史”

在狄尔泰的《生命的哲学》与海德格尔的《此在的解释学》中，明确表明了人的存在的历史性。“人，是一个历史性的存在”——这一命题是他们共通的基本思想。对于伽达默尔来说，也是这样。他在“哲学的解释学”中站在自己独特的立场上来发掘人作为“历史的存在”这一属性。

因此，显然“历史”这一概念就是伽达默尔的中心概念。在《真理与方法》的第二部中接连出现“历史性”、“历史的意义”、“作用史”、“传统”以及“传承”、“归属感”、“成见”、“时代的阻隔”、“视野融合”等等概念，但是，这些概念全部或者是从“历史”概念中派生出来的，或者说与“历史”概念有密不可分的关系。

当然，“解释学”以及“理解”这样的概念作为伽达默尔哲学的中心概念这一点并没有改变。只不过“解释学”以及“理解”也是以“历史”作为其理论基础的。伽达默尔的解释学，正如他自己明确指出的那样，是基于“理解的历史性”上的“历史的解释学”。

伽达默尔以“历史的生命的存在论”作为其理论目标。这也就是生存于历史中的人彻底地、自觉地意

识自己的历史性的哲学。对于伽达默尔来说，如果抛开历史的话，那么人的存在的核心就会失去。

但是“近代”却明确地否定这一“历史”，或者说成是忘却，或者说成是歪曲。作为近代思想代表的“启蒙主义”就是如此，而作为其反命题而登上历史舞台的“浪漫主义”以及从浪漫主义中派生出来的“历史主义”，在这一点上都犯了同样的错误。

通常会有这种情况，即一个主张（命题）与反对其的主张（反命题）往往会以共通的前提为基础。启蒙主义与浪漫主义以及历史主义就是如此，它们既互相对立，又都以“近代的主观性的形而上学”为其理论前提。伽达默尔试图揭示这一前提，而且试图批判地克服这一前提。这无疑是从“近代”的手中抢夺回“历史”的做法。

启蒙主义的成见

启蒙主义以“克服所有的成见”作为最终目标。但是在伽达默尔看来，这种想法本身就是一种成见。他认为应该克服的不是所谓的“所有的成见”，而是启蒙主义的成见。

依启蒙主义来说，他人的权威以及自身的轻率的想法才是其成见的主要原因。从这里产生出种种的迷信、独断和偏见。因此，不偏重于权威、避免轻率的想法、将一切交给“理性的法庭”来裁决，这才是启蒙主义的一般性原则。

近代的启蒙主义试图贯彻这一原则。不管那是什

么样的权威，也不管那是什么样的传统，只要没有被理性所承认，就不将其看作是真理。只有理性，才是真理惟一的终极的根据。因此，就连最具权威性的传承——《圣经》也要被拉到“理性的法庭”来作裁决。从不承认任何例外的这一点上，可以看到近代的启蒙主义的激进性。

然而，启蒙主义却提出“绝对性的理性之理念”或者“理性的绝对性的自我构成之理念”这一命题。这也就是说，理性以自身为依据，只凭借自身的力量来获得真理。这种想法的理论根据是笛卡儿的《方法谈》。在这本著作中明确表明了通过培养训练理性的思考方法从而能避免陷入各种谬误的陷阱的主张。

伽达默尔批判这样的“理性”概念，认为我们的理性是“历史性的理性”，摆脱所有成见的理性只不过是一个幻想而已。从根本上来说，摆脱所有的成见这样的事本身就是不可能存在的；我们的历史性的理性只能以一开始就存在的成见为依据，并且凭借这样的依据进行我们的思想理论活动。在历史过程中形成的成见是我们的理性的现实的基础。

启蒙主义提出“克服所有的成见”的目标。但是，这样的想法却是从忘却自己的历史性这一点上产生的。必须要克服的不是“所有的成见”，而是启蒙主义的成见及其将理性与历史对立起来考虑的抽象思维。

那么，作为启蒙主义的反命题而出现的浪漫主义又是怎样呢？

作为启蒙主义的反向翻版的浪漫主义

诚然，德国的浪漫主义针对启蒙主义所提倡的合理主义从正面提出了异议，而且，还批判了启蒙主义的所谓“用理性克服神话”的图式。但是伽达默尔认为，浪漫主义只不过是启蒙主义的一个反向翻版而已。启蒙主义排斥神话，浪漫主义尊崇神话。浪漫主义只不过把启蒙主义对于“理性”与“神话”的评价颠倒了一下而已。所以，对于浪漫主义来说，他仍然维持着启蒙主义的“理性与神话的抽象对立”这一前提。而且，甚至可以说浪漫主义更加强化了这一前提。

不仅“神话”如此，在“权威”以及“传统”这一问题上也是如此。启蒙主义认为“神话”是原始蒙昧，“权威”是盲目的服从，“传统”是迷信的源泉。而浪漫主义则将这一评价颠倒过来。浪漫主义认为神话、权威以及传统都是智慧的源泉。但是，在对“理性与神话”、“理性与权威”、“理性与传统”这种对立图式毫不怀疑这一点上，浪漫主义与启蒙主义可以说都站在相同的前提之上。

将启蒙主义贯彻下去的历史主义

19世纪的历史学也就是所谓的“历史学派”，是以浪漫主义为基础而登上历史舞台的。这种历史学在浪漫主义的影响下，尊崇过去，并且试图在其固有的价值下解明充满历史秘密的暗影。但与此同时，这个

学派又以对于过去的客观认识为目标，要求所谓的兰克式的态度。这也就是说，为了认识过去，必须忘掉现在的自己，通过将自身转移到过去的情景中，从而能够达到对于过去的原原本本的认识。这样的思考方法，伽达默尔称其为“历史主义”。

诚然，历史主义一方面，在浪漫主义的影响下沉浸于过去，试图把握其固有的价值；但另一方面，历史主义又以近代科学的方法理念为理论基础，标榜自己是在过去本身中把握过去并且能够把握过去的“客观主义”。在这个意义上可以说，历史主义只不过是经过了浪漫主义的种种影响的重新登上历史舞台的启蒙主义。甚至可以认为，历史主义在标榜客观主义这一点上，是启蒙主义的彻底化或者是启蒙主义的完成。

如上所述，历史主义与启蒙主义相同，是在忘却自身的“历史性”中产生出来的。这两者不管在什么立场上都试图超越自身的“成见”。但是，这是根本不可能做到的。因为我们的理性只能是“历史的理性”，必须以“成见”为其思考的基础。从根本上来讲，所谓“历史的理性”，既是由历史所规定的理性，同时又是重新形成历史的理性。伽达默尔试图将这样的历史的理性的作用作为“理解”的运动而描述出来。而历史的理性则引起“视野融合”。

被异化的精神

主观主义批判

历史主义带有近代所特有的失落感。由于与过去的隔绝,因此而产生了对过去的渴望。而历史主义的“历史意识”也正是从这种失落感中产生出来的。这就是所谓的“被异化的精神”的一种形态。在这种近代精神的影响下,“历史”本身会受到使其变质的影响。

然而,在近代美学上也有同样的情况。也就是说,如同在“历史主义”的基础上产生“历史意识”那样,在“近代美学”的基础上会产生“美的意识”。这两者都根植于“近代的主观主义”。

从此可以略微窥见到“艺术”的问题(第一部)与“精神科学”的问题之间的关联。对于伽达默尔来说,“美的意识”的批判就是“史的意识”的批判。这些批判,说到底,就是对于“近代的主观主义”的批判。

与此相关联,我们需要对于伽达默尔的用语的二种区别加以注意。也就是“史的意识”与“历史的意识”的区别以及“等时性”与“同时性”之间的区别。这些区别,对于理解伽达默尔来说具有重要的意义。

历史的意识与史的意识

让我们首先来看“历史的意识”与“史的意识”之间的区别。在这里比较难以处理的是,“历史”与“意识”

这样的概念都是具有双重含义的概念

“历史”这一概念有两层含义。在德语中“事情、事件(geschichte)”一词与对于事情、事件的“记述(historie)”一词是有区别的。伽达默尔基于这一区别区分了“历史的(geschichtlich)意识”与“史的(historisch)意识”这两个概念。“史的意识”广义上是指关于历史的知识,其本身并不应该受到批判。

另一方面,“意识”这一概念也有两层含义。这一概念原本是“自觉”的意思。在伽达默尔这里,也在肯定的层面上使用这一概念,但是,他也将这一概念在否定的层面上使用。在近代哲学中基本的结构图式是“主观-客观的关系”。而与“主观”概念相结合的“意识”的概念,则是伽达默尔所要批判的对象。

这样一来,“历史的意识”与“史的意识”就产生了区别。所谓“历史的意识”是指“自觉自己的历史性”,它是伽达默尔的重要概念,当然被用在肯定的意义上;与此相反,所谓“史的意识”是指以近代哲学的构成为基础,“以过去作为主观的对象”,它作为“历史主义”所特有的意识被用在否定的意义上。

伽达默尔试图批判历史主义的“史的意识”。与此同时,他也试图批判近代美学的“美的意识”。这两大批判,作为对于“近代”的批判互相重合交错。为了理解这一点,笔者准备涉及一下“美的意识”的问题

美学的主观化

《真理与方法》中的第一部的第一章的题目是“美

的层次的超越” 在这里,首先批判了康德(I. Kant, 1724~1804)的“美学的主观化”这一命题。但是伽达默尔所要批判的与其说是康德,不如说是席勒(J. Ch. F. v. Schiller, 1759~1805)。这是因为席勒继承了康德所开创的“主观化”的衣钵,并作了一个重大的总结归纳:作为“美的意识”以及美的意识的抽象化所产生的作用就是“美的判别”。

顺便提一下,“美的”这一词语也有二层含义。它包含了“关于美或艺术”这样一个广义的、比较抽象的意思。伽达默尔也有使用这种用法的情况。但是大多情况下,这一词语都被在更加限定的、而且是否定的意义下使用。这一概念从康德开始使用,以席勒为回旋点。这正是伽达默尔所要批判的地方。

在席勒那里,艺术成为了“美的假象”。与此相对,“现实和假象”之间的对立这种不可调和的对立开始出现了。艺术仿佛摆脱了现实所有的束缚与限制而陷入魔法与幻想的世界之中。与“美的假象”成立的同时,“美的意识”也成立起来。“美的意识”与“美的假象”是两个相关的概念,都是以“被异化于现实之外”为基础的。

美的意识将艺术作品与现实隔离起来。伽达默尔将这种抽象化的作用称为“美的判别”。所谓美的判别,是指抛开艺术作品原来所从属的世界,仅仅依靠“美的本质”或“艺术性的价值”来评价作品。通过这样的评价与判断,艺术作品成了“纯粹的艺术作品”。

今天,所有的“纯粹的艺术作品”都集中在美的意

识的名下,所有被认为具有“美的本质”的作品,都集中在美的意识的名下,仿佛万花筒般闪烁着光芒。

在美的意识的名下,艺术家们也与现实相分割开来。艺术家们带有隔绝尘世、放荡不羁的性格,游离于现实社会之外。或者说,他们承担了“世俗社会的救世主”这样的神圣而怪异的角色。

不仅艺术作品或艺术家如此,欣赏或享受艺术作品的人们也从现实社会中游离出来。

比如说,以彻底坚持美的意识这一立场为例。由此会带来美或者艺术的不断变化并且无限地还原为多样的、不连续的“美的体验”。如果只有这样的瞬间性的美的体验的话,那么,不仅不存在艺术作品的统一性,而且艺术作品的欣赏、享受者的同一性也无法保持其整体性,如同烟雾一样游离于现实世界之外。

因此,从这一点上更加明确伽达默尔所要批判的目标了。在伽达默尔看来,所谓“美的意识”只不过是近代社会中“美学的主观化”的归结而已。在这种“美的意识”下,“美的东西”也会变质。因此,我们可以明确,在第一部中所提到的“超越美的次元”,实际上就意味着“超越主观主义”。

另一方面,同样的情况也适用于“史的意识”。在第二部中,将历史主义的“史的意识”作为所谓的“历史的主观化”进行批判。伽达默尔试图批判地超越近代的“主观主义”。

艺术作品的现在性

在这里,还必须对一个重要的区别提起注意。这就是“等时性(simultaneität)”与“同时性(gleichzeitigkeit)”的区别。

“美的意识”带有“等时性”的性格。或者说它形成了“等时性”的场。伽达默尔认为,所谓“等时性”就是“作为美的体验的各种对象,在某一意识中等时地存在着,并且具有相同的妥当性,也就是说,这些对象作为一种随便怎样都可以的存在而存在”。也就是说,在主观形成的同一个平面上,所有的美的对象都仿佛如同万花筒一样各自折射着光泽。

不过,与其说“等时性”这一词语有这样的含义,不如说“共时性”这一译词更加确切。“共时性”这一词语作为“通时性”的反义词带有非时间性或空间性的微妙语义。

与此相对,所谓“同时性”是指“对于我们来说表现自己的唯一的(艺术作品)虽然其起源有可能距离现实很遥远,但在表现上来说,却能够获得完全的现在性”。这对于欣赏、享受的人群来说,现在的自己在摄取并同化过去的艺术作品的含义,并且通过这一点来改变自己自身,而且重新形成自己的同一性。这就是真正的“艺术的经验”。

而且,“等时性”和“同时性”之间的这种区别,也适用于“史的意识”和“历史的意识”的区别。“史的意识”带有“等时性”的性格,在非历史性的主观性平面上,试图将过去所有时代都展示出来。与此相对,“历史的意

识”却试图获取“同时性”，以过去作为现在的媒介，试图在现在中唤醒过去。同时性对于现在的我们来说，是一个“课题”。也就是说，我们通过和过去的真理相遇，从而必须不断地重新形成自己的统一性与连续性。

伽达默尔认为，“美的意识”和“史的意识”都存在根本的缺陷。这个缺陷就是从现实中异化出去，或者游离于自己之外。认为所有的事物都是“具有相同的妥当性的事物(gleich-gültigkeit)”，也就是说“随便怎样都可以”，因此被看作与自身毫无关系的存在。这种态度动辄就会陷入怀古趣味、或异国趣味、或单纯的享乐和感伤。这既是“被异化的精神”的一种形态，也是精神的一种颓废的形态。伽达默尔在近代的现代性的归结之中，敏感地察觉到这种精神颓废的征兆，并且试图对此进行批判。

我们不能忘记我们既生活在现实中又生活在历史中这一单纯的事实。所谓“理解”是以过去的对真理的要求作为现在的生命的媒介运动，并且是以此不断重新形成自己的同一性的运动。但是，“理解”应该从哪里开始出发的呢？这就是“成见”。除了这样一个“历史的现实”之外，别无其他的出发点。

成 见

被抛性筹划

在《真理与方法》的第三部中，在展开论述自己

的中心思想时,伽达默尔以海德格尔的《存在与时间》作为他的理论上的出发点。其中,海德格尔对于“被抛性筹划”与“理解的先行结构”的分析,尤其是伽达默尔的理论的立足点。

在海德格尔那里,他把此在作为基于时间性的“动性”来把握。所谓“被抛性筹划”,就是指以下这种基本结构。

所谓“被抛性筹划”,顾名思义,是由两方面的内容组成的。一方面,指此在总是被抛入到已经存在的既定的现实世界中,也就是说,由过去来规定自己。这就是“被抛性”或“事实性”的一面。另一方面,此在总是把自身存在的可能性投向未来。也就是说,由未来来规定自己。这就是“筹划”或者“生存性”的一面。

因此,所谓此在的“此”,是由过去所作用的力与未来所作用的力这两个相反的合力共同形成的。在这里,“此在”的“动性”得以成立。不过,这种“动性”既同时是〈过去→现在←未来〉,也是〈过去←现在→未来〉。“此在”一边向未来投向自己存在的可能性,一边重返过去。面向未来形成自己就是将过去“据为己有”。

人的生命并不是不断地从瞬间性的“此”流向下一个“此”。诚然,这样的生存方式的确存在着,但是这是颓废的生命。这也就是上述的“被异化的精神”的一种形态。本来意义上的生命,应该是站在现在这个时点上背负过去孕育未来的动态的“伸展”。我们的人生位于“生死之间”,而这一“区间”正伸展于未来与过去之间,这是不断形成自己的同一性的运动。

海德格尔的这种对于此在的分析,正是伽达默尔的理论立足点。伽达默尔将此在的动态的“伸展”作为“理解”的运动来重新把握。而且,并试图将其进行详尽的分析。

我们现在面临的问题是“被抛性”以及“事实性”的方面。借用伽达默尔的语言来说,是“归属性”以及“成见”的问题。

人之生的暗淡

面对自身存在的可能性筹划自己的此在,在向来“已存在着”。……使此在的所有筹划都成为可能,并能够限制、控制它的存在以不可凌驾的方式先行于此在。

以上引文就是将海德格尔的“被抛性筹划”换成伽达默尔式的说法。只不过在这里“被抛性”或“事实性”方面被专门进行了强调。

的确,我们每个人都在“生存”。也就是说,我们拥有筹划自身的可能性并以此来自由地形成未来的力量。但是,人的自由受到多重制约与限制。人并不是在自己内部拥有自身存在的所有根据的。超越我们的有限的意识,而且我们不能根据自己意愿来自由接受或拒绝的是历史的力量,它事前规定了我们的存在。我们不能废弃这种“事实性”。

伽达默尔提出了如上的主张。在这里,至少以下

两点是非常重要的。

第一,是对于近代的“主观性立场”的批判。事先规定我们的存在的历史,可以说是“实体”性的存在。这是自我意识或自我感知绝对不可以回收的东西。不如说,所谓自我意识或自我感知产生于博大无边的历史之海,只不过是海的浪头上闪着微光而已。

“实际上,并不是历史属于我们,而是我们属于历史。”

第二,是生命的暗淡或者不透明性。在历史这一个“实体”中成立的人的存在自身就肩负着不透明的性格。

晚年的狄尔泰曾就“生命之谜”或“生命的疏远”发表过见解。人的生命,虽然有些部分是明确的,但是作为整体来说则完全是个谜。“生殖、诞生、成长以及死亡,是所有不解之谜的中心。”

我们人类,深深扎根于自然。不如说,人类自身就是自然。这种自然作为“暗藏的冲动”在毫无意识的情况下作用于我们内部。而且,狄尔泰把“民族与国土”以及“权力”称为“非合理的事实性”。

伽达默尔深深懂得人的生命的这种暗淡。伽达默尔所谈到的历史之中包含了狄尔泰所提到的“生命之谜”。这种称作“暗藏的冲动”或“民族”的“自然”构成了“历史”的不透明背景。伽达默尔的这种“历史”概念指示了这种广大而混沌的无意识的领域。

所有解释的基础

我们的存在总是被历史地规定着。这也就是说,

我们的存在总是被抛入到历史所形成的“成见”之中。伽达默尔从海德格尔的“理解的先行结构”这一分析中引出“成见”这一概念。

海德格尔对于“所有的解释都必须建立在事前理解应该解释的东西的基础上”这一解释学的循环有着非常明确的理解。所谓“解释”是指将事前理解好的东西进行更进一步的展开与分解。这样一来,解释所面临的方向就是由理解事前规定的方向。在《存在与时间》中,将这个解释的先行条件作为“理解的先行结构”来进行分析。关于这一点,因为已经介绍过,所以在这里简单地回顾一下。

“理解的先行结构”由三个契机构成。第一是,开拓理解的视野,将应该解释的东西引入这一视野,这就是所谓的“事先把持”。第二是,在特定的方向将视线转移到应该解释或应该被解释的东西上,这就是“先视”。第三是,事先将作为主题而明显的东西进行概念性的规定,这就是“事先把握”。这种由三个契机构成的“理解的先行结构”事先规定了所有的解释。海德格尔将这种“理解的先行结构”的全体称作“解释学的状况”。

任何一种解释都以现在的“解释学的状况”为基础。但是,其解释学的状况基本上沉浸在“被解释性”之中。这就是解释者所明确的“成见(vormeinung)”。这种成见隐藏于所有解释的发端之中。

海德格尔的这种思考、关于“理解的先行结构”的分析、“解释学的状况”以及“成见”这些概念,原封不动

地引入到伽达默尔的“成见(vorurteil)”概念之中。

成见－历史地形成的视野

伽达默尔将“成见”称为“解释学的状况”。基本上称作“状况”的东西是不能够作为对象来认识的。我们总是被抛入到既定的状况之中。与我们照面的所有存在,以及我们自身,都要从状况中被认出。

而且,伽达默尔将“状况”称为“地平”或“视野”,成见作为“视野”是使见变成可能的地平。但是在另一方面,它又限定、局限了见的各种各样的可能性。成见是历史地形成的有限的地平。我们总是被抛入一定的地平,从而在这一地平上理解所有事物。

因此,启蒙主义的“克服一切成见”这一目标则只能停留于幻想的阶段了。克服、消灭所有的成见以及从所有的成见中解脱出来本身,就意味着抛弃掉为使理解成为可能的地平。在抱有这种幻想这点上,历史主义也犯了相同的错误。抛弃了自身所处的地平而追求过去的地平这样的情况,从根本上来说是不可能的。不管是启蒙主义也好,还是历史主义也好,都忘却了自身的历史性。

那么,如果这样的话,站在现在的地平上来理解过去又会发生什么情况呢?而这种理解又是怎样才能成为可能的呢?

进一步说,所谓“成见”,是使理解成为可能的地平。而且,它又是以自觉性为方法而发挥作用的。那么,我们如何才能使成见意识化呢?在成见中有“真成

见”和“假成见”，我们又是怎样才能区分这二者呢？而且，我们是不是原本就被有限的成见所封闭呢？这些疑问必然要产生。

伽达默尔认为，所谓“地平”既不是被封闭的东西，也不是被固定下来的存在，而是不断形成的过程。我们的“理解”则参与到这个过程中去。在理解中，会引起“地平的融合(视野融合)”。

视野融合

与过去的相遇

首先存在与过去的“相遇”。

伽达默尔认为，过去对我们“倾诉(ansprechen)”，在解释学的各种制约中是“最高的制约”。“理解”运动从这里开始。

从根本上来说，仅仅过去的“倾诉”不能够使“相遇”成立。所谓“诉”一词是与“听”一词相对应的。为了使相遇成立，必须要倾听倾诉的声音。但是侧耳倾听本身就意味着对于呼声已有了一定程度上的理解。在这里，就能够明确“归属感”所包含的积极含义。

我们总是已归属于某种特定的“传统”。所谓传统不仅仅是过去的单纯的遗物或遗迹，而是从过去传承到现在的东西。正是它形成了现在的我们的“成见”。我们总是被抛入到某种特定的成见之中，并以此保持着与过去的“共通性”或“连续性”。也就是说，我们被

事先赋予了对于过去的“先行理解”。这一点是理解过去的最基本的条件。

例如,假设过去的文学作品对于现在的我们进行“倾诉”。我们如果对于那个呼声侧耳倾听的话,那就说明因为这个文学作品引起了我们的注意。毋宁说是因为在这个文学作品中讲述的事项,与我们所关心的事项相同。我们在事先如果不了解这点的话,那么我们就不能与过去的作品“相遇”。因此,伽达默尔认为,“与同一事项相关联”这样的先行理解,是解释学的“第一制约”。

从根本上来说,为了使这样的先行理解成立,也需要其他方面的先行理解。比如,这部作品被评价为“文学作品”这样的事项、能够理解这部作品的语言,等等。这些先行理解通过对于传统的归属感而形成。正因为有了这样的基础,过去的文学作品的倾诉声才能传到我们的耳中。

但是另一方面,我们能够对过去的“倾诉声”侧耳倾听,也因为过去和现在之间产生了断层。与过去“相遇”本身就因为在这其中能体会到文化的异质性与隔绝性。诚然,与过去的完全隔断不可能产生理解。但是与此相反,在与过去存在完全连续的情况下,理解反而显得不必要了。试图理解也就是理解这一课题产生于亲密与疏远的两极之“间”。一方面,过去拥有与我们相联系的“共通性”这一性格;另一方面,又有与我们相隔绝的“对象性”这一性格。因此,在与过去相遇的中,我们与过去之间产生了一种紧张关系。

但是,这种紧张关系却是动辄就要隐藏起来的。因此,当前最重要的问题是,我们要如实地把握与过去相遇时产生的这种紧张关系。

事项的理解

我们与过去的原文相遇,并且试图要理解它。稍微读下去就会形成关于这一原文的整体的印象。这就是“意义的先行理解”。我们由意义的先行理解带领更进一步将原文读下去。而且,不断根据原文的部分内容来修正整体的意思。就这样,对于原文的理解,不断在整体与部分之间的“解释学的循环”中逐渐完成。

在原文理解的过程中,原文的“完整性”是前提。也就是说,在这一原文中要以此原文的“意思的完全统一”,以及原文的“讲述完整真理”为前提。伽达默尔将这一前提称作“完整性的先行把握(vorgriff der vollkommenheit)”。

比如,假设我们读一封来信。我们首先要以寄信人完整表达出其本人的见解,以及寄信人在信中所述情况全部属实为前提。以此来尝试站在寄信人的立场上看待各种事物。这就是理解信件的方式。但是,当我们无论如何都不能读懂文章含义,或无论如何都不能相信信件中所述情况属实时,我们才试图去理解寄信人的精神状态、心理状态,以及其性格或立场等问题。

在这里伽达默尔区别了理解的两个目标。第一,理解原文本身就是理解“原文的意思”。这也就是说,

理解原文中所述的“事情”或“与其事情相符的真理”伽达默尔认为,这才是理解的根本目标。

第二,正如施莱尔马赫与狄尔泰所主张的那样,理解原文本身就是理解著者的“体验”。但是,这只不过是其次的目标而已。伽达默尔比起“体验的理解”来说,更加强调“事项的理解”的重要性。理解是以建立“事项的一致”为目标的。如果在这一点上出现失败的话,那么在这种情况下理解他人的“主观性”才成为必要。

解释学的状况意识

所谓“原文的意思”就是其“事项所包含的真理”。原文不应该被看成“单纯的生命的表现”,必须将其看成是“真理的要求(wahrheitsanspruch)”。原文有着认为自己所述事项是正确的“要求”或“主张(anspruch)”。或者说把“事项所包含的真理”向我们“述说(ansprechen)”。因此,为了理解原文必须侧耳倾听原文的“真理要求”。

但是,这绝不是容易的事。在这里至少有两个陷阱在等着我们。第一种情况,我们试图性急地将过去的原文同化为现在所期待的意思。然而,在过去和现在之间存在着“时代的间隔”。所以,试图将过去和现在放在同一个平面上来理解本身就说明我们忽视了倾听过去的真理要求。

第二,为了避免第一个陷阱,而清醒地觉察这一“时代的间隔”,试图通过过去自身来理解过去。但是,

与此同时我们又会陷入一个忽视现在历史状况的陷阱。我们总是归属于某一既定的特定的传统之中。如果我们忽视这个基本事实的话,那就会产生与现在毫无关系的对于“过去自身”的幻想。这就是“历史主义”的幻想。

这两个陷阱看上去好像是正好相反的两种情况,但实际上这两者具有“相同的根源”。这两者都起因于忘记自身的历史性。所谓理解,既不是将他人同化为自己,也不是将自己同化为他人。应该首先确认自己与他人之间的差异。这是已经提到过的使“相遇”成立的不可缺少的条件。然而,当我们与他者的“他者性”“相遇”时,会产生什么样的问题呢?

我们总是被抛入既定的一定的“成见”之中。在这一成见中,过去的原文在向我们“倾诉”。而这种原文则是作为异质的生疏的存在而出现。在此时,我们的成见就会受到“刺激”。而且正是因为如此,我们才终于能够察觉到我们自身的成见。伽达默尔将其称为“解释学的状况意识”。

在此“解释学的状况意识”中,我们使自己的成见的效力暂时“停止”或“悬空”。这种情况,在现象学中称为“判断中止”的状态。这种“判断中止”的状态,在逻辑上说有着“提问”的结构。所谓“提问”是指将现实性转换为可能性,并使可能性在可能性的基础上原封不动地开放起来。在这种“开放”的状态下,原文的“真理要求”作为一种可能性而凸显出来。而且,通过使原文的“真理要求”凸显出来从而使作为背景的自己的成

见也凸显出来。在这种情况下,自己和原文、现在和过去之间才形成了真正的紧张关系。重要的是,我们不能隐藏或歪曲这种紧张关系,要将其毫无遮掩地展开。

那么,通过这些方式,究竟会归结出什么结果呢?

与原文的会话

在真正的会话(以及对话)之中,“我”与“你”真诚相对,互相提示各自的真理要求。在这里,不仅要严肃地和盘托出自己的真理要求,而且要虚心听取他者的真理要求。而且各自一面在提出“问题”与做出“回答”的同时,一面建立双方“对于事项的一致看法”或者试图形成“共通的含义”。伽达默尔以这种“会话”为原型,试图分析对于原文的理解。这就意味着,我们理解过去的原文就是在与这些原文“会话”。

所谓“与原文的会话”,也许只是一个“隐喻”。这是因为原文不会说话。但是,果真如此吗?理解过去的原文,就是将固定起来的见解引入到“提问与回答”这种活生生的关联之中。也就是说,将我们与过去的关系作为“会话”这种动态的过程而使之活性化。

哲学和历史的和解

伽达默尔在分析“与原文的会话”时,把柯林伍德(R. G. Collingwood, 1889~1943)的“问与答的逻辑学(logic of question and answer)”作为其理论依据。这种逻辑学在柯林伍德的《自传》(1939年)中已经被明确地公式化了^[1]。

[1]《思索的旅途——自传》,玉井治译,未来社。

在“命题逻辑学”中，“真”以及“伪”属于“命题”。例如，“地球是球形的”这一命题为真，而“人是不死的”这一命题为伪。每个命题，从其自身来讲都分“真”或“伪”。这是传统中的看法。但是柯林伍德对此提出了异议。柏拉图认为所谓思考就是“灵魂与自己对话”。以柏拉图的这种看法为基础，柯林伍德提出了自己独有的逻辑学。

柯林伍德认为，思考以及认识是提问与回答的过程。所谓提问与回答，有着严密的关联性。所以，“真”或“伪”并不从属于各自的命题，而从属于作为对于某问题的回答的命题。而且，本来意义上的“真理”从属于由各种各样的问题与其答案构成的复合体之全体。

柯林伍德以这种逻辑学为基础，尝试“哲学与历史之间的和解”。有人说存在超历史的不变的“哲学上的各种问题”，还有一种看法认为，所谓哲学思想的各种差别实际上不过是对于同一问题的不同解答。而这种说法和看法在当时的英国占有支配地位。站在这种立场上，可以得到以下结论，过去的原文对于什么样的问题提出什么样的解答这一“历史性”的问题与其解答是否正确这一“哲学性”的问题被分割开了。而柯林伍德对于这一看法提出了异议。他认为这两种问题实际上是同一个问题，也就是说只是“历史性”的问题。

哲学的任何思想都是对于一定问题的解答。因此，理解某种思想也就是一边重新构成这一问题，一边在自身上重新上演(reenact)这一思想。不过，这是伴随着差异的重新上演。因此，理解过去的思想就是一边

重新构成这一问题,一边通过在现在的脉络中包含(incapsulate)这一思想,重新上演这一思想。

过去与现在的视野融合

伽达默尔受到柯林伍德的启发,试图把它提炼成自己独特的思考。

要理解原文,就必须理解原文试图做出回答的提问。然而,不管针对什么样的提问都可能有各种各样的解答。越是重大的问题,其解答越是复杂多样,原文所讲述的只是其中的一个解答而已。所以,理解原文背后的问题就是在这个提问的基础上,把作为这个提问的解答的原文当作一个打开的、并未作最后决定的存在。

不过,启动理解的最初的事件就是原文向我们的倾诉。所谓倾诉,就是抛来提问。这一提问也是我们所关心的提问。所以我们倾听这一提问,站在我们自身的立场上来考虑这一提问,并且,我们反而开始对原文提问。试图站在自身的立场上来考虑原文背后存在的问题。当然,这是在现在的状况下进行的。我们将原文向我们抛来的问题作为我们自身的问题来接受,而且从我们自身的问题出发向原文背后的问题重新提出疑问。

在这种过程中,就会形成开放性提问的视野。正如上述的那样,“提问”的本质就是“开放性”。也就是打开各种各样的可能性。不管是自己提问还是被别人提问,在这一点上都不会改变。在这个开放性的场中,

原文的真理要求与我们自身的真理要求互相发生冲撞，使得我们仔细揣摩。这样，我们才能发现真正的真理。

理解过去并不是将过去同化为现在，也不是将现在同化为过去，而是将过去作为现在的“媒介”。这即是在现在的状况中把过去的真理作为“自己的东西”，或是将过去的真理要求“适用”于现在的状况。

通过把过去的真理要求作为“自己的东西”，现在的成见就会得到修正或者扩大。这就是现在的地平（视野）和过去的地平（视野）的互相融合。伽达默尔将这样的事件称为“视野融合”。在视野融合之中，过去的特殊性和现在的特殊性都得到了克服，从而获得更高层次上的普遍性。“事项所包含的真理”会在更高的层次上得到实现。

如上所述，“理解”有着辩证法的结构。首先，它有着朝向传统的归属性。其次，在与过去的相遇中，发觉过去的他者性，通过这一点来确认自己的成见。最后，在“视野融合”中建立新的共通性，从而形成新的自己理解。

但是，这一辩证法却绝不是以达到“绝对知”为目标的。毋宁说，它根据不同的历史状况，而不断打破自己知性的完结性正是其不可或缺的前提。不同的历史状况则是达到理解的不竭的源泉。伽达默尔的“视野融合”面对新的经验始终开放。

作为传统的作用的效果史

在这里“效果史（*wirkungsgeschichte*）”这一概

念的意义变得明确了。伽达默尔通过这一概念,试图超越认为应该分离作品自身与作品解释的这种以往的二元论。

作品对于各个时代产生作用,而且在各个时代中被不同地解释着。不断产生出新的解释,并由一个时代向另一个时代传承下去。作品和解释的历史合而为一,规定着现在的作品理解。这就是“效果史”。所谓“效果史”,用一句话来讲,就是“传统”的效应。

通过“效果史”这一概念,历史以及传统的“动性”开始显现出来。历史或者传统作为连续不断的形成过程不断地在重新生成。

过去在对现在产生效果的同时,现在也在对过去产生效果。过去的视野和现在的视野都不是以其自身存在的。而自我封闭性的固定的视野则更不存在。所谓“理解”,就是“传承的运动和解释者的运动的内在的互动(ineinanderspiel)”。在这一互动中,过去的视野和现在的视野不断融合。现在被过去所规定,并且不断形成未来。“历史”不外乎是这样一种内发性的运动。

这种情况也适用于“传统”。在传统之中,过去对现在产生的效果,以及现在从过去那里传承下来的效果合而为一。所谓“传统”,既是过去的“再现”,同时又是过去在现在中的“创造”。在“理解”之中,不断形成新的传统。伽达默尔提出了“理解是效果史的事件”这一命题。“事件”同时又是新的开始。

解释学的循环 (hermeneutischer zirkel)

那么,接下来我们在“视野融合”与“效果史”等思考的基础上,来重新认识“解释学的循环”。

所谓“解释学的循环”,在形式上是“整体与部分的循环”。在阅读原文的时候,也要首先对原文整体的大意作一个“事先的基本把握”,然后,在这个对原文大意基本把握的指引下,一边进行进一步的阅读,一边通过原文的各部分的含义理解,来不断修正对原文整体大意所作的“事先的基本把握”。对于这种情况,前面已经叙述过了。

但是,这种“事先的基本把握”自身,由我们的“成见”所规定。从根本上来讲,如果连有什么样的原文都不知道的话,也就根本不会产生想要阅读原文的动机。通过“朝向历史的归属性”,各种各样的知识也不断地流入到我们的“先行理解”之中。而且,我们生活在现在的状况中。哪种原文应该在何种问题设定的基础上来阅读,也已由“成见”所规定下来。我们在成见之中与原文相遇。

而且,我们通过听取原文的“真理要求”,最终修正自己的成见并使之不断扩大。这样一来,“解释学的循环”不仅仅停留于单纯解读原文时所产生的循环,我们可以明确地说,这是一个在我们的生存中必然产生的循环,也就是带有“存在论”色彩的循环。这既是“成见与原文解释的循环”,也是在一般的意义上来说的“先行理解与解释的循环”。而且,只有这样的循环才是

“理解”的运动以及我们的“历史性存在”的运动

“理解”以“朝向历史的归属感”为出发点,通过与过去的“相遇”,引发“视野融合”。我们作为“历史性的生存”,被历史所规定,并且不断地创造着历史。伽达默尔将对于这种情况的自觉称为“效果史的意识”。这只能是我们对于“历史性”的自觉。

适 用

历史性的自觉

所谓“理解”,是将过去作为现在的“媒介”。这是将过去的真理要求“适用”于现在的状况。这是“视野融合”的事件。

从伽达默尔的这种思考出发,“适用”是理解的不可或缺的契机,甚至可以说这是理解的核心性的契机。这曾被看作是毋庸置疑的情况。例如,在“神学的解释学”中存在根据圣经来进行说教的课题;而在“法学的解释学”中存在依据法律进行判决的课题。在以上的任何一种情况中,都会必然地产生“适用”,也就是“将原文的含义在具体的状况下进行适用”的课题。在认为这种情况为想当然的时代中,神学的解释学以及法学的解释学都与文献学的解释学有内在的联系。

然而,从18世纪到19世纪,伴随“史的意识”开始出现,历史主义的“客观主义”占据支配地位,“适用”的契机被从文献学的解释学逐出门外。而文献学的解释

学也开始从神学的解释学以及法学的解释学中分离出来。即使在施莱尔马赫和狄尔泰的“浪漫主义的解释学”中,这种情况也没有任何变化。“历史性”的被忘却导致了“适用”的契机也被忘却了。针对这种情况,伽达默尔试图通过加深对历史性的自觉来达到使“适用”的契机复兴的目的。

重新、另外的理解

伽达默尔对于“浪漫主义的解释学”的批判可以归纳为以下两点。

第一,施莱尔马赫以及狄尔泰非常重视“心理学的理解”。而且,他们认为获得“体验”是理解的目标。但是伽达默尔认为这只不过是理解上的次要目标,理解的本来的目标应该是把握“原文的含义”,也就是把握“事项所包含的真理”。所谓理解,并不是心与心之间的神交,而是建立“事项中的一致”。关于这一点,已经有所涉及。

第二,施莱尔马赫以及狄尔泰在历史主义的影响下,标榜“客观主义”。而且,他们认为所谓理解,就是原封不动地重新体验作者的体验,也就是将作者的创造活动原封不动地再现出来。但是,伽达默尔却认为,理解的作用不仅是单纯的“再现”,而是不断的“创造”。

这是因为,过去的原文和现在的我们之间存在着“时代的隔绝”。通过“时代的隔绝”,原文中的一切不必要的杂音都被过滤掉。通过洗掉同时代中的过剩的共鸣或活生生的利害冲突,以及那些暂时偶然的夹杂

物,我们才能真正听取到原文中真正重要的含义。然而,不仅如此,“时代的隔绝”正是理解的新的源泉。

“原文的含义”是由解释者的历史的状况所决定的。原文只有把其放在各自的时代中,根据各自的历史的状况来理解。我们被抛入到现在的“成见”中,并以此为基础与原文相遇。但是,在现在的成见的基础上,过去的原文则在新的兴趣点与问题设定的基础上被把握。在新的闪光中会呈现出新的意义。

于是,在这里伽达默尔提出了一个命题。即所谓理解,就是“重新进行其他方式的理解”。这是一个很具有刺激意义、挑战意义的命题。但是,伴随着这一命题,出现了一个不尽如人意的情况。伽达默尔通过提出这一命题,陷入了解释的相对主义、甚至于虚无主义之中。

重复

为了明确这一论点,我们重新返回《真理与方法》一书的第一部,从总体上来看一下“艺术作品的存在论”。在这里伽达默尔曾就艺术作品的“重复”的问题阐述了看法。

比如说,以演奏音乐这一情况为例。同一首曲目,在不同的演奏家那里就有多样的解释。根据时代以及当时的状况不同,演奏也会有所不同。然而,伽达默尔认为这些解释的多样性并不是“主观性的见解的多样性”,而是“作品自身存在的可能性”。作品在各种机会中会被不同地解释。不过,作品在各种解释之中来进行

自我实现。这种“机会性”属于作品的本质。作品的含义通过不同的机会被重新规定下来。

从根本上说,那些随意性很大的解释是不被允许的。艺术作品具有这样的约束力。在这种约束力的控制下,所有的解释都必须服从“正确的解释”这一批判性的基准。而且,还有“传统”这一约束。往往过去的时代所作的解释被看成是典范,而且在新的解释不断生成的过程中,规范性的传统也同时形成。这些传统与作品本身互相融合密不可分。所以,各种解释都源于作品以及传统的约束力。

但是,伽达默尔却不能接受“惟一的正确的”解释这一理念。如果从“理解的历史性”来考虑的话,这一理念是非常强词夺理的。“艺术作品的同一性和连续性”是朝向未来开放发展的。作品或者传统的约束力与自由或者创造性之间,才能给解释提供固有的活动空间。

然而,这种情况却不仅限于音乐以及舞台剧之类的“再现艺术”。这种情况也适用于朗诵诗歌或者鉴赏绘画等情形。大体上来讲,所谓“理解”就是这样一回事。所谓理解,就是将原文的意思“重复”出来。这就是用过去的原文作现在的“媒介”。

作品的同一性与解释的多样性

通过以上的叙述,我想现在的论点会更加明确地表现出来了吧。在这里成为问题的是,“重复”中的“再现性”和“创造性”的契机,或者可以说是作品的同一性

与解释的多样性的问题。

这是一个很难处理的问题。为了思考这一问题，让我们重新回到《真理与方法》的第一部中。在这里，伽达默尔将艺术作品的存在样式规定为“表现(darstellung)”。

第一，在表现之中，表现的层面(形态)与内容的层面(意义)是一个统一整体。所应该被表现出来的意义事先已经存在，但是看不出它有任何外在的表现媒体。表现的内容与表现形态同时被创造出来。

第二，表现是现实的“再认识”。不过，这是“本质的认识”。

“现实”总是处于未完结的状态，总是处于一种未规定的状态之中。而且，现实总是跟当时的实际生活上的利害或目的有密切联系，而且往往带有人的欲望或情念的色彩。表现则将这种暂时的偶然的夹杂物洗掉，从中抽取出现实的“本质”。在表现之中，现实被带到“一个意义的整体”——充实、完整的意义关联中。通过这一点，现实就会变容为“真实的存在”。

第三，表现通过创造出“一个意义的整体”，来获得“理念性”以及“理念性的统一性”。表现是独立于作者、上演者、享受者等“主观性”之外的存在，它拥有作为“作品”的性格。表现是一个持续性的存在，在原理上有重复的可能。

正如上述这样，表现作为“作品”，具有“理念性”。然而，正如曾经论述的那样，作品以“机会性”作为其本质。作品在保持理念的同时性的同时，而且还向解释

的多样性开放。诚然,这一点看似矛盾,但是,我们不是更应该超越那种认为作品的含义与其解释应该分离的那种想法吗?作品的理念的同一性与其解释的多样性,实际上不就是同一事情的两个方面吗?

在《真理与方法》的第三部中也有同样的论点。

伽达默尔认为原文拥有“意义的纯粹的理念性”。因此,原文的意义就是“在原理上既有一致性的可能,也有重复的可能”。只不过原文的意义“在重复的这一点来看只能是同一性的”。而且,这里所说的“重复”必须在“严格的意义下”来考虑。所谓“理解”,不仅仅是单纯地重复过去,而是要“参与到现在的意义中来”。

这种解释有可能会比较难懂,但是其论述的主旨很明确。也就是以下这样。意义的理念性和重复的可能性合而为一。所谓意义具有理念性,无非是指这种意义具有重复的可能性。然而,重复并不是指单纯的机械性的反复。重复总是带有差异性。意义则根据不同的情况而被不断重复。不如说所谓重复,是在不同的情况下来规定意义。这就是“理解”。过去的原文在不同情况下的现在被不同地理解。因此“所谓理解,就是进行其他方式的理解”。

意义的产生

伽达默尔的这种思考是基于海德格尔的“重复”这一概念的。

在《存在与时间》中有以下的论述。所谓“重复”,就是“把继承下来的可能性传递给自己本身的时候承

担本己的被抛入的境界并朝向它的时代而瞬时存在”。这就是“根本意义上的产生”。

用伽达默尔的话说,大概就是以下的表述。所谓“重复”,就是在现在的成见的基础上,一边接受现在的状况,一边来提取过去的原文的本来的意义。这就是如前所述的那样,将原文的真理要求“适用”于自己的状况。

伽达默尔认为,所谓“理解”,不过就是这样的“重复”以及“适用”等的运动。这就是原文的意义的重新“产生”,也即“意义的产生”。

诚然,伽达默尔强调“意义的连续性”。但是,所谓“连续性”,绝不是自然成长意义的继承。不如说,他把“时代的间隔”当作生产性的契机,建立起与过去之间的“同时性”。通过这一运动,历史成为具有动态的“效果史”。在效果史中原文和其解释互相融合、密不可分。在“理解”之中,过去的运动和现在的运动在相遇的同时,不断创造出新的意义。所谓“视野融合”指的就是这种情况。

第四章 语言的存在论

两个命题

《真理和方法》的第三部是以“语言”为中心的论题。在其开头部分，伽达默尔做了如下论述。

“理解中发生的视野融合，是语言本来的作用。”

这个命题看上去，并不很难理解。

实际上就是以下的情况。语言是理解的载体。虽说是“载体”，但并不是事后才将被理解了的事物转换为语言的。不如说语言是“理解的完成样态”。理解是利用语言这种形态来完成的。因此，在语言中，视野融合也是可能的。

在第三部的结尾部分，提出了另一个命题。

“能够被理解的存在是语言(Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache).”

将其直译过来，应该是“能够被理解状态的存在，是语言”。即可能理解形态的存在就是语言。这是非常难以理解的命题。

伽达默尔根据这个命题，试图表达出语言存在论的结构，即“语言是思辨性结构”。这个命题和前面的

命题,变得令人费解起来。这是因为虽说“视野融合是语言本来的作用”,但“语言本来的作用”是依据“语言的思辨性结构”而产生的。

那么,语言的“思辨性结构”又是怎样的结构呢?为什么要对这些东西进行讨论呢?对于伽达默尔来说,“语言”本来又是什么呢?下面将围绕这些问题,进一步深入探讨。

向语言的转换

从意识到语言

在20世纪60年代,“向语言的转换”以及“语言论的转换”(linguistic turn)作为现代哲学的一个动向,受到广泛的关注。

但是,如果仅仅将“语言”作为问题来讨论,那所涉及的范围就不只限于现代哲学了。不管在什么时代,伟大的哲学家往往都是将语言作为重要的论题来看待。但是,在现代哲学中,发生了重大的规范转换。也就是“从意识向语言的转换”。在这种规范转换的基础上,语言被赋予了新的使命。

比如,近代哲学的认识论是怎样的?我们来大致看一下其基本性的理论。

认识是在“意识”的层面上产生的。也就是在“观念”与“表象”或者“判断”与“直观”的层面上产生的。但是为了将在意识的层面上已经产生的认识传达给别

人或保存在自己的记忆中的话,语言则非常必要。语言就成为了记忆与传达的工具。所以,从终极上来说,意识是“原型(original)”,语言是其“复制品”。

然而,其“复制”在很多情况下都是不正确的。在“原型”和“复制品”之间,总会产生出许多偏差。因此,语言就成为了产生谬误与虚伪的源泉。虽然语言对于认识而言并不是不可或缺的存在,但是对于记忆或传达而言却是不可缺少的工具,也就是必要的。以上就是近代哲学的基本看法。

与此相对,现代哲学认为语言是认识的不可或缺的载体。莫不如说,只有在语言的基础上,或者说在语言的层面上,才能产生认识。许多伟大的业绩,都做出了这方面的洞察。作为先驱性的业绩,可举出许多例子。如皮尔斯(Ch. S. Peirce, 1839 ~ 1914)的符号学、弗莱格(G. Frege, 1848 ~ 1925)的符号理论学以及索绪尔(F. de Saussure, 1857 ~ 1913)的语言学等。维特根斯坦的影响广泛而深远。尤其是他的“语言游戏论”是“向语言转换”的代表性的理论。

另外,胡塞尔所做的贡献,以及以索绪尔为基础而展开自己独特理论的梅洛-庞蒂(M. Merleau-Ponty, 1908 ~ 1961)等人所做的贡献都不可忽视。柯林伍德的“表现”论虽然不那么引人注目,但是却大放异彩。而且伽达默尔试图一边继承后期海德格尔、黑格尔,一边展开独自的语言论。

可能根本没有必要列出以上这些名字。从根本上说,以伽达默尔为首的60年代以后提出自己理论的哲

学家们都从“语言的转换”出发。

经验的语言性

伽达默尔主张“人类世界经验的语言性”。这一命题可以说是集约了“语言的转换”的命题。

语言绝不是“工具”，也不是我们有时候使用有时候不使用的东西。从根本上说，它也不是我们所能随心所欲使用的东西。我们总是居住在语言之中。正如我们作为“世界之内的存在”那样，也是“语言之内的存在”。在语言之中世界向我们敞开。在语言之中我们和其他的“存在者”相遇、和自己相遇。与我们相遇的一切存在都在语言之中被理解。我们的经验，总是以语言为媒介。“人类世界经验的语言性”这一命题就意味着这一情况。

然而，因为我们总是居住在语言之中，所以语言对于我们来说必然是一个带有神秘性的存在。试图反省语言这种思维本身就是以语言为媒介，所以这种行为总是受到语言的追赶与超越。语言的本质就是“无底边的无意识”。语言为我们展开了世界，一边将各种事项呈现给我们，一边隐藏其自身。在这里存在着语言的“真正的谜团”。

将语言“对象化”这样的事实在原理上是不可能的。这与我们不能将自己的“成见”对象化的情况是相同的。我们总是已经被抛入到以语言为媒介的成见之中。我们不能超出其之“外”。因此，伽达默尔不得不作为哲学的方法而采取“现象学的内在”这一立场。我们

不能超出语言之外。而且，语言超越了作为讲述的主体的“意识”和“态度”。但是，正是这种情况作为语言的_レ经验能够被像现象学那样记述。

语言的范围

伽达默尔所认为的“语言(sprache)”又是什么样的存在呢？

所谓“语言”，基本上就是指“口语”与“书面语”两种形式。从根本上说，伽达默尔也是这样考虑的。

但是伽达默尔的“语言”概念则包括了更广阔的领域。比如，“身体语言”或“艺术语言”等等都被看成是语言的一种。不过，在这里所提到的“艺术语言”并不是指文学作品的语言。不如说，绘画、雕刻、音乐、舞台剧目等艺术作品本身就是语言。

伽达默尔扩大了“解释学”的范围，并且试图将艺术的_レ经验纳入这一范围。不仅如此，他还提出了“人类世界经验的语言性”这一命题，试图主张“解释学的问题的普遍性”。因此，能够进行“理解”的、基本上具有“含义”的存在都是“语言”。语言的范围与理解所能达到的范围重合为一。“理解”和“语言”合而为一，形成了包括一切的“解释学的宇宙”。

原本的语言

但是，在另一方面，伽达默尔对于语言的“原本的作用”也是非常注目的。语言的原本的作用就是“表现”。这就是“意义的产生”以及“存在的事件”。从这

个观点来看的话,“语言”的范围则受到很大的限制。就伽达默尔而言,他是怎样考虑作为“表现”的语言和“本来的”语言的呢?为了明确这一点,让我们重返《真理与方法》的第一部,来概括地看一下关于“画像”的议论。

所谓“画像(bild)”,就是由绘画或雕刻等所代表的所谓“造型艺术”作品。但是,在这里,为了理解论点,应该以肖像画或风景画为基础来考虑。伽达默尔一边区别“记号(zeichen)”与“象征(symbol)”,一边就“画像”进行讨论。

“记号”本来的作用就是“指示(verweisen)”。记号有诸如交通标识或海报等指示自身以外的事物的机能。这种情况不仅适用于“人工记号”,也适用于“自然记号”。比如说,黑云就是海啸的前奏。不过,为了使黑云成为“记号”,那就必须事先将记号(黑云)与记号所指示的事物“海啸”之间的关联,通过某一规约(konvention)事先确定下来。伽达默尔将这种事先确定的行为称为“设定(stiftung)”。记号则以这一“设定”为基础而成立。

然而,“象征”的本来的作用是“代表(vertreten)”。比如说,制服或旗帜不仅指示出许多人从属于同一集团这一情况,而且将这一情况形象化,使之能看得见摸得着。但是,被象征的存在并不是因为象征而使其内容变得更加丰富。象征只不过将已经被理解的存在可视化,并将其“代表”出来而已。为了使象征成立,就必须事先对其象征着什么进行很好地理解。象征与

记号相同,都以“设定”为基础。

但是,“画像”却并不是如此。诚然,画像也具有“指示”或“象征”的机能。比如,肖像画可以指示真实存在的人物,而宗教画则可以将感性上无法把握的神的现象通过象征的手法表现出来。但是,画像本来的作用是“表现(darstellung)”。比如说,作为艺术作品的肖像画并不是原像(原件)的模像(复制品)。所谓模像,就像护照上的相片那样只不过是一个指示原像的符号而已。与此相对,在肖像画中却要表现真实存在的人物的“本质”。这个人物的个性要在肖像画中表现出其理念性的形态。

画像要表现惟有其才能表现出的东西。画像并不是原像的模像。毋宁说,原像通过画像才真正做到了自我表现。画像并不仅仅在使原像可视化时有必要,而且它“属于原像本身的存在”。所谓画像,就是“存在为了表现自我的产物(das Zur-Darstellung - Kommen des Seins)”。这就是“存在的事件”。

或者说,这是“意义的产生”。对于画像来说,形态和意义在根源上是一体的。画像自身已有一定的含义。画像并不是将事先赋予的意义表现出来,而是通过画像才能够产生新的意义。记号以及象征都把事先理解好的具有含义的世界作为前提。但是画像却是创造这种具有含义的世界本身的一个存在。通过“意义的产生”就能够表现出“事项本身”,也就是表现出“原像”。

被书写的语言

关于“画像”的论述也适用于“语言(wort)”。

伽达默尔有时会使用“语言和画像”这样的说法。语言和画像都是“表现”。表现既是“存在的事件”同时也是“意义的产生”。

在《真理与方法》第三部中,这样的“语言”被当作主题来论述。在日常生活中情性化的语言、海德格尔称作“空话”的语言,对于伽达默尔来说只不过是沦落为“记号”的语言而已。

语言和画像在本来的意义上都是语言。然而,对于伽达默尔来说,语言相对于画像来说是第一位的存在。诚然,在具体性这一点上来看,语言看似不如画像。然而,语言基于其“抽象的疏远性”,因而语言的“理念性”更突出。语言并不是单纯意义上的过去的遗物,而是应该被“传承”下来的存在。伽达默尔基于这种思考,试图承认在“被书写的语言”中有其“方法上的优越性”。关于这一点,我将在其后的章节中重新论述。

对于狄尔泰来说,理解的对象就是所有种类的“表现(ausdruck)”或“生命的表现”。但是,在“文献”中又给予其特别的地位。这是因为“人的内面只有通过语言才能达到完全的、全面的、客观的理解”。因此,在理解非语言性作品时,应该始终以文献为依据。只有文献才是解释学的中心对象。以上就是狄尔泰的思考。我认为伽达默尔原封不动地继承了狄尔泰的这种思考。

语言的辩证法

文书和讲述

“语言(wort)”被区分为通常所说的“书面用语”和“口语”，或者被区分为“记述(écriture)”和“话语(parole)”。从伽达默尔自己的话来说，就是“文书(schrift)”或“文献(literatur)”与“讲述(rede)”或“会话(gespräch)”。

不过，对于伽达默尔来说，“文书”与“讲述”并不是语言的两个“种类”，而是两个“契机”。在这里，伽达默尔以黑格尔(G. W. F. Hegel, 1770 ~ 1831)的辩证法作为自己的理论依据。黑格尔认为，精神的形成过程是由外化(自我异化)和内化(自我回归)这两个相反的契机组成的。换句话说，将自我异化为他者的同时又重新返回自我，即“于他在中回归自我”是精神的自我实现的运动。

伽达默尔认为，黑格尔的这种辩证法的基本结构也适用于“语言”。“文书”与精神的自我异化的契机相对应，而“讲述”与精神的自我回归的契机相对应。“语言”就是由“文书”与“讲述”这两个契机所组成的辩证法的运动。

解释学的本来的对象是“被书写的原文”。“文书”或“文献”即“被书写的记录(das Schriftliche)”等，“在方法上占有第一”的地位。以上就是伽达默尔所主张

的问题。

被书写的记录是“精神的纯粹的痕迹”。在文书中,语言获得了“真正的精神性”。诚然,其时的生动的“讲述”也是精神上的痕迹。在“讲述”中已经实现了“意义的理念性”。从根本上说,不管什么语言,既然作为语言,就一定是在原理上可以定义或可以重复的。而且为此,一定要事先实现“意义的理念性”。但是,文书在其同时被从“语言实现”中分离开来。并由此,从各种各样的偶然性要素中和著者或读者的主观性中解放出来,成为自律性的存在。在文书中,“意义的理念性”变得更加纯粹,而且使自身更加凸显出来。

但是,为什么会这样呢?为什么文书的“方法上的第一位”要更加强调呢?我认为,理解这一点的关键还是要在黑格尔的论述中寻找。

黑格尔在《精神现象学》一书的序论中,作了以下的论述。“忍耐死、在死中支撑自己的生命的正是精神上的生命。”对于拥有生命的存在来说,最大的疏异化就是死。只有能够在最大的疏异化的存在中看到自己的他在的精神才能达到最深刻的自我认识。黑格尔给我们的启示就是——精神自我异化的能力越强,就越能获得更加丰富的洞察。

伽达默尔也是这样认为的。精神,为了实现自我就有必要制造对于自我的距离化。对于精神的自我实现来说,自我异化是不可或缺的契机。伽达默尔认为,文书就是精神的最极端的自我异化的一种表现。在这种自我异化的过程中,其中的与语言实现有关的各种

夹杂物,特别是“心理上的东西”被冲洗掉,文书的“意义”得以凸显出来。

文书就是“意义的死去的痕迹”。所谓“死去的痕迹”,就是最大的自我异化。但是,只有在这样的自我异化中“真正的精神性”才能大放异彩。

从根本上说,在精神运动中,自我异化只不过是一个契机而已。自我异化必须要以自我回归为目标。必须使“意义的死去的痕迹”重新转换到“活生生的意义”上来。

意义的苏醒

伽达默尔曾作过以下的论述。

基本上所有被书写出来的记录都是一种被异化的讲述。有必要把被书写出来的记号再次转换为讲述和意义。由于被书写出来的记录使意义遭遇一种自我异化,因此将被书写出来的记录再次转换为意义,是解释学本来的课题。

文书就是一种“被异化的讲述”。这种“被异化的讲述”在“理解”中必须再次变换为“活生生的讲述”。理解的完成形式就是“讲述”和“会话”。语言的生命存在于当时的完成状态中。只有“讲述”才是语言原本应有的状态。所谓理解,就是与原文对话。在理解当中,原文会被带入“会话的活生生的当时的情境”中去。

在文书中可以获得“意义的纯粹的理念性”。因

此,文书对于每个读者、对于各种解读,都是开放的。而且,由于其是“真正的精神性”,因而,以无与伦比的方法使过去和现在的“同时性”得到实现。所谓理解,就是一边和原文进行对话,一边将“意义的死去的痕迹”再次转换为“活生生的意义”。通过理解,原文的意义重新苏醒。“意义的在场”只有在语言正在发挥作用的时候才能被发现。原文的意义只有在理解中才能在场(präsentation)。

重复的悖论(paradox)

但是,在这里我们还要面临在上一章中所论述的“重复”的问题。这是一个“悖论”。

所谓理解,就是将原文的意义进行“重复”。但是,这个“重复”并不是机械性的重复。比如说,就像不同时候对于同一首曲子有不同的演奏一样。原文的意义也是一样,尽管是同一个原文,但是在不同的时候就会有不同的解释。所以,重复中总会有差异。“是一而且是同一的同时还是他”。这种情况正是关于理解或解释的不可避免的悖论。伽达默尔正是通过“语言的思辨性结构”给这一悖论以存在论的根据。

伽达默尔还进行了以下的论述。

在解释中能够准确地概括原文的意义的语言将原文的全部意义带到语言中,而且还将其本身的意义的无限性带到了有限的表达中。

以上是非常难懂的一段论述。

概括起来就是以下的意思。在原文中蕴含了汲取不尽的无限的意义。在理解中,其原文的意义被带到“语言(wort)”中来。但是语言却是有限的。只不过在有限的语言中告知了不能尽述的无限的意义。

在这里,“一和多”这一悖论,作为“有限和无限”这一悖论而重新被把握:

语言的思辨性结构

伽达默尔试图一边解释柏拉图的“理念”论,一边阐明这一悖论。在柏拉图的形而上学中,正是“理念”和“现象”之间的关系,才是最重要同时也是最难解的问题。现象“分有”理念。但是,理念却是永远实在的,而现象却避免不了生灭。对这样的问题又应该如何看待呢?

伽达默尔对于“美”很关注。作为美的事物出现、作为美的现象出现的是美的本质。美的现象的背后并没有美的存在。在美的所有的现象中,美的理念直接在场。美的现象,正像黑格尔所说的那样,是美的理念本身的一种“显现(scheinen)”。美的理念与美的现象是不可分割的。美是“一而多”,并且是“无限而有限”的。

伽达默尔还援引“光”打了一个比喻。光通过映照出各种事物而表现出其自身。如果没有光就不能理解各种事物。但是,如果没有各种事物的话,光自身也就无从表现出来。

在《真理与方法》的第一部中论述了“游戏” 我们可以将其作为一个例子举出来。

所谓“游戏”，既不是指做游戏的主体的“态度”，也不是指做游戏的主体的“精神状态”。相反，毋宁说，是事情的真相，当沉浸于做游戏中时，也就是“忘却自我”的时候，“游戏”就作为主体而出现了。诚然，如果没有游戏者的话，那么游戏根本就不存在。但是，当游戏者沉浸于做游戏中的时候，就会被游戏所左右。在游戏中，游戏者失去了自我，因而游戏作为主体而出现，或者说，游戏出现于游戏者中。

游戏者在游戏时一定会做出各种各样的动作。尽管动作多样，但游戏终归只有一个。在游戏本身中蕴含着“一而多”这样一个悖论。或者说，游戏者的动作有始有终，是有限的。而与此相对，游戏却包含着各种游戏动作所难以穷尽的无限性。在这里，“有限与无限”这一悖论得以成立。

语言本身也有这样的结构。“言谈(sprache)”一边通过有限的词语(wort)来表现其自身，一边消逝在无限的世界。或者说，其词语作为可视的“图”从“难以尽述”的无限的“地”中产生出来。“图”以“地”为基础而成立，但是“地”却要通过各个“图”才能被指示出来。如此“地”和“图”的二重结构就是“语言的思辨性结构”。

从根本上说,伽达默尔明确提出“语言的思辨性结构”并不是为了重返柏拉图的“理念”论或黑格尔的“绝对理念”的理论。毋宁说,是为了凸出“理解的历史性”而采取这一做法。

原文的含义只在我们的理解中在场。从根本上说,我们的理解非常有限。尽管如此,理解在觉察到自身的有限性的同时,却能够不断超越自身的这种有限性。原文的含义,总是对于不同的理解而开放。在这种意义上说,理解正因为有限才是开放的、永无终结的。

但是,为什么又要特别强调这种“思辨性的结构”呢?

超越与内在

存在和语言

让我们再来考虑一下刚才这个难以理解的命题——即“可被理解的存在是语言”这一命题。这个命题主张“可能被理解的存在就是语言”。对于伽达默尔来说,“语言”和“存在”是不可分割地结合在一起的。

伽达默尔无疑继承了后期海德格尔的思想。以海德格尔的《关于人道主义的信》(1947年)为例,在与伽达默尔的关联上,以下两点尤其重要。第一,语言从根本上属于存在。语言是“存在的家”或者是“存在的真理的基地”。第二,人也属于存在。人的本质是在“存

在的开放(lichtung)”中立足的“脱自 - 存在(e k-sistenz)” - 正因为人是脱自 - 存在,所以语言就成为存在本身的到来。

在这样的后期海德格尔的思想中,就已经存在诗人荷尔德林的影响,而且其中还重叠交叉着“思索”以及“诗作”。这种情况对于伽达默尔也是同样的。在《关于哲学的原始性》(1948年)这一论文中,伽达默尔在提及荷尔德林的同时,以诗的语言为典型论及了“语言的本质”和“语言的原始性”。

语言的本质是“表现(ausdruck)”。虽说是“表现”,但既不是将个人的“内在的东西”外化,也不是将每个人的“个性”都表现出来。语言就是“存在自身的表现”。在语言中表现“自己与世界是什么”。

诗人用新的语言进行表述。通过这一语言,前所未有的“世界”展现在人们面前,新的“存在的可能性”被提示出来。诗人的语言,本来就不是随心所欲使用的工具,也不是我们表达自身的语言,而是用来“表达我们的语言”。在诗的创作中,诗人“让存在来管理语言(walten)”。

伽达默尔的这种思考在《真理与方法》中也是一贯的。“语言”是存在的表现。这就是“存在将自己带入表现”。而且,理解的最终实现的形式是“讲述”或“会话”。在会话中,“存在将自己带入语言”。

超越的问题

尽管如此,“存在将自己带入语言”这种表达,还是

一种很奇怪的说法。好像不是我们谈论存在,而是存在使我们进行谈论一样。或者说,不是我们说语言,而是语言使我们说。伽达默尔正是这样提出自己的主张的。这是因为在这里“超越”成为了问题。

所谓“超越”,是哲学或宗教的中心问题之一。“超越”的含义,也因立场或思想家的不同而不同。就海德格尔的《存在与时间》来说,“超越”总体来说可分两方面。

第一,是出自所谓存在者的超越。超越对于人来说,是不可或缺的契机。人不仅存在着,而且在理解存在。基于这种“存在理解”,人在存在者中,作为整体超越了存在者。人作为“生存”,在展现世界,与自身的存在相互联系的同时,能够与其他的所有存在者相遇。

第二,是出自日常性的超越。人作为“生存”虽然已经超越了存在者,但是却被埋没于日常性之中,作为“世人”生活着。这就是忘却作为“生存”的自身的“非本真的自我”。从“非本真的自我”向“本真的自我”的“超越”,也就是“觉醒”,是前期的海德格尔的一个基本动机。在其后期,这一“超越”被从“存在自身”重新把握。人的本质是“脱自—存在”。这也就意味着人的本质存在于存在的展开中,听从存在的召唤。

对于伽达默尔来说,最重要的是第二个“超越”。我们是历史性的存在,总是已经被抛入到某种“成见”之中。不过,我们通过倾听过去的原文的真理要求并将这一真理要求适用于现在的状况,从而能够修正自己的成见并将其扩大。这就是“视野融合”。但是在这

之中必须要有“超越”这一契机。

所谓“视野融合”，就是把过去作为现在的媒介。这就是说，为了使“水平”的运筹得以实现，必须不断地进行有限与无限的连接这种“垂直的”运筹。也就是说，“一而多”这一悖论与“无限而有限”这一悖论必须重合。

脱自存在 (außersichsein)

伽达默尔基本上不使用“超越”一词。但是“超越”这一问题对于伽达默尔来说既是不可避免的问题，也是核心性的问题。在这里，笔者从《真理与方法》一书中将论及到“超越”的部分作为范例提取出来。

首先是“游戏”。正像上述的那样，当我们沉浸于游戏中时，“游戏”作为主体而出现。游戏这种现象不能通过“主观—客观的关系”来把握。游戏也不是主体的“态度”或“精神状态”。只有沉浸于游戏中“忘掉我”，“游戏”才能展现其形态。我们可以说被游戏所牵引，或被游戏所“卷入”。

我们醉心于某一伟大作品之时的情况与此情形相同。这也就是“陶醉、忘我”的状态。伽达默尔称之为“脱自存在 (außersichsein)”。当我们醉心、着迷于伟大的作品之时，这一作品则通过我们来讲述自己。

伽达默尔还比较关注古代希腊神话中形而上学的“观察 (theoria)”与“理性 (nous)”这两个概念。这两个概念原本意味着“与真正的存在者的纯粹的会面”。“会面”一词的含义是“参与”、是通过见面而被卷入。

这并不是主体的行为,毋宁说这是“蒙受”。哲学是“观察”的活动。通过参与“事项”,被“事项”所把捉从而使事项明显化。

伽达默尔又论及了“经验”。伽达默尔认为“本来意义上的经验总是否定意义上的经验”。我们在“经验”之时,这种经验往往是痛苦的不快的经验。正是因为这种经验,我们的期待或预期被搁浅,或者我们的自信以及自我满足被打破。但是,这是一种生产性的作用。当我们的被局限的幻想被打破时,视野也会因此而扩大。或者说,新的视野被开拓出来。

伽达默尔为了明确这种“经验”的本质,引用了埃斯库罗斯的“通过受苦来学习”这句话。这句话的含义是,与其说是通过失败或者不走运而使人变得聪明,不如说其中包含了更加深刻的洞察。这是对于人的局限性的一种洞察。

所谓“本来意义上的经验”,只不过是“人的有限性的经验”。但是,只有通过这种经验,“开放性”才成为可能。我们通过“经验某事”不仅能够不断学到各种东西,而且也向新的经验开放。“经验的开放性”才是“经验”这一概念的本来含义。我们的经验,在原理上说是无终结的。

伽达默尔关于上述的“游戏”,对于伟大作品的“理解”、“观察”、“经验”等的论述全部都意味着“超越”。所谓“超越”是“蒙受(pathos)”,是指被凌驾于自己之上的存在所把捉、是被卷入。只有通过这种超越才有可能进行“创造”。

传统的连续性

伽达默尔针对理解中的“存在的事件”以及“意义的产生”进行了论述。而且，“理解”本身就是效果史的“事件”、“事件”以及“产生”这样的概念都是与“蒙受”这一概念有紧密联系的。这就是说，与其说是主体的行为，不如说是主体所承受或遭受的行为。

而且，“事件”或“产生”等概念与“历史”这一概念相重合。人是“历史性的存在”。“历史性”意味着首先位于“传统”中，“归属”于传统。“归属性(zugehörigkeit)”一词具有“倾听(hören)”或“听从(hörig)”的意思。我们位于传统中，被传统呼唤，被卷入其真理要求之中，同时实现真理。

海德格尔使用了“位于存在的展开之中”的说法，相对来说，伽达默尔称其为“位于传统之中”。后期海德格尔所说的“存在”在伽达默尔这里就是“传统”。不过，传统中蕴藏着无限的潜力，而且传统向未来开放着。我们由传统所规定着的同时，并且重新塑造着传统。

对于伽达默尔来说，所谓“传统”，就是“意义的产生”的连续性。原文的“意义”与“理解”原文的活动是不可分割的。我们在不同的状况中重新来理解原文。这种连续的过程就是“效果史”。但是，这不仅仅是一个简单的连续性的过程。为了能够“重新(理解)”，就必须有“创造”的契机。这就是基于“超越”的“切断”。“意义的连续性”只有通过“切断”才能成为可能。

语言拥有“思辨性的结构”。各个词语共同担负起语言的全部。在其同时有限的词语通过语言的无限的潜力,能够超越自己的有限性。所谓“思辨性的结构”,绝不是静止的结构。这不如说是“思辨性的运动”、有限性与无限性的辩证法运动,也就是“语言的游动(sprachliche Spiele)”。所谓“理解”,就是被卷入这种“语言的游动”之中,并且不断超越自己的有限的视野的运动。

伽达默尔和三木清

伽达默尔试图分析人的存在的“历史性”。我们一边被历史所规定着,一边不断地创造着新的历史。“历史性”由两个相反的契机构成。这就是存在于某一特定的传统中的“内在”的契机和超越其传统视野的“超越”的契机。历史的生存以内在和超越的二重性为弹力,不断游动在“思辨性的运动”中。

在这里,我不禁想起了三木清。三木也和伽达默尔一样关注同一个问题。三木的《构想力的逻辑》一书,以“历史性的创造逻辑”为论述目标。他主张“没有传统就没有真正的创造,没有创造就没有真正的传统”。通过这种主张,三木开始正视“超越和内在”这一问题。

为了使“创造”成为可能,“非连续性”的契机和“超越”的契机则是必不可少的。三木称这种契机为“向无的超越”。各种创造都有“在无中的创造”的性格。但是,“在无中的创造”也是由人进行的创造,而且是“历

史性的人”的“实践”。这种实践通过“向无的超越”，在将传统无化的同时，在无的深渊里不断创造出新的形式。历史性的人将“现实性”不断转化为“可能性”，从而重新面对现实，并且不断变革着现实。在《构想力的逻辑》一书中，描述了历史性的人的漫长的形成过程以及不断地自我超越的运动。

的确，在三木哲学的背后存在着西田哲学。实际上，三木也曾试图做西田哲学的后继者。而且，他还试图将西田的“行为的直观”作为“构想力的逻辑”进行具体的分析。但是，与此同时，三木还试图对西田哲学提出批判。

三木认为，西田哲学从终极来说，是站在“绝对者的立场上”的。其哲学虽然称为“行为的直观”，但其行为却是“永恒的现在的自我限定”或者“绝对无的自我限定”。与此相对，三木却始终以“人的立场”、有限者的立场作为自己的理论基础。历史性的人通过与“他者”相遇或与“外部”遭遇来不断突破自己的完结性，从而以此来开拓新的视野。三木针对西田哲学的“永恒的现在”，提出了“实践性的时间性”这一命题。

另一方面，三木和西田的对应关系与伽达默尔和海德格尔的关系是非常相似的。我们至少阅读伽达默尔的时候要考虑到这种类比，这样，就能够更好地理解伽达默尔。

伽达默尔也从海德格尔出发，试图忠实地跟上海德格尔的思考的步伐。所以，我们可以将伽达默尔的“哲学的解释学”看成是对海德格尔哲学的一个解释。

但是,伽达默尔针对后期海德格尔的“存在”,则将“历史的生存”作为自己的理论依据。他在强调历史的实存的“有限性”的同时,并且试图分析其“历史性”。伽达默尔认为,所谓“理解”,只不过是有限的历史的生存不断超越自己的运动。理解的载体是“语言”。语言在作为有限的历史的生存的轨迹的同时,还包含了无限的潜力。我们通过“经验(事情)”来认识自己的有限性。这种“觉醒”能够唤起语言的潜力。在这其中,作为传统而被继承下来的东西原本就是“重复”。所谓“理解”,就是将过去的真理要求在不同的状况中进行“适用”,这也就是我们的“实践”。

“觉醒”唤起了语言的潜势力。在这里,被作为传统继承的东西,自然而然会被“重复”。

“理解”就是将过去的真理要求“适用”于每一次的状况,也就是我们的实践。

第五章 论争——伽达默尔批判

名声与批判

《真理与方法》是在德国学院派中产生的厚重的哲学书。与这类著作类似,《真理与方法》也并非是一个漂亮的登场。在出版后的几年里,它虽然受到了应有的关注,但反响并没有那么强烈。然而,这本书却还是稳步地扩大了自己的读者层,虽然是以缓慢的速度。1965年这本书出了第二版也清楚地表明了这一点。

但是却发生了一件出乎伽达默尔意料的事。1967年,哈贝马斯对《真理与方法》进行了批判,以此为发端,引发了“伽达默尔-哈贝马斯论争”。这场论争是伽达默尔经历的首次真正的论争。而且在当时还引发了轰动效应。由于这场论争,《真理与方法》变得广为人知了。而且,进入70年代后,这部著作的名声并不仅仅限于德国的思想界,它还渐渐地扩大到了世界各地。

理所当然,随着《真理与方法》的评价越来越高,伽达默尔就会遇到大量的批判。看看“第二版序文”(1965年)或“第三版后记”(1972年),我们对此事也可

略窥一斑。伽达默尔一面对这些批判做出回应，一面又不得不重新对“哲学的解释学”加以解释。

有时，对于批判也会尝试进行再批判。这样，论争就会因此产生。伽达默尔虽然没有主动地挑起论争，但由于他积极地回应批判而自然被卷入了论争之中。虽然有各种各样的论争，但在此我只介绍其中最为有名的两次。

这就是分别与哈贝马斯和德里达进行的论争。通过这两次论争，《真理与方法》所包含的问题点或许会变得明朗一些。但是，也不仅仅如此。通过在论争中提出的论点，或许还可以透过它们渐渐看到现代哲学的核心题目。

与哈贝马斯的论争

语言观念论

哈贝马斯在1967年出版了《社会科学的逻辑》。在这本书中，他提到了伽达默尔的《真理与方法》。这个大约只有十页左右的文字，却是相当尖锐的批判。伽达默尔从正面回应了这一批判，在同年发表了《修辞学、解释学、意识批判》的论文。之后，哈贝马斯重新推敲自己的理论立场，在《解释学的普遍性要求》（1970年）这篇论文中，对伽达默尔进行了又一次批判。伽达默尔亦对比作了回应。这场论争的整个过程被收录在《解释学与意识形态批判》（1971年）这本书中。

伽达默尔主张“人的世界经验的语言性”。而且,提出了“能够被理解的存在是语言”这个命题。但是,在哈贝马斯看来,那只不过是“语言的观念论”而已。

确实,哈贝马斯对语言占据着特权性的位置也进行了肯定。语言应被视作是一切制度的“高级制度”。

但是语言存在于社会空间之内,是社会性地形成的。在社会中,“外在的自然强制”与“内在的自然强制”这两种“现实的强制”在发挥作用。这两种强制分别在“社会劳动”与“支配系统”中呈现出它们的面目。

这些“现实的强制”“从语言的背后”给语言施加影响。社会的“客观性关联”不仅仅是“语言”,它是由“劳动”及“支配”等构成的。因此,这种“客观性关联”不能被还原为以语言为媒介的间接主观性的“意义关联”。

语言在现实的强制下,可能会成为支配或权力等的载体,即可能会成为使制度化的暴力正当化的工具。哈贝马斯极力主张这一点。而伽达默尔认为,作为传统的语言是一切真理成为可能的场。但是,此处被发现的“真理”,实际上或许是“被体系性地歪曲的交际”



于尔根·哈贝马斯

的产物。虽然我们确实不得不毫不犹豫地归属于传统,但是这个传统并不一定就是“真的”传统。传统既是真理的场,它也同时有可能是“事实性的非真理”的场。

因此,在哈贝马斯看来,在“被体系性地歪曲的交际”这一事态中,解释学会抵达决定性的界限。解释学的反省正由于是在语言的范围内发挥作用的,所以才无法看清“语言本身的欺骗性”。伽达默尔的解释学并不能发挥“意识形态批判”的功能。

在《社会科学的逻辑》中,哈贝马斯一方面继承了霍克海默及阿多诺的“批判理论”,一面又试图重新构筑“批判性社会科学”的方法论。因此,哈贝马斯的注意力,是对社会的“批判”、是从社会性压抑或强制中的解放。如果从这样的观点来看,伽达默尔的解释学就是披上“语言”的新装登场的旧式的观念论,或者成为试图恢复“传统”或“成见”等的顽固的保守主义。

但是,对于伽达默尔来说,“传统”无论如何都首先是伟大作品的传承。在现在传播伟大作品的真理要求的同时,形成传统的连续性。这是伽达默尔主要关心的事情。从这个观点看,哈贝马斯的批判理论就不外乎是寻求从一切支配、压抑、强制中解放的新式的启蒙主义,它自然会走向“无政府主义的乌托邦”。

在伽达默尔与哈贝马斯之间存在着这种政治立场及世界观的不同,这是无法轻而易举地就能消除的深刻的对立。这种对立构成了伽达默尔—哈贝马斯论争的背景。但是,此论争并不仅仅是党派论争。在这里,

一些重要的哲学问题被提了出来。大致包括“批判”如何成为可能、是否能够承认“解释学的普遍性要求”等哲学问题。

哈贝马斯的语言转向

按照哈贝马斯的观点,现实的强制是从“语言的背后”发挥作用的。看清楚这个问题的是“批判性社会科学”。但是,尽管是批判性社会科学,它和其他一切经验科学同样,不得不用“语言”来表现其研究成果。那么,哈贝马斯使用的语言摆脱了现实的强制了吗?这种语言究竟是怎样的语言呢?然而,不管它究竟是何种语言,如果没有“语言”的话,学术研究大概是不可能的吧。这种朴素的疑问产生出来。

果然,从70年左右开始,哈贝马斯也渐渐发生了一种“转向”,即“向语言的转向”。或许是哈贝马斯重新认识到了,能够看清语言的“欺骗性”的仍然只能是“语言”吧。这样,在这一点上,哈贝马斯就不得不向伽达默尔的“语言的概念论”靠拢。

从一开始,哈贝马斯就始终要寻找“意识形态批判”的道路。因此,在这个地方就会产生一个问题,那就是,如果我们的现实认识以语言为媒介的话,处于“被体系性地歪曲的交际”之中,如何又能看清楚“语言本身的欺骗性”呢?这是作为对伽达默尔的批判提出的问题。哈贝马斯曾经投向伽达默尔的批判,如今却不得不投向自己了。

深层解释学

哈贝马斯在《解释学的普遍性》这篇论文中,指出了两条道路:一条是“深层解释学”,一条是“普遍语用论”。首先我们先看一下第一条道路。

按照哈贝马斯的观点,在伽达默尔那里,“解释学的经验”与“科学的方法”是被对立地把握的。因此,科学的方法的“异化作用(verfremdung)”没有得到正当的评价。科学的方法具有对于日常世界距离化的作用(异化作用),因此,它能够发挥自我反省的功能。其模型就是弗洛伊德的精神分析。精神分析是一种意义理解,在解读梦境与神经病等“个人语言”的意义的同时,还要将这种个人语言重新翻译为公共语言。因此,精神分析是一种解释学,是试图读取可讲述事情背后的意义的“深层解释学”。

哈贝马斯以精神分析为模型,想在解释学的“理解”中插入科学的“说明”。这种“说明性的理解”,能够作为拆穿日常语言的假面具的“意识形态批判”发挥作用。哈贝马斯的这种想法,早在1968年的《认识与旨趣》中就详细地展开了。

在这里,重要的是下面的两个论点。第一是科学与解释学的关系。在哈贝马斯看来,伽达默尔是将“解释学的经验”与“科学的方法”对立地把握的。不用说,在伽达默尔看来那是个极端的误解。或许确实是这样的。但是,在伽达默尔那里忽略了“社会科学”的问题。社会科学是以“方法”为基础探求“异化”的、这样的

话,在社会科学的方法中,“说明”与“理解”有怎样的关联呢?这是社会科学方法论层次上的问题。但是,这个问题具有更大的射程。

伽达默尔的解释学能够以科学的成立基础为问题。科学知识是以科学家共同体中的“理解”为基础形成的。但是,不仅仅如此,“科学世界”本身就是以日常的“生活世界”为基础的。因此,“科学”无论从它的“起源”,还是关于它的“归结”来说,都是被生活世界中的“理解”媒介的,而且必须被媒介。伽达默尔这样主张。“科学世界”与“生活世界”究竟有怎样的关联呢?这个问题又重新浮出了水面。哈贝马斯的议论似乎将这个问题摆在了伽达默尔的面前。

第二是是否能将“深层解释学”视作“解释学”的问题。伽达默尔的解释学就是要理解“正在讲述的事情”。而深层解释学是要理解“没有讲述的事情”。在伽达默尔看来,这种理解只不过是“一种解读”。这种解读不应该被作为“原文理解的通常例、正常例(normalfall)”来肯定。

确实有可能是这样。但是,哈贝马斯作为问题的是“被体系性地歪曲的交际”这一极端的事态。这对伽达默尔而言,是例外事态或者是异常事态。那样的话,这种事态从开始就是在伽达默尔的考虑之外的。哈贝马斯是想指着伽达默尔解释学的“外部”,来明确解释学的局限。

理想的表述状态

哈贝马斯指示的另一条道路是“交际能力理论”。

后来它被命名为“普通语用论”。在《交际能力理论的预备性考察》(1971年)这篇论文中,哈贝马斯想依据奥斯汀及萨尔的“表述行为”论,重新构成使表述成为可能的规则体系。他是想从语言的内部寻找“批判”的立足点,从语言的内部挖掘立足点。

哈贝马斯首先将注意力放在了“讨论(diskurs)”这一表述行为上。在日常交际中,在默认之下,各种各样的“妥当要求”被提了出来。比如说,与客观事态一致的“真理性”、或者是适合社会规范的“正当性”等,都是这种要求。“讨论”使这些默认的妥当要求重新主题化,批判它们,为它们赋予根据。这些妥当要求以讨论为基础达成协议时,它们就成了“被赋予了根据的协议”。

但是,在“讨论”的过程中是否能够区分“真协议”与“伪协议”就又成了前提。即“理想的表述状况”被设定出来,它就成了区别“真协议”与“伪协议”的基准。如果不是这样的话,那么“讨论”将变得不可能。我们在要讨论的时候,必定将“理想的表述状况”作为前提,而且必须将这作为前提。因此,哈贝马斯才重新建构“理想的表述状况”的形式规定,以图从中找出批判的“标准”及“规范性的基础”。

但是,在伽达默尔看来,“理解”将变得不是最终在讨论中形成协议。而且,在这里,就只不过是理想的表述状况的形式条件被主题化了。确实,哈贝马斯关注的是正义的问题,即政治性的思想形成这一局面。而这个局面正是伽达默尔的论述中最为薄弱的部分。

独断与批判

这样,哈贝马斯从伽达默尔的“解释学的普遍性要求”的正面,对他提出了异议,通过设定“被体系性地歪曲的交际”这一事态,在指出其局限性的同时,极力主张“意识形态批判”的必要性。

本来,伽达默尔并没有遗漏“批判”的契机。“视野融合”如果没有对传统的批判是不可能的。只是,伽达默尔强调的是“对传统的归属感”或者是“对成见的被抛性”。并且,这一点对我们“历史的存在”来说是不可缺的存在论的契机。伽达默尔的“哲学的解释学”专门将注意力仅仅集中在了存在论的层次。或者说,他仅仅使“精神科学”(人文科学)中的“真理”主题化了,而“社会科学”的问题、以及其方法论上的问题,从一开始就被他舍弃了。哈贝马斯正是抓住了这一遗漏。而且他想彻底建立作为“方法”的解释学,也就是“深层解释学”及“批判的解释学”。

进而,哈贝马斯在“语言转向”之后,试图想为“批判”找一个普遍性的立足点。并与阿佩尔(Karl-Otto Apel, 1922~)一起,试图以“理想的表述状态”为基础,为批判重新建构“基准”以及“规范性的基础”。那就是所谓的“超历史的”基准。理性,只要它在发挥作用,就能依据这个基准,看穿潜藏于传统中的一切独断。

但是,按照伽达默尔的观点,这种想法本身就只不过是一个独断而已。原本伽达默尔就是彻底相信理性的。但是,对于理性他不抱有任何的幻想。“理性本身

就是可能被收买的。”而且,人的理性不外乎是“历史的理性”而已。我们只不过是总是已经被抛入传统中,将它作为立足之地而已。因此,伽达默尔对于有没有批判的超历史基准这类问题,原本就没打算讨论。不如说,他所要求的是不断批判的努力和不断批判的尝试。伽达默尔的哲学追求的是“在批判性思考的训练中克服一切独断论”。

在“伽达默尔-哈贝马斯论争”中,这些问题被作了主题性的讨论。但是,不仅如此,这场论争涉及到了多方面的根本问题。毋宁说,在这场论争中各种根本问题都逐渐明朗化了。其中包括经验的语言性、人类存在的历史性、“理性”的概念、解释学的范围、科学的世界与生活世界、普遍主义与相对主义等问题。这些问题都是现代哲学的核心题目。伽达默尔与哈贝马斯围绕这些问题,进行了真挚的讨论。因此,这场论争才能够产生大的轰动效应,给了许多人思想性的刺激。

接下来,我想介绍另外一场论争,即与德里达之间的论争。

与德里达的论争

异常的论争

伽达默尔在1981年应巴黎德国文化中心(歌德协会)的邀请进行了题为“原文与解释”的讲演。次日,德里达针对伽达默尔的讲演,以“三个提问”的形式,发表

了简单的评论。这个评论既不很明快,而且也有对伽达默尔明显误解的地方,但是,尽管如此,他还是挖出了很重要的论点。

后来,伽达默尔对德里达的批判作了回应,而德里达也对伽达默尔作了再次批判。这场“伽达默尔—德里达论争”被收录在1984年出版的《原文与解释》^[1]论文集中(另外,在《理想》638号上刊登了由法文文献翻译的日译本。而且译者加藤惠介还对该论争作了解说)。

《原文与解释》的编者把这次论争叫做“异常的(unwahrscheinlich)论争”。确实,这是一场“难以置信的论争”。

大凡“论争”都往往容易交错进行。即便在论点很明确的时候,如果立场或关心点不同,问题设定也会不一样。因此,组成一组进行相互斗争这样的情形很少见,大部分都常常会是“将计就计”,有时还会“唱空城计”。

但是,“伽达默尔—德里达论争”似乎不是这种交错进行的论争。打个比方说,伽达默尔虽然已经站到了台上,而德里达却对他熟视无睹,好像在建造别的台子而无心应付他的样子。伽达默尔由于德里达的这种行为而影响了情绪。在最近的采访中^[2],伽达默尔提到了这场论争,指责德里达“缺少对话能力”。在伽达默尔看来,他拒绝了“对话”。原本“论争”是不可能成立的。但是,难道我们不能认为这也是“论争”吗?

前文介绍的“伽达默尔—哈贝马斯论争”可称为

[1] 菅田收、三岛亮一等译,产业图书。

[2] 《与伽达默尔的对话》,1993年。

“论争”的范本。从旁观者的角度看,其论点也非常明确,且围绕论点进行了激烈的辩论。但是,“伽达默尔—德里达论争”又是“论争”的另一个范本,可以说是完全相反的范本。

德里达并不想对伽达默尔的提问进行回答,不如说,是要从这个问题边上溜过去。仿佛没看到对方的主张,而在讲完全不同的别的东西。这在某种意义上讲是最严厉的批判。德里达试图通过这种做法,来拒绝被伽达默尔抓在手心里,而想指出伽达默尔思考的外部。对伽达默尔而言,哈贝马斯是所谓的“能理解他的他者”,而德里达却是“不能理解他的他者”。

因此,在这里我要介绍一下德里达这种“他者性”的一面。“伽达默尔—德里达论争”为什么没有成立呢?这就是此处的问题。

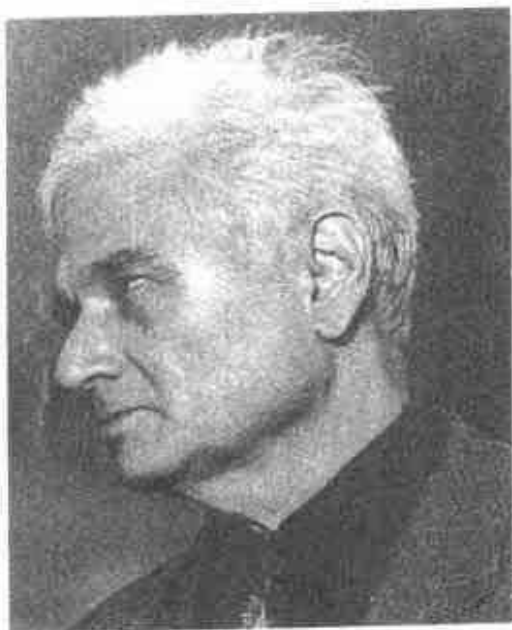
善的意志

德里达批判伽达默尔的“善的意志”这一基本前提。

按照伽达默尔的观点,作者与读者、说话者与听话者双方都有“要互相理解的善的意志”。我们在说话的时候,想让别人来理解自己所讲的。我们在听对方说话的时候,想理解别人所说的。德里达在开口的时候,也应该是已经以此为前提了。在所有的对话或是会话中,追求相互理解的意志成了必不可少的前提。对伽达默尔而言,这是不言自明的事情。

但是,德里达却不想承认这一点。他认为,在伽达

默尔那里，“善的意志”与康德的“善良意志”同样被作为绝对的公准。伽达默尔的这种想法归根到底不过是“意志的形而上学”、“主观性的形而上学”而已。



杰克·德里达

德里达的这种批判，对伽达默尔而言是无论如何都无法接受的。因为他原本连理解都做不到。更不用说德里达将伽达默尔的作为会话前提的“善的意志”看作是类似于康德的“善良意志”一样的东西，这在伽达默尔看来不过是完全没有根据的寻衅而已。正因为如此，德里达的批判是点到了伽达默尔的盲点，毋宁说是他的背后。

逻各斯中心主义

伽达默尔作为理解的一个前提，主张“完全性的先行把握”（第三章 4）。比如，我们想要理解一个原文的时候，是预先将那个原文完全实现了“意义的统一”这件事作为前提的。这个“完全性的先行把握”也可以说就是刚才说的“善的意志”。在想要理解对方所说的话的时候，我们总是努力将其作为是最具说服力的东西。但是德里达并不想承认这个前提。

德里达在对伽达默尔作的再次批判(《解释署名(尼采/海德格尔)》)中,一句话也没提到伽达默尔,而专门批判了海德格尔的尼采解释。这就是德里达的手法。但原本这个批判就是面向伽达默尔的。

在德里达看来,“无论多么伟大的思想家,都只拥有一个思想”是海德格尔的命题,现在海德格尔就这样来解释尼采。但尼采却总是使用多个名字,戴上各种各样的假面具出场。“将一切集中”(希腊:莱格因)起来形成一个统一的“逻各斯”,这正是被复数的尼采所怀疑的地方。海德格尔的命题实际上只不过是传统形而上学的自我表现、不过是所谓的“逻各斯中心主义”的自我表明罢了。

德里达这样批判海德格尔,又拿这个批判来批判伽达默尔。在德里达看来,在伽达默尔的“善的意志”以及“完全性的先行把握”之下,解释的方向和范围就会预先被规定下来。按照以原文的“意义的统一”为前提的伽达默尔的“逻各斯”,许多东西在预先就被舍弃了。

他者 = 反抗整体化的人

德里达还进一步通过强调“断裂”来使伽达默尔的解释学的局限突出出来。

伽达默尔是从对传统的“归属感”出发的。为了理解过去,虽然“时代的距离”是必要的,但是如果过去与现在之间不存在连续性,那么或许“理解”就是不可能的。并且,为了理解过去,我们首先要通过“完全性的

先行把握”来听取过去的真理要求。固然,这也是赌自己的“成见”。在这种理解的过程中,会最终产生过去与现在的“视野融合”。理解就是一边扩大自己的成见,一边建立“事件中的一致”。伽达默尔坚持上述主张。

但是,德里达从根本上反对伽达默尔的这种主张。德里达始终主张“断裂”。“断裂”就是否定“归属性”,否认“完全性的先行把握”,而且拒绝“视野融合”。

德里达无疑指向的不是伽达默尔思考的“内部”,而是其“外部”。他所强调的无疑是伽达默尔的解释学预先就排除的东西,或者是在伽达默尔解释学中沒有认真考虑的东西,亦即“他者”的问题。

本来伽达默尔当初就考虑到了这个问题。在《真理与方法》中,他提出了“你的经验”,并对“本来的经验”作了讲述。而且在刚才提到的讲演中,也又一次强调了“他在的潜势力”。理解这一行为就是“要与什么发生关联,要与谁发生关联”这样的不断被重复的诱惑”。这只不过是“置身”于荒诞的、不可理解的事物,只不过是“赌”自己的成见罢了。

而且,按照伽达默尔的观点,“能够理解的存在是语言”这一命题,实际上是在主张理解的普遍性的同时,也指出了理解的局限。也就是说,这个命题暗中意味着“大凡存在的事物都不可能完全被理解”这样一个事实。理解总是开放的,总是非完结的。正因为如此,伽达默尔反复地强调“会话的无限性”。

但是,“他者”在被理解的时候,它是不是已经被作

为“意义经验”回收到了“意义的视野”呢,是不是已经被剥夺了“他者性”了呢?德里达肯定是这样提出质疑的。

在伽达默尔那里,理解就是在“对话的活生生的现在”,实现“意义的在场”,就是在过去与现在、我与你之间实现了“视野融合”。伽达默尔主张逻各斯中的“意义的在场”。但是,德里达始终拒绝这样做。“他者”与要统一、整体化的逻各斯的力量不同,是永远抗拒被逻各斯所回收、限制的。德里达想通过指出这样的“他者”,来使伽达默尔解释学的局限突出出来。

伽达默尔的两副面孔

相反的相貌

伽达默尔论述了“讲过的事情”的解释学。这一直被认为是传统的不言自明的立场,即所谓的正统的立场。但哈贝马斯提倡“没有讲过的事情”的解释学,而德里达则提出了“无法讲述的事情”的解释学。这可以说是异端的立场、或者是极端的立场。或许在伽达默尔看来,这是异常的立场。

但是,哈贝马斯或德里达的主张,正因为是异端、极端、异常,所以,对伽达默尔的解释学才能够成为尖锐的批判。伽达默尔与哈贝马斯的对立、伽达默尔与德里达的对立,都不可能轻易被化解。但是,正是这种紧张关系,才是给现代哲学带来活力的源泉。

一切伟大的思想家都具有复杂的相貌。思索的过程描绘出复杂的轨迹,还常常会“转向”。但是,在伽达默尔的个案中看不到“转向”这样的事情。只是,《真理与方法》是经过漫长的岁月酝酿而成的作品。正因为如此,这部著作是像极为复杂的编织物一样的作品。这部著作本身就有很复杂的相貌。因此,对应读者不同的观点或视角,该书就会呈现出不同的姿态。

单纯地说,伽达默尔拥有相互相反的两副面孔。那就是保守与革新、形而上学与后形而上学、现代与后现代、普遍主义与相对主义这样的对立。在哈贝马斯或德里达的眼中看来,伽达默尔的保守、形而上学、现代、普遍主义这半副面孔比较突出。

扎根的哲学

比如伽达默尔是想从对传统的“归属感”出发来维持凭借“视野融合”的传统的发展性继承,即维持“传统的连续性”。这样的想法,即使考虑伽达默尔的“传统”是所谓的“文化遗产”,看上去也依然是保守的。

但是,“归属感”难道不是隐藏在人的心底的生存的要求吗?建造传统的连续性,就是建造自我理解的连续性,也就是说,那不外乎是形成自我的同一性或统一性。伽达默尔极力主张这一点。通过这件事,伽达默尔对现代的危机提示出了一张处方。现代的“被异化的精神”每每会走向“游离”与“散乱”。伽达默尔敏锐地觉察到了这样的精神状况,于是,他提倡所谓的“扎根的哲学”。那是向传统的扎根,是向自己本身的

扎根。

而且,伽达默尔不仅对“传统”,而且对“理性(逻各斯)”也从根本上相信。“理性对所有人都是相通的”,这是伽达默尔一贯坚持的信念。不用说,这是在经过了深刻怀疑基础上的信念。或许,伽达默尔的哲学有一种庄重的稳定感就是由于有这样的信念。

伽达默尔的另一副面孔

然而伽达默尔又拥有另一副面孔。就是革新,后形而上学、后现代、相对主义的一面。本来,如果没有这些,伽达默尔就不可能成为现代哲学的第一人。我只想再一次回顾一下伽达默尔的几个主张。

在伽达默尔看来,原文并不一定是固定的对象,而是与理解它的活动分不开的。并且,理解总是要“重新且不同地”去理解。在每一次的状况中,会不断地产生新的解释,这会使原文的意义扩展,或者是使其意义发生变化。

伽达默尔的这种理论,是非常崭新也是非常大胆的。正因为如此,伽达默尔经常会被作为“相对主义”而遭到批判。这样,从批判的一方看,伽达默尔与德里达处于极为相似的地位。

我们无法走出语言之外。伽达默尔确实认识到了这个问题。在这个基础上,他才想要站在所谓的语言的境界线上。“语言的游动”总是不断地想越出被给定的地平。“解释学的世界”会不断地扩大,也总是会发生变化。但是,为了这个,就必须有来自“他者”的冲

击。通过与疏远的事物、异质的事物、不可理解的荒诞的现实等东西照面,自己的地平会被摇动、会被打破、会发生变动。伽达默尔之所以强调“语言的思辨性结构”,就是由于承认这种“他者的潜势力”。这种哲学与追求“绝对理念”的形而上学,貌合而神离。

另外,伽达默尔还强调“会话的无限性”。参与会话的人会同时被卷入“语言的游动”中。在那里会产生怎样的真理,谁也不知道。不用说,由于真理的发生,自己也会发生变化。但是,在这个时候,“自己会作为什么被发现,这在预先是不知道的”。没有“下一个词语”,没有“最后的词语”,这是伽达默尔的立场。甚至连想确定“批判的基准”的哈贝马斯都认为伽达默尔的这个立场是批判性的立场。

末章 伽达默尔哲学的现实性

《真理与方法》的现实性

大概哲学归根到底都是追求人的自我理解。《真理与方法》就直接指向这个课题。对“人到底是什么”这个问题,伽达默尔的回答是“人就是历史性的存在”。而且通过周到的分析,他想表现人存在的“历史性”。我们这些历史性的存在,在总是被过去所规定的同时,对未来却是开放的,通过“视野融合”这个方法我们可以开辟新的世界。只是,这个过程总是未完结的,我们总是处在“半途中”。他使这样的认识明确了。

但是,伽达默尔的这些分析,对于生活在“科学时代”的我们而言,具有怎样的意义呢?也就是说,《真理与方法》具有什么样的现实性呢?

《真理与方法》是在德国传统的学院派世界诞生的一部哲学专著。但是,这本书不是与现实隔绝的“书斋中的人”的作品。是处于“科学的时代”这一现代状况,并针对这一现代状况而写的作品。当然,在《真理与方法》中,这些事情并未摆到前面。但是,也有明确讲述这些事的原文。如《科学时代的理性》(1976年)、《理

论礼赞》(1983年)这两部论文集,就都是明确讲述时代状况的。在这两部论文集中,伽达默尔特别是关于“理论和实践”及“理性”等讲了很多。通过倾听他的这些讲述,或许就能理解赋予《真理与方法》动机的现实的问题意识。

理论与 实践

现代文明的课题

有一个词叫“纸上谈兵”。而且,还有一句话说“即使理论上正确,也不会对实践有用”。这些话都包含着对“理论”的厌恶、责难、轻蔑与嘲笑。但是,这些词汇和说法难道不也是根据什么成见的吗?尤其是我们现代人在讲到“理论与实践”的时候,讲述方式本身难道不就已经被现代的成见在很大程度上规定了吗?

“对实践没用”,这如果是对理论的责难的话,“对实践有用”,就会成为对理论的称赞。因为“理论”必须凭借“实践”来正当化。

而这“实践”不外乎是“目的的实现”罢了。至少,这被认为是“实践”概念的最重要的意义。这样,无论是理论还是实践就已经被从“工具”及“技术”的观点来把握了。尤其是在现代,“理论与实践”已经被压缩为“科学理论与其技术的应用”这样的意义。正像霍克海默所指出的那样,理性在现代被“工具化”了。

在“工具性的理性”渐渐成为支配性的现代的状况

中,“单纯事实的人”(胡塞尔语)产生了,或者说“没有精神的职业人”、“没有心情的享乐人”(韦伯语)被生产了出来。

恐怕伽达默尔也同样有这样的危机意识。必须复兴“理论”。但是,这也是对“实践”的复兴。必须通过批判性地克服近代的框架,来重新把握“理论与实践”。而这正是“时代的课题”。伽达默尔的《真理与方法》被这样的问题意识赋予了动机。

实践与技术

在这里,有必要回忆一下伽达默尔关于“适用”的讲述。伽达默尔强调“理解”中“适用”的环节。“适用”就是使原文的意义适合现在的状况。比方说,根据每个具体的状况解释圣经上的话,或者将法律的条文适用于个别的事例来下判决就是这种情况。

这样的事也适合日常的行为。我们在日常的行为中,是以“常识”为依据的。但是,常识是普遍性的,而状况是个别性的。我们必须将常识适用于每次个别的状况。而这正是“实践”。

伽达默尔为了明确“实践”的本来面目,而以亚里士多德为依据。亚里士多德在《尼科马科伦理学》中将人的活动分为三类,即“理论(theory)”、“实践(practices)”和“制作(poiesis)”。理论,正如数学、自然学和形而上学的理论那样,与必然的、不变的事件相关联。与此相对,实践及制作,是与偶然的、可变的、或是可能实现的将来的事件相关联的。而且,实践是自由市民的

活动,其本身就是目的。相对来说,制作是生活中必要的劳动,由于其结果只具有手段性的价值,因而,制作属于实践。

当然,伽达默尔并不是原封不动地继承了这种分类方法。正像我后面马上要论述到的一样,他强调的是“理论”与“实践”的相互关联。只是他以亚里士多德为基础,强调“实践”与“制作”的区别,他想通过这样做,使“实践”的固有性凸显出来。

强调共性的形成

作为将“实践”与“制作”区别开来的一个重要契机,伽达默尔还强调“共通性”、“共同性”与“连带”。

“理解”原文的意思就是将原文的意义“适用”于现在的状况。这样做就会产生“视野融合”。但是,为了产生视野融合,就必须修正或扩大以前的自我理解,到达一个更加普遍的层次。理解,就是一面同时使“共同意义”形成,一面同时又参与“共同意义”。

这同样也适用于“实践”。毋宁说,理解本身就是一个实践。实践并不只是最终顺利地达到某个目的。还有一个更重要的事情,就是通过实践,自己会发生变化,会产生一个新的自我。这是在“共同意义”之下的自我的重新发现,通过这样的过程就会渐渐形成自己的“同一性”。

然而还不仅仅如此。通过同时参与“共同意义”,真正的“共同性”以及“连带”就会被建立起来。确立自我的“同一性”并不能与确立“共同性”分离。在这里,

伽达默尔引用了柏拉图的“只有与自己的友爱才能使与他人的友爱成为可能”这句话。实践,就是按照共同性来行动,又进一步通过行动形成共同性。

在《真理与方法》的第一部中,首先论述了“人文主义的主要概念”。乍一看去这是很奇怪的结构。但是,现在想来,伽达默尔的“哲学的解释学”就是“理解的理论”。而且这个“理解”归根到底不外乎就是“教养”、“同感(共同感觉)”、“判断力”、“兴趣”等能力或感觉罢了。伽达默尔的哲学的解释学最初是面向“陶冶人文主义精神”的。而且,“同感”就是“关于正确的事情和所有人的幸福的感觉”(雨果语)。

理论与实践的不可分割性

就是关于理论与实践的关系,也可以从伽达默尔的哲学的解释学和亚里士多德的伦理学之间发现亲缘关系。亚里士多德的伦理学是关于“实践”的理论。而伽达默尔的解释学是关于“理解”(这一“实践”)的理论。诚然,这个理论本身对每一次的实践来说或许都是基本上没用的。但是,如果没有这种关于实践的理论性考察,实践恐怕就会在什么时候变成别的东西。

并且,按照亚里士多德的观点,“理论”归根到底就是一个“实践”。这样的话,“实践”也就会包含“理论”的契机。恐怕在人类生存中“理论”与“实践”总是不可分割地交织在一起的吧。通过重新思考这个问题,就能发现克服“工具性理性”的道路。伽达默尔的《真理与方法》就指出了这样一条道路。

理性的变化

熟虑(卓见, klugheit)

在亚里士多德看来,“实践”与“制作”必须明确地区分。对实践来说,本质的东西是在深思熟虑的基础上选择在具体状况下应该做什么。当然,实践既需要专业能力,也需要熟练的技能。但是,自由的选择或决断并不一定是从“制作知识或技术知识”中得出来的。这里需要的是作为实践理性的“熟虑(卓见)”。

伽达默尔在《真理与方法》中已经注意到了亚里士多德的“熟虑”,并对之进行了详细的分析。这个分析在后来的论文中也反复地被提到。伽达默尔根据“熟虑”这个概念,似乎想重新规定“逻各斯(理性)”这一概念。

亚里士多德在定义“熟虑”概念的时候,在是应该把它定义为“目的知识”还是“手段知识”这个问题上摇摆不定,这是非常重要的一点。

熟虑不仅是“手段知识”。为了实现某个目的而选择适当的手段的能力只不过是“技术知识”,或者是“伶俐”罢了。但是,“熟虑”也不仅是“目的知识”。比如说,“是诚实的”这件事,确实可能成为一个目的,但如果不知道在具体状况中该怎样做的话,就不能做到诚实。

大凡关系到道德性的行为,为了实现某个目的该

选择什么样的手段,都不会是预先知道的。而且,如果手段不适当的话,就不仅仅是技术性的错误,还有可能破坏目的本身。被作为目的的东西通过作为手段的具体行为才会被明确规定。原本在具体状况中,目的并不是预先就明确地给定的。目的必须根据每一个具体的状况重新去发现。

因此,“熟虑”是在目的与手段的“解释学的循环”中,将目的和手段同时进行规定。在《真理与方法》中,亚里士多德的“熟虑”被作为“适用”的一个例子提了出来。大概“理解”作为“适用”发挥的是与亚里士多德的“熟虑”同样的作用。伽达默尔试图将“理解”作为“解释学的理性”来规定。

人类理性的复兴

解释学的理性以“普遍”与“个别”为媒介。个别参照普遍被规定,而普遍又按照个别被重新规定。例如审判就是这样。法官不仅仅是将法律适用于具体的事例,通过自己下的判决,会不断完善法律的内容。

判决诚然是以普遍性的规则(法律)为尺度的,但不是机械性地适用那个尺度,通过自始至终按照个别性思考个别事例,每次都重新规定法律这个尺度,有时还要修正法律。在法律与事例的这种“解释学的循环”中,“法的理念”即法的本来的意义才会被发现。

以普遍与个别为媒介的工作一直被称为“判断力”。康德在《判断力批判》中,区分了两个类型的判断力。一个是从普遍来把握个别的“规定性判断力”,另

一个是在个别中发现普遍的“反思性判断力”。但是，按照伽达默尔的观点，这两种判断力应该被作为一个整体来考虑。“解释学的理性”驱动着“规定性判断力”与“反思性判断力”的循环。

如此说来，三木清在《构想力的逻辑》中也注意到了康德的《判断力批判》。而且，三木与伽达默尔同样，使“规定性判断力”与“反思性判断力”的区别流动化，从而在这种动力(dynamism)关系中把握判断力。那就是三木的“新的图式论”、“构想力的逻辑”。不过，这种“逻辑”继续拒绝明确的公式化。帕斯卡针对“几何学的精神”主张“微妙的精神”，但他的逻辑拒绝明确的公式化，在这个意义上，那是“沉默的逻辑”。

伽达默尔的《真理与方法》追求的就是这种“沉默的逻辑”。正因为如此，伽达默尔才不得不重返人文主义的传统，挖掘“教养”、“同感”、“判断力”、“兴趣”等这样一些概念。在这里，“理性”确实在发挥作用。但是，那是“微妙的精神”，是“沉默的逻辑”。

这样的理性，在技术学、技术政治正在成为支配性东西的现代的状况中，必须重新复兴。我们在与朋友交谈、爱别人、抚养子女的时候，不仅这些，在日常生活的一切方面，都在运用这些“理性”。“理解”不外乎就是这种人类的理性。

理论(theoria)与爱情(erōs)

但是，前面论述的难道不是仅仅适用于“实践理性”的内容吗？“理论理性”又怎么样呢？我们的理性

难道归根到底都只是“实践理性”吗？或许会有这些疑问吧。

对于这些问题，伽达默尔肯定会如此回答：“实践理性与理论理性是不可分割的。”那么，在“解释学的理性”中，“理论理性”的契机，即“理论”的契机，是如何被组织进来的呢？

按照伽达默尔的观点，虽然在古希腊出现了“理论”这个词，但那是“理性概念的诞生”。在这里，我们再回顾一下刚才介绍过的问题。

在伽达默尔看来，“理论”的本质就是“临场”、或者是“参与其场”，并且“凝视”处于其场的事物。按照古希腊的形而上学，理论就是“与真正的存在者纯粹地照面”。这并不是主体的态度，而不如说是必须从主体所凝视的事物的方面思考。

理论就是由于看什么面被“拉入其中”，就是“忘我、陶醉”的状态。就是“接受(蒙受)”。我们在见到壮观的场面的时候、被伟大的艺术作品吸引的时候，就会发生这样的事情。

这样，这种“理性”概念就是与被批判为“逻辑中心主义”的“逻各斯”概念完全不同的东西。我们在被什么东西吸引的时候，自己就会由于这件事而被突破。在理论中，我们会变成“脱离自己的存在”。这就是“超越”。在这个时候，“事件的真理”就会闪耀出光辉。

由于被什么东西所吸引，我们会变得忘我、恍惚。这或许正是“爱情”。在爱情中，自己会面向他人开放。而且，在他人身上会重新发现自己。在伽达默尔那里，

“理性”也就是这种“爱情”。

表现性的世界

解释学与修辞学

关于“理论与实践”，我们稍微从别的观点思考一下。也就是重新注意一下伽达默尔与三木相遇的地方。我想以介绍他们的相遇来结束本文。

三木在完成《构想力的逻辑(第一)》的时候，发表了一篇相关联的论文。那就是《解释学与修辞学》这篇论文(1938年)。在这篇论文中，三木批判了“解释学”，作为开辟哲学新道路的东西，他提出了“修辞学”。

本来三木也不是全面否定解释学。例如，狄尔泰的业绩就是这样，解释学由于被引入了哲学而取得了丰硕的成果。但是，解释学是站在“冥想的立场”去“理解”已经被做出来的东西，或者是已经被完成的作品。这就像黄昏时飞起的“密涅瓦的猫头鹰”，是过去志向性的、是冥想性的。

与此相反，修辞学是面向“表现”的，或者是在“表现作用本身”中把握“表现”。确实，修辞学同解释学一样，是关于“语言”的技法。但是，与解释学是与“被写出来的语言”有关相对，修辞学是与“被说出来的语言”、即生动地变化着的语言相关的。本来修辞学就是在古希腊的社会实践生活中发展起来的，修辞学的活动空间是市场、法庭、议会等地方。修辞学落脚在“实

践的立场”(即“行动的立场”或“制作的立场”)上。

“人是历史性的存在”这一命题对三木来说是一个基本命题。但是在思考“历史性”的时候,解释学是不够的。因为解释学是专门面向理解过去的历史的,在“历史性”这个概念中,也必须包含通过我们的行为来创造历史这件事。不光是“理解”,“表现”(实践)也是必须的。正因为如此,必须复兴修辞学。对三木来说,“修辞学”无疑是“在现在创造历史的行为的立场”。

伽达默尔与三木

就这样,三木是想在标榜“修辞学”状态下,想对“表现”进行论述。而伽达默尔却是想在标榜“解释学”状态下,论述“理解”。那么,伽达默尔与三木会在这里产生分歧吗?

三木想将“解释学”与“修辞学”作为对立的东西来把握。想将它们作为“理解”与“表现”的对立,或者是“理论”与“实践”的对立来把握。这是一个独特的着眼点,是一个尖锐的指示。三木的《构想力的逻辑》是面向“历史性创造的逻辑”的。但是,为了使“历史性创造”成为可能,就必须跨越“冥想的立场”,必须站在“实践的立场”上。必须由“解释学”转向“修辞学”。

但是,伽达默尔也一面标榜“解释学”,一面又让解释学本身发生变化。伽达默尔还想摆脱一直纠缠解释学的冥想性格,想提出“适用的解释学”。正如我已经叙述的那样,在伽达默尔那里,“理解”就是将原文的意义适用于现在的状况。它是一个“实践”。而且,在这

个实践中强调“共性”的形成这一点。理解就是一面以“共同的意义”为基础,一面进一步形成“共同的意义”。

而三本也没有忽略这一点:“修辞学,作为成立于人与人关系基础上的东西,它从根源上说是社会性的”。我讲,你听。我讲的语言会游离到我的外面,落在我和你“之间”。语言就是“我与你之间发生的事件”。它作为所谓的共同性的具体化,是“社会的表现”。只是,虽然说是“社会的表现”,也并不简单地是指普通的东西被特殊化。我与你,虽是分别“独立的事物”,但在语言中会相遇。在这样的相遇中,又会重新形成共同性。

表现性的世界

无论是重视“表现”,还是重视“理解”,这两个概念原本就是不可分割地联系在一起。“理解”了的事最终必将被带到“表现”中。而且,“讲”也总是与“听”相对应的。表现与理解、讲与听重合在一起,共同形成了一个表现性的世界。

现代的“解释学”重新发现了这个“表现性的世界”。这是解释学不可磨灭的功绩。例如,我们可以回忆一下狄尔泰的情况。狄尔泰为了“给精神科学奠定基础”,援用了解释学。而且他还主张“理解”是精神科学的固有的方法。“理解”是将所有的人类现象放在所谓的“表现的相位之下”来把握。通过追寻“表现”的“理解”之路,才能弄清楚人类的生存。

但是,狄尔泰自己在晚年也认识到了,表现性的世

界也并不是精神科学固有的研究对象。不如说,表现性的世界是精神科学眼前的世界,是由于我们而总是已经存在的世界,顾名思义是“生活世界”。在我们的生活世界中,表现、理解,讲和听是最为重要的结构性的契机。如果没有这些,就不可能有“人性的”生活。表现与理解是我们“存在的方法”。以表现或是理解的方式我们生存着。

这个表现性的世界正是“共同性”成立的场。或者反过来说也是真。共同性是表现性的世界成立所不可缺少的条件。共同性是表现的世界的条件的时候,又不断地在表现性的世界重新形成。伽达默尔和三木都同时注意到了这一点。以共同性为基础,但同时又重新形成共同性的运动,伽达默尔将其作为“理解”的运动来把握。而三木却将其作为“表现”的运动来把握。但是,这两条道路归根到底是面向同一个方向的。

共性与个性

正如我已经叙述的那样,按照三木的观点,“修辞学作为建立在人与人的关系上的东西,从根源上来讲,它是社会性的”。我所讲的话会游离于我之外,落入我与你“之间”。语言作为所谓共同性的具体化,是“社会的表现”。但是,在这里三木提出了一个非常重要的问题。那就是我与你如何才能够“一致”?这种一致如何才能具有“客观性”?并且,对于这个问题,三木还作了如下论述:

仅仅认为这种客观性的根据就在“社会的内部”是

不够的。必须从“听话者”就是“能够说话的人”，而且反过来，“说话者”又是“能够听话的人”这种状态中去寻找“一致的客观性的根据”。也就是说，讲话者与听话者都必须各自是“独立的人”。“听话者”，由于他是“能够讲话的人”，因而他是“对于(其他的)讲话者具有否定可能性的人”。而“讲话者”又由于他是“能够听话的人”，因而也是“具有自我否定的可能性的人”。这样，在相互“独立的人”的相遇中，也就是以“否定”的契机为媒介，才能建立起真正的“一致”。这个一致是我与你之间的“事件”。在这个事件中共同性会被重新形成。

确实，在三木的那篇论文中，关于这一点分析得并不够。但是，主要的内容就是这样应该是没问题的。我个人想将三木的主张作下述理解。

“共同性”并不是简单的“共通性”。共同性并不是通过消去各个个别性存在的“个体性”或是“个性”来成立的，倒不如说是以这些“个性”为食粮成立的。以个性为食粮的共性、形成共性的个性，这就是“表现性的世界”的理念。

伽达默尔追求的难倒不正是这样的理念吗？

个别性与个体性(individualität)

伽达默尔强调“事件”的理解。“理解”就是追求在“事件中的一致”。或者是使“事件中的真理”显现出来。这是理解本来的目的。在这个目的遭受挫折的时候，才会想去理解他者的“主观性”，即他者的“心理”或

是“体验”。而这不过是理解的第二种意义上的目的而已。

但是,不能因此就说“他者的他者性”被否定了。“他者性”即“他者的无法消除的个体性”,对理解来说是最富生产性的契机。因此,伽达默尔极力主张“你的经验”的重要性。但是,“你的经验”并不是“理解你这件事”,而是“理解你讲给我们真的东西这件事”。也就是,理解“只有通过你才能看到的真理,只有通过让你讲我们才能看到的真理”。

在这里,“你”与“他者”都是被作为具有双层意义的概念来使用的。一个是属于每个个人的“个别性”,或是“特殊性”、或是“特异性”(partikulalitat)的。例如个人的喜好、主观性的偏见、每一时刻的心理活动等,都属于这种“个别性”。另一层意义是“个性”或是“个体性”。对伽达默尔来说,这才是真正的“他者性”。

确实,在现实中,“个别性”与“个体性”是难以区分地融合在一起的。但是,无论是古典性的著作,还是伟大的艺术作品,我们在要理解它的时候,是清楚地区分这两层意义的。比如说理解芭蕉的俳句,并不是理解芭蕉的人品,而是理解只有通过芭蕉才能看到的“真理”。这个真理正是个性的真理。但它是对他者开放的真理。

在伽达默尔那里,“理解”就是自己与他者“在相互的内部的互相作用(ineinanderSpiel)”。但是,为此,自己与他者都必须同时具有“不能消除的个体性”。用三木的话来说,就是各自必须都是“独立的”。并且,自己

与他人都必须“具有自我否定可能性的人”。无论是伽达默尔,还是三木,都认为共同性是以个体性为食粮形成的。

真理

在伽达默尔看来,“你的经验”就是理解“只有通过你才能看到的真理”。这种真理高高地凌驾于我们的见解之上,具有突破我们自闭性壁垒的力量。与这种真理邂逅,是一个冲击性的事件,由于这个冲击,我们被迫改变自己。

因此,伽达默尔所讲的“真理”,应该不是在“主观与客观的关系”中成立的真理、或是被对象化的真理——“客观性的真理”。不怕招致误解地说,其是只有在“主体与主体的关系”中才能成立的真理,也就是“生存的真理”。当然,在这里必须存在“超越”的契机。在伽达默尔看来,“理解”就是一面被凌驾于自己之上的东西“吸引”或是“卷入”,一面又超越自己的运动。这与其说是主体的能动性的活动,毋宁说是“接受(蒙受)”而且“蒙受”就是“受苦”,更普遍地说就是指“情感”。

那么三木所追求的不也是这样的真理吗?那就是“表现中的真理”,也就是“修辞学的真理”。

我与你的“一致”如何才能具有“客观性”呢?三木这样质问。而且他还说“社会性地一起蒙受”只不过是一致的一个根据而已,仅仅这样是不够的。不仅仅是“蒙受(情感)”,“逻各斯(理性)”也是不可缺少的。不

仅如此,“精神气质(性格)”也是需要的。原本三木就一直在追求能够统合“客观性的真理性(wahrheit)”与“主体性的真实性(wahrhaftigkeit)”的“真理”概念。

他者在呼唤我们了。它作为表现性的东西,逼迫我们去理解。在要理解他者的这种真理要求的时候,我们必须倾注自己的全人格。在这里不仅要求逻辑(逻各斯),还要求心理(感情)及伦理(性格)。这样,“只有通过他者才能看到的真理”才会被作为“我自己的东西”。

这样,伽达默尔的“真理”概念与三木的“真理”概念就会相互重合。或许我们与他的邂逅就是在那样的“真理”当中吧。而且,与他者一起形成共同性,也一定是在那样的“真理”当中。

附 录

伽达默尔简略年谱

1900年 出生于马堡 他的父亲是以药物为专业的化学家,由于到布雷斯劳大学赴任,在那里(现在波兰东部的城市布罗茨拉夫)度过了少年时代

1914年 第一次世界大战爆发,布雷斯劳由于是个地方城市,加之又远离前线,因而安静而又平和,被“军国普鲁士氛围”所包围,度过了一个一面燃烧着“爱国心”,一面热衷于“战斗游戏”的天真无邪的少年时代。

1918年 春,由于他是“营养不良的城市青年”而免于服兵役,进入布雷斯劳大学。当年秋天发生革命,德意志帝国解体,德国很快投降,第一次世界大战结束。

当时的伽达默尔是个“腼腆、笨拙、内向的学生”,沉浸在“内心世界、文学、戏剧”之中。在大学里只是很清楚要在“精神科学”方向发展,至于该专攻什么,却是完全不清楚。后来对“哲学”产生了兴趣,于是选定了这个志愿,想考马堡大学。

1919年 进入马堡大学,当时的马堡大学与海德堡

大学一样,是新康德学派的据点之一。虽然“马堡学派”的创始者柯亨已经去世,但老饱学那托普还健在,而且作为新锐教授还有哈特曼。伽达默尔特别得到哈特曼的关爱,在私交上关系甚为亲密。

德意志帝国的崩溃、战败、魏玛共和国的脆弱、凡尔赛条约的签署等,当时的德国政治混乱、经济破败。尽管是这样的状况,马堡大学的知识分子依然意气风发,伽达默尔出入于几个知识圈子,与各种领域的人进行广泛的交流,并且与许多人成为了朋友、伙伴。

被德国诗人格奥尔格及印度诗人泰戈尔的作品吸引,而且还有机会见到了他们本人。

另外,通过那托普、哈特曼,已经了解了现象学。周围还有许多现象学的狂热信徒。一位师兄还以胡塞尔的《伊甸园》^[1]为原文组织了演习,伽达默尔有时参加这种演习,而且自己也读这本书,但是不太理解。1920年科伦大学的舍勒在马堡大学进行讲演,通过听这次讲演,他不知不觉注意到了现象学的重要性。

1922年 在那托普的指导下取得学位。学位论文是《柏拉图对话中的快乐的本质》。

秋天,读了海德格尔的《那托普手稿》后,受到了“像触电似的冲击”。为了去会海德格尔,他决意去弗莱堡大学。但由于不巧患上小儿麻痹,只能在病床上度过了那一年。

[1]《纯粹现象学及哲学现象学的构想》,1913年。

1923年 夏天,小儿麻痹得到治愈,到弗莱堡与海德格尔处,在那里停留了一学期。虽然他也听了胡塞尔的课,但没受到什么感动。听了海德格尔的课之后,大受“启发”。面对“这样被积聚起来的精力、语言表现的那种朴素的力量、提问中的那种彻底的单纯”的海德格尔,哈特曼所指导的“抽象思维的训练”就只不过是“头脑游戏”了。

在返回马堡的途中,他顺便去了海德堡,会见了李凯尔特和雅斯贝尔斯。

秋天,海德格尔去马堡大学赴任,课程从冬季学期开始。伽达默尔与勒维特及克鲁格等人结成了“海德格尔学派”。伽达默尔开始走上“海德格尔之路”。

但那是痛苦的“彷徨时代”的开始。他“过早的自信”被海德格尔所打碎,甚至对自己的学术才能产生了深刻的担心。但是最终总算真正地开始了研究。在弗里特兰德的指导下开始正规的古典文献学的学习。另外,作为神学系教授的普鲁特曼还举行了希腊古典的读书会,他热心地参加这个读书会。顺便提一句,凭借《神圣的东西》而出名的奥特也在神学系,他也出席了奥特的讲课。

1927年 通过国家考试。提交的论文是《亚里士多德的〈哲学劝学〉以及亚里士多德伦理学的发展史的考察》。那时,他对应该取得“哲学”还是应该取得“古典文献学”的教职资格,依然举棋不定。

由于海德格尔的强烈劝说,他决定取得“哲学”的教职资格。

1928年 提交了教职资格论文(《柏拉图的对话法伦理——〈匹雷波斯〉的现象学的解释》),预计次年取得教职资格。那一年他出席了在诺姆堡举行的古典学会议。

顺便补充一下,海德格尔在1927年发表了《存在与时间》,次年的冬季学期,作为胡塞尔的后任,他返回了弗赖堡。

与勒维特一起度过了无薪的私人讲师的时代。那是“极度贫穷的生活”。

1933年 希特勒成为首相。那是“恐怖的觉醒”。但是,几乎所有的知识分子都过低评价了希特勒,依然抱有乐观的现状认识和满怀希望的观望。

1934年 从夏季学期到次年的冬季学期,一直在古尔做代理讲师。回到马堡后,发现大学教师的纳粹组织“讲师同盟”已经结成。伽达默尔被视作“政治上信不过的人”,妨碍了他教职资格的授予。处于困境之中,他在想要救助作为研究者的自己与想作政治性的让步之间,过着苦恼的生活。

1936年 决定接受为年轻讲师组织的政治讲习课程,进入了“讲习所”。次年春天取得教职资格,十年的长期无薪讲师时代终于打上了休止符,并且将近二一年的在马堡的生活也宣告结束。在马堡大学获得职位也最终成为了一个无法实现的梦想。

- 1938年** 到莱比锡大学赴任。在这个大学,没有像马堡那样的“道德恐怖”,也不需要“政治性的礼貌”。
- 1939年** 以《黑格尔与历史精神》为题,进行了教职就任公开讲课。这之后不久,第二次世界大战爆发。那就如同“死亡通知”一样。
- 佛罗伦萨的歌德协会邀请他作关于荷尔德林的讲演。从1939年冬到次年一直在佛罗伦萨旅行。
- 1940年** 黑格尔研究的小型会议在魏玛举行,他发表了《黑格尔与古代辩证法》。那时,他将成为纳粹禁书的胡塞尔的《逻辑学研究》作为原文使用。另外,当时是“利鲁克的伟大时代”,他尝试解释《多伊诺的悲歌》。
- 1941年** 去到占领下的巴黎,作了关于赫尔德的讲演。
- 1944年** 到达里斯本,讲演普罗米修斯论。在里斯本的旅行是从德国的“共同监狱”的临时释放。那时,德国的战败色彩已经很浓。“归于灰烬的莱比锡,被地毯轰炸夷为平地时的颤抖,接连几夜的灭火作业的过度劳累,接下来的包围窗户、房顶的修理等”,这就是现实的每一天。
- 1945年** 柏林陷落,德国投降。莱比锡先是被美军占领,秋天又由苏联军队接管。在这种情况下,他被选为校长,在任两年,献身于大学的重建。“着手于消耗身心的、有意义的、并且充满幻想且有

可能也会幻灭的大学的重建——亦或解体？——工作。”实际上，在被迫推进的大学的“社会主义”的改造中，维持“研究与教育的自由”或“大学的学术性地位”是极为困难的事情

1947年 春，被法兰克福大学招聘。但是，迁入“西德”并不是一件容易的事情。虽然已经在法兰克福开始讲课，但是，由于继续任校长职务，秋天，他又返回了莱比锡。那时，由于有不喜欢伽达默尔“逃亡”西德的人物的“报复”性密告，被警察在拘留所拘留了四天。而且在移居法兰克福的时候，乘着塞满家具财产和藏书的货车，花了五天时间，才终于到达了法兰克福

在法兰克福工作两年，但由于时间紧迫，没能开展真正的工作。另外，还举行了“歌德会议”，并且使逃亡美国的霍克海默及阿多诺恢复了职位。

1949年 春，为参加“第一届国民哲学会议”而前往阿根廷。归国后，立刻作为雅斯贝尔斯的后任，被聘到海德堡大学。

在海德堡的最初十年，他尽量远离管理运营工作，专心致力于研究与教育。但是，为了复兴疲敝的大学，他在多方面作了努力。

1953年 勒维特的招聘成功。勒维特从1934年开始一直亡命意大利，1936年到1941年曾一度在日本东北大学就职，后来又到了美国。

1960年 综合以前研究的主著《真理与方法——哲学

的解释学要纲》出版。这部著作是在就任海德堡大学之后立刻着手、经过了“缓慢的成长过程”，于1959年完成的。

1968年 从大学退休。但是，从那之后一直到1975年，他一直在进行非正式的讲课。

1965年以后，伽达默尔的名声不仅在德国，而且在全世界都越来越大。在继续旺盛的写作活动的同时，他还在欧美各地进行讲演。在社会方面也是一个被光荣包围的晚年。他以德国哲学会的会长和海德堡科学学院的会长为主，历任各种要职。而且被授予普福尔茨海姆市洛希林奖、斯图加特市黑格尔奖、德国文艺语言学院弗洛伊德奖等各种奖项。

《真理与方法》目录

《真理与方法》是经过长年累月酝酿而成的作品，或许也有这方面的原因，这部书的结构颇为复杂。因此，在此特将《真理与方法》的目录全部翻译出来。或许通过阅读这个目录，能够约略了解这本书的全貌。

- 第一部 以艺术经验为线索揭示出真理问题
- 第一章 美学层次的超越
 - 一 从精神科学的角度看人文主义传统的意义
 - 1. 方法的问题
 - 2. 人文主义的主要概念
 - a 教养
 - b 同感
 - c 判断力
 - d 兴趣
 - 二 由康德的批判造成的美学的主观化
 - 1. 康德的兴趣论与天才论
 - a 兴趣的超越论特征
 - b 自由美与附属美
 - c 美的理想
 - d 对自然美的关心与对艺术美的关心
 - e 兴趣与天才的关系
 - 2. 天才美学与体验美学

- a“天才”概念的抬头
 - b“体验”这一词汇的历史
 - c“体验”的概念
 - 3. 体验艺术的局限 讽喻的复兴
- 三 再次获得对艺术真理的质询
 - 1. 对于美学教养的疑问
 - 2. 对于美学意识的抽象的批判
- 第二章 艺术作品的存在论及其解释学的意义
 - 一 作为存在论说明线索的“游戏”
 - 1. “游戏”的概念
 - 2. 向形态的变化与完全媒介
 - 3. 美的东西的时间性
 - 4. 作为例子的悲剧
 - 二 美学归结与解释学归结
 - 1. 画像的存在价值
 - 2. 机会性的东西与装饰性的东西的存在论根据
 - 3. 文学的边界性位置
 - 4. 作为解释学课题的重构与整合
- 第二部 将真理问题扩张到精神科学的理解
 - 第一章 历史性预备考察
 - 一 浪漫主义的解释学及其适用于历史学的疑问
 - 1. 发生在启蒙主义与浪漫主义之间的解释学的本质变化
 - a 浪漫主义解释学的前史

- b 施莱尔马赫的普通解释学构想
- 2. 历史学派中的浪漫主义解释学的继承
 - a 面对普遍史理想的困惑
 - b 兰科的历史世界观
 - c 德罗伊森的历史学和解释学的关系
- 二 陷入历史主义难题的狄尔泰
 - 1. 从历史的认识论问题到精神科学的解释学基础的奠定
 - 2. 狄尔泰的历史意识分析中的学问与生存哲学的分裂
- 三 通过现象学研究克服认识论式的问题设定
 - 1. 胡塞尔与约克伯爵的“生存”概念
 - 2. 海德格尔的解释学现象学的构想
- 第二章 解释学经验的理论纲领
 - 一 理解的历史性向解释学原理的升级
 - 1. 解释学问题以及成见的问题
 - a 海德格尔理解的先行结构的发现
 - b 由启蒙主义引起的成见的丧失
 - 2. 作为理解的制约的成见
 - a 权威与传统的复兴
 - b 作为例子的古典
 - 3. 时代距离的解释学意义
 - 4. 效果史的原理
 - 二 解释学基本问题的重新获得
 - 1. 适切的解释学问题
 - 2. 亚里士多德解释学的现实性

-
- 3. 法解释学的范角意义
 - 三 效果史意义的分析
 - 1. 反思哲学的局限
 - 2. 经验的概念以及解释学概念的本质
 - 3. 解释学中提问的优势地位
 - 第三部 以语言为线索使解释学转向存在论
 - 一 作为解释学经验的媒体的语言
 - 1. 作为解释学对象的规定性的语言性
 - 2. 作为解释学实行的规定性的语言性
 - 二 西方思想史中“语言”概念的形成
 - 1. 语言与逻各斯
 - 2. 语言与词汇
 - 3. 语言与概念形成
 - 三 作为解释学存在论基础的语言
 - 1. 语言与世界经验
 - 2. 语言的中心及其思辨性的结构
 - 3. 解释学的普遍性状况

关键术语解说

哲学的解释学

“解释学”就是传统的原文解释的技法论。解释学在19世纪前半叶的施莱尔马赫那里发生了深刻的变化。他提出了“普通解释学”的构想,使“理解”(或者“解释”)的作用本身获得了主题化,构筑了体系性的理论。这种解释学在20世纪的德国,被进行了进一步的哲学的挖掘,在狄尔泰—海德格尔—伽达默尔的谱系中,“作为哲学的解释学”逐渐建立了起来。

但是,狄尔泰—海德格尔—伽达默尔这一谱系也并非连续性的继承发展。狄尔泰试图在“精神科学的方法论”的观点下,分析“表现的理解”。而海德格尔在《存在与时间》中,在明确此在的基本结构的意图下,提出了“此在的解释学”,伽达默尔一面继承了他们两个人的解释学,一面建构了自己的解释学。

伽达默尔的解释学是“理解的理论”。只是这个“理解”指的是此在的“存在方式”(海德格尔语)。用伽达默尔自己的话讲,就是“此在的原始性的实在形式”。分析这种理解是伽达默尔“哲学的解释学”的课题。

成见(Vorurteil)

我们是历史性的存在。超越我们有限的意识的,并且是我们无法自由地接受、拒绝的东西,作为历史的

力量,事先规定了我们的存在。“实际上,历史不是属于我们,而是我们属于历史”——这个事实性废弃不了。

我们总是已经归属于特定的“传统”,因此,而被抛入一定的“成见”之中。成见常常是使见成为可能的视野。但是,成见也是历史性地形成的有限的视野。我们在这个视野上事先理解一切事物。我们的理解不得不以成见为立脚点。

启蒙主义提出了“克服一切成见”的目标。但是,在伽达默尔看来,这种想法本身就不过是一个成见。这是由于忘记了自己的历史性而产生的。

我们的理性是“历史性的理性”。那是被历史性地规定的理性。但是,它也是重新形成历史的理性。伽达默尔试图将这种理性的活动作为“理解”的运动描述出来。

理解

伽达默尔的“哲学的解释学”就是“理解的理论”。只是这里的“理解”是指“此在的原始性的实在形式”。而并不是主体对某种对象所采取的态度。“理解”并不是一种认识模式,也不是一种行动模式。并不是在某个时候理解,在其他的时候又不理解。只要在人的有生之年,就常常是已经以“理解”这一方式生活了。只要我们活着,就常常是已经拥有了一定的自我理解或是世界理解了。

我们常常是已经归属于特定的“传统”,因此而被抛入到了一定的“成见”之中,无论怎样的理解都总是

以成见为立足点,都必须从成见开始。但是,面向未来,我们一面筹划自己存在的可能性,一面以过去为现在的媒介。就是说,过去的真理要求在现在依然“适用”。以此,我们可以修正自己的成见,来开辟新的视野。

伽达默尔称理解的这种运动为“视野融合”。这是一面被历史规定,一面又创造新的历史的我们的“历史性存在”的本来面目。

视野融合

在理解过去的时候,我们至少有两个误区:其中之一是将过去很性地同化为现在的意义期待;另一个是与此相反,将现在置于考虑范围之外,而将自己移入过去之中。这两个误区都是由忘记了人类存在的历史性造成的。

按照伽达默尔的观点,理解过去就是自觉横跨过去与现在之间的“时代的距离”,同时将过去作为现在的“媒介”。这就是将过去的真理要求“适用”于现在的状况。通过将过去的真理要求变成“属于我的东西”,修正或扩大成见。这就是所谓的过去的视野与现在的视野相融合。通过这种“视野融合”,过去的特殊性与现在的特殊性都同时会被克服,会得到更高的普遍性。就是说,“结合事件的真理”会在更高的层次实现。

只是,通过这种“视野融合”并不一定就最终能够到达“绝对理性”。根据每一次的历史状况,自我理性的完结性会被不断地打破。这成了理解的不尽的源

泉。伽达默尔的“视界融合”对于新的经验总是开放的。

适用

理解是包含“解释”及“适用”的统一的、整体的运动。“解释”就是重新将已经理解的事物进一步展开、分节化。而“适用”是将已经理解的事物与自己的状况拉上关系。

在“神学的解释学”或“法学的解释学”中，“适用”的契机被认为是不言自明的事情。不管是圣经的语言，还是法律的条文，都必须结合每一次的具体状况或事例进行解释。无论是什么情况，都必然会产生“使原文的意义适用于具体的状况”这样的事情。但是，在“浪漫主义的解释学”中，“适用”的契机却被忘记了。

伽达默尔想恢复“适用”的这种契机，将它作为“理解”的不可缺少的契机来强调。这样，现在的状况就会成为理解的新的源泉。在理解中，过去是被作为现在的媒介的，但是，在每个具体的现在中，过去会被重新规定。理解只能是“重新而且是不同地理解”。伽达默尔通过强调“适用”的契机，使理解的“创造性的”作用突出了出来。

效果史

“历史”或“传统”并不是过去的简单的沉淀物。过去会对现在发挥作用，现在也会对过去发挥效果。在“理解”中，这两个相反的效果会相遇。在这里，历史就

会变成动态的。现在一面被过去规定,一面重新形成未来。历史是不断的形成过程。“效果史”就是这种内发性的运动。

关系到原文解释的话,通过“效果史”这个概念,就能超越认为应该将“原文本身”与“原文的解释”分割开来的二元论。原文的意义是不能与对它的解释分开的。诚然,解释会受到原文的约束,但是,解释会重新规定原文的意义。通过这种过程的整体,原文的意义就会形成。

同样的事情对于传统也是适用的。在传统中,过去流入现在的运动与现在传承过去的运动重合为一个运动。传统是过去的“再现”,同时也是现在的“创造”。在理解中传统总是不断地被重新形成。在这个意义上,“理解就是效果史的事件”。而所谓“事件”,就是新的开始。

解释学的循环

在原文解释的时候,或者是根据部分理解来规定整体,或者是根据整体的理解来规定部分。这种“整体与部分之间的循环”被称为“解释学的循环”,这种循环被阿斯特公式化了,又被施莱尔马赫作为解释的原理了。

而且,无论是怎样的解释,都必须事先理解所要解释的东西。什么都没有被理解的话,解释是不可能的;而所有的都被理解了的话,解释是不必要的。因此,解释是从事先理解开始,面向进一步展开并分节化的。

这种“先行理解与解释之间的循环”也被称作“解释学的循环”。

对伽达默尔而言,重要的是后者。大凡理解都是从“成见”开始,最终都会引起“视野融合”。通过这样做,成见会被修正或扩大。理解的这种运动就是所谓的“此在的原始性的实在形式”。就是说,此在就是这样存在的。因此,在伽达默尔那里,解释学的循环就是“存在论的循环”。

世界经验的语言性

理解是以语言为媒介的。只是,虽然说是“媒介”,但并不是把事先理解的东西后来带入到语言中,而毋宁说,语言是“理解的实在模式”。理解,采取语言这样的形态来被执行。在这个意义上,伽达默尔提出了“人类世界经验的本质的语言性”这一命题。

在20世纪60年代,“转向语言”或“语言论的转向”作为现代哲学的一个动向,引起了许多人的关注。伽达默尔的这个命题也参与到了这个动向中。

熟虑(klugheit)

亚里士多德将人的活动分为三类:“观想(理论)”、“实践”与“制作”。而且将引导实践的理论称为“熟虑”。伽达默尔关注“熟虑”,并想根据“熟虑”的概念,重新规定“理性”概念。

在伽达默尔看来,“熟虑”就是以目的与手段,或是普遍与个别为媒介的活动,个别参照普遍被规定,普

遍又结合个别被重新规定。总之,熟虑是在普遍与个别的“解释学的循环”中,同时规定普遍与个别的活动。

在《真理与方法》中,熟虑被作为“适用”的一个例子提了出来。大概理解作为适用,发挥的是与亚里士多德的熟虑同样的作用吧。用帕斯卡的话说,熟虑不是“几何学的精神”,而是属于“微妙的精神”。伽达默尔一面挖掘“人文主义的传统”,一面想作为现代理性复兴被现代一直轻视的“微妙的精神”。

读书向导

著作集

《伽达默尔著作集》从1986年开始出版(Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr, 1986-1995) 全十卷,按照“解释学”(第一、二、十卷)、“现代哲学”(第三、四卷)、“希腊哲学”(第五-七卷)、“美学与诗论”(第八、九卷)分类。顺便提一句,装饰这部《著作集》第一卷的是他的主要著作《真理与方法》。

著作目录

伽达默尔的《小论文集》从1967年开始出版(*Kleine Schriften*, Bd. I - IV, J. C. B. Mohr: Bd. I & II, 1967; Bd. III, 1972; Bd. IV, 1977.),在第三卷的卷末刊登了伽达默尔的著作目录。

另外,东京理科大学的卷田悦郎先生还编制了正确的著作目录。到1990年为止的著作目录分散在少数学者同人中间,后来,这个著作目录完成以后,作为单行本出版了(*Gadamer-Bibliographie, 1922-1994*, Peter Lang, 1995.)。

另外,关于有关伽达默尔的研究文献(所谓的“二次文献”),希望大家参照卷田悦郎《伽达默尔解释学有关文献目录》(《筑波哲学》第2号,1990年)(这部文献

目录的“补充”也已编制完成,但遗憾的是没有公开发表)。

日译本

主要著作《真理与方法》的日文翻译还未完成。但是,早在1977年,第二部的摘译本就问世了^[1]。另外,作为全译本,以三分册的形式的翻译工作正在进行,但是现在仅仅发表了相当于第一部的第一分册^[2]。

伽达默尔论文集的日译本有:

《哲学·艺术·语言》(斋藤博、近藤重明、玉井治译,未来社,1977年)

在这部翻译集中,从伽达默尔的《小论集》第一—三卷中选了二十篇论文。在那部《小论集》中,是按照第一卷《哲学·解释学》、第二卷《解释》、第三卷《理念与语言》来分类的,这部日译本也按照原文的分类,由三部分构成。

这个译本收录的是相当于《真理与方法》诞生期的二十年,以及完成后的十年里写的文章。这些论文都是无法加进《真理与方法》中的文章,而且这些论文都是以再次强调《真理与方法》的主题、或是回答对这部著作的各种批判为内容的文章。它发挥着《真理与方法》的辅助文本的作用。

《科学时代的理性》(原著出版于1976年,本间谦二、座小田豊译,法政大学出版社,1988年)

《理论礼赞》(原著出版于1983年,本间谦二、须田

[1] 佩格拉编《解释学的根本问题》,男洋书房,池上哲司、山本几生译,1977年。

[2] 《真理与方法》,善田收等译,法政大学出版社,1985年。

朗译,法政大学出版社,1993年)

在这两部译著中收录了70年代伽达默尔的主要论文,强劲地讲述了“人文主义”的精神,关于现代的课题即“实践”、“理性”等问题,给我们提供了宝贵的启示

《黑格尔的辩证法》(山口诚一、高山守译,未来社,1990年)

以60年代写的论文为主,收录了六篇黑格尔论原著的第一版在1971年,第二版在1980年出版。

另外其他一些著作的日译本还有:

《哲学学习时代》(中村志朗译,未来社,1982年。再版时将书名改为了《伽达默尔自传》——哲学学习时代)

这本书是伽达默尔的自传性回忆录,1977年出版。伽达默尔用自己的慧眼捕捉了当时知识的群像、思想的氛围、还有时代的状况,以压抑的手法将其描绘了出来。另外,关于以海德格尔为首的谢拉、普特曼、雅斯贝尔斯等著名的哲学家,还记述了他们各自的人物及思想,很有意思。

《与伽达默尔的对话》(卷田悦郎译,未来社,1995年)

这本书是伽达默尔对一位年轻的研究者的采访的回答,1993年出版。如题目所示,是一篇“对话”,非常浅显易懂。而且,它巧妙地摘出了一些要点,虽是一本小册子,但内容却非常充实。最适宜作为轻便的伽达

默尔的入门书

此外,还有一些收录了伽达默尔的论文的日译本,下面列举出来。但是,不再重复有关收录在前面的论文集集中的文章

《理论·技术·实践》(森田孝译,《讲座现代人学》第一卷,白水社,1979年)

这是投稿到伽达默尔与佛格拉编的《新人学》第一卷第一部分,1972年的论文。另外,在这个讲座的第七卷收录了伽达默尔的“结束语”

《意义论与解释学》(针生清人译,阿佩尔等《语言与认知》,法律文化社,1980年)

这篇论文是伽达默尔1968年讲演的论文,收录在《小论集》第三卷中。

《论理解的循环》(竹市明弘译,竹市明弘编《哲学的变化》,岩波书店,1984年)

这篇论文1959年发表,凝缩了伽达默尔的基本思想。

《艺术的终结?》(神林恒道译,《艺术的终结—艺术的未来》,劲草书房,1989年)

这篇论文是投给德语版的论文集《艺术的终结—艺术的束来》1985年的稿子。在这篇论文中,伽达默尔超越了“创造的美学”与“接受的美学”之间的抽象的对立,想从创造者与接受者的对话中发现艺术作品的真实

《原文与解释》(饕田收、三岛宪一等译,产业图书,1990年)

伽达默尔于 1981 年在巴黎的德国文化中心进行了题为“原文与解释”的讲演，接着，德里达进行了批判性的讲演。本书收录了伽达默尔—德里达论争的整个过程，1984 年出版

参考文献

国外发表了数量庞大的关于伽达默尔的研究论文,而且也出版了许多解说书或是说明书一类的东西。但是,在日本,仅仅看一下哲学的专门杂志,发现研究论文为数极少。作为单行本,本书是第一本。

当然,作为单行本的一部分,谈到伽达默尔的书也不少。包括日译本在内,现列举一些可略知伽达默尔的书目。

库梅尔:《现代解释学入门》(原著出版于1965年。松田高志译,玉川大学出版部,1985年)

利库尔:《解释学的革新》(原著出版于1971~1977年。久米博、清水诚、久重忠夫编译,白水社,1978年)

弗弗纳格:《解释学的展开》(原著出版于1976年。竹田纯郎、斋藤庆典、日暮阳一译,以文社,1991年)

哈贝马斯:《哲学、政治学的侧面(下)》(原著出版于1981年。小牧治、村上隆夫译,未来社,1986年)

彼尔斯编:《解释学是什么》(原著出版于1982年。竹田纯郎、三国千秋、横山正美译,山本书店,1987年)

巴恩斯坦:《科学·解释学·实践Ⅱ》(原著出版于1983年。丸山高司、本冈伸夫、品川哲彦、水谷雅彦译,岩波书店,1990年)

今村仁司监译:《哲学的后现代》(原著出版于

1984年。尤尼特,1985年)

霍尔布:《阅读空白》(原著出版于1984年。铃木聪译,劲草书房,1986年)

斯基纳编:《基础理论的复兴》(原著出版于1985年。加藤尚武等译,产业图书,1988年)

麻生建:《解释学》(世界书院,1985年)

丸山高司:《人的科学的方法论争》(劲草书房,1985年)

太田乔夫、岩城见一、米泽有恒编:(《美·艺术·真理》昭和堂,1987年)

高桥哲哉:《逆光的逻各斯》(未来社,1992年)

沟口宏平:《超越与解释》(晃洋书房,1992年)

四日谷敬子:《个体性的解释学》(晃洋书房,1994年)

冢本正明:《现代解释学的哲学》(世界思想社,1995年)

后 记

我第一次听到“伽达默尔”这个名字,大约是在70年代中期。那时,“伽达默尔-哈贝马斯论争”在日本思想界也开始陆陆续续成为话题。从那以后不久,《真理与方法》^[1](第二部)的摘译本就出版了。通过这个日译本,伽达默尔的“视野融合”论,开始广泛地被日本的思想界所了解了。

当时的我正在学习狄尔泰,将狄尔泰的“从生存本身来理解生存”的命题作为引导线索,我专注于“精神科学的基础奠定”(人的科学的方法论)这个题目。但是,狄尔泰的思想充满了迂回曲折。到处都可看到破绽和龟裂,特别是关于“人的存在的历史性”的问题,更是如此。

在精神科学中,即便“生命可以把握生命”,这个“生命”也是“历史性的生命”。那么,如果从“人的存在的历史性”出发的话,“精神科学的基础奠定”这个课题,究竟还能用狄尔泰思考的方法解决吗?也就是说,包含在“历史性的生命理解历史性的生命”之中的问题性,似乎一直是被狄尔泰保留下来的。面对这个问题,

[1]《解释学的根本问题》,晃洋书房,1977年。

我当时正处于找不到出口的状态。

然后,就与伽达默尔邂逅了。伽达默尔对于我的问题,给了一个明确的回答。尤其是他的“视野融合”论是极具魅力的。而且是结合现象的分析。

只是那时的我,只将注意力专门放在了《真理与方法》的第二部上,后来,有机会也翻翻伽达默尔的著作,关于他的“实践”、“熟悉”或是“理性的变化”,学习到了很多。但是,将《真理与方法》作为整体来重新阅读这项工作,却一直都疏于去做。如果没有给我这次机会的话,我或许会一直疏懒下去。无论如何,从去年夏天开始我总算真正开始做这件事了。

但是,那个时候,我正好在完成关于三木清的《构想力的逻辑》的一篇小论文。我从学生时代就一直很崇拜三木清,无论他的什么著作都读。但是,对《构想力的逻辑》,以前曾挑战过数次,但每次都半途而废。那是因为我虽然感叹三木的学识与能力,但却无法理解这本书的整体意图。

重新读了三木的《读书经历》后,而且在阅读伽达默尔的《哲学学习时代》的过程中,三木在德国留学的时候曾与伽达默尔邂逅,不仅仅是一桩逸事,而且还是一个意味深长的事件,这件事渐渐鲜明地浮现了出来,然后,三木清的《构想力的逻辑》与伽达默尔的《真理与方法》又在我这里相遇了,三木针对西田哲学提出了“历史性的人”的立场。跟这相同的事似乎也适合伽达默尔。伽达默尔不是也被认为他针对海德格尔哲学,提出了“历史性的存在”的立场吗?

于是,我决定将伽达默尔的《真理与方法》和三木的《构想力的逻辑》结合在一起阅读,即作为“历史性生命的存在论”来阅读。开始,我认为这种阅读方法“只不过是一个阅读方法而已”。但是,我觉得这“有可能是一种阅读方法”。

总之,《真理与方法》这部浩瀚的著作都有着颇为复杂的相貌。我这本解说书如能把握它相貌的一端的话,将不胜荣幸。我衷心期待读者的批评。

本书虽为拙著,但我还是有一些感慨。从去年夏天,我开始着手这项工作。因为我的老家是在神户,因此在我的身体内,阪神大地震的余震还在继续。然后,去年深秋的时候,我的父亲离开了人世。

也由于有这些原因,而大幅度地拖延了截稿日期,给编辑宇田川先生添了很大的麻烦。再次深表歉意。另外,宇田川先生总是热情地激励我,而且在读原稿的时候还给予了我适当的批评与教诲,对此深表谢意。

最后,我还想对我的妻子信子表达谢意。给任性而又挑剔的丈夫做妻子,仅仅是日常的每一天,就不是一般的辛苦。这样的日常生活积累起来,竟已过了我们的“银婚仪式”。

1996年 初夏

索 引

"aletheia(真理) 68

A

阿多诺 15,16,57,142,180

埃斯库罗斯 134

爱情 77,165,166,167

B

柏拉图 4,104,128,130,162

《柏拉图的对话法伦理——
〈匹雷波斯〉的现象学的解
释》 11,178

《柏拉图的对话篇中的快乐的
本质》 7

《柏拉图对话中的快乐的本
质》 176

保守 142,155

暴力 141

被解释性 44,46,51,69,70,96

被抛性 93,94,147

被抛性筹划 92,93,94

辩证法 57,76,106,124,136

表现 25,31,34,35,36,91,
112,113,118,121,122,123,
125,128,129,131,143,152,
158,167,168,169,170,171,
173,174,186

表现的世界 170

波普 56,57,58,60

C

超越 1,27,37,39,55,72,86,
89,90,94,107,114,119,130,
131,132,133,134,135,136,
137,138,166,173,182,186,
190,196

《超越与解释》 199

超越主观主义 90

成见 1,4,22,39,46,47,82,
83,84,86,92,94,96,97,98,

- 102, 106, 108, 111, 115, 119,
132, 142, 147, 153, 159, 184,
186, 187, 191
- 筹划 46, 71, 93, 94, 188
- 传承 44, 72, 82, 84, 98, 107,
123, 142, 155, 190
- 传统 1, 4, 19, 22, 25, 26, 29,
30, 31, 39, 40, 45, 47, 52, 57,
59, 68, 72, 73, 74, 75, 78, 82,
84, 85, 98, 99, 102, 104, 106,
107, 112, 135, 136, 137, 138,
141, 142, 147, 148, 152, 154,
155, 156, 158, 165, 184, 186,
187, 189, 190, 192
- 此在 34, 41, 42, 43, 48, 49,
50, 51, 52, 55, 62, 69, 70, 93,
94, 186, 187, 191, 202
- 此在的解释学 40, 41, 42,
43, 44, 48, 49, 50, 51, 70, 82,
186
- 存在 1, 2, 5, 13, 15, 19, 21,
22, 26, 27, 34, 36, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50,
51, 52, 54, 62, 63, 69, 70, 71,
72, 73, 78, 82, 83, 84, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
101, 102, 104, 105, 107, 108,
109, 110, 111, 113, 115, 116,
118, 119, 120, 121, 122, 123,
125, 126, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 141, 142, 147, 152,
153, 158, 166, 170, 171, 173,
183, 186, 187, 188, 191, 200
- 存在的真理 71
- 存在理解 42, 49, 69, 132
- 《存在与时间》 11, 44, 45, 49,
50, 51, 68, 70, 71, 93, 96, 114,
132, 178, 186
- D**
- 代表 7, 30, 53, 57, 83, 118, 121
- 道德科学 29
- 德国观念论 7, 30
- 《德国社会学的实证主义论争》
57
- 德里达 53, 140, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 156,
197
- 等时性 87, 91
- 狄尔泰 8, 23, 24, 27, 28, 29, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 44, 47, 48, 51, 53, 73,
82, 95, 101, 110, 123, 167, 169,
184, 186, 200
- 笛卡儿 30, 63, 75, 84

- 第二次世界大战 6,14,179
 第一次世界大战 5,6,175
 断绝 76
 对话 57,103,104,126,127,
 149,150,154,195,196
 对象化的历史 38
 《对亚里士多德的现象学的解
 释》 8,43
- ### F
- 法兰克福大学 15,16,180
 法兰克福学派 16,57
 范式 53,60,61
 范式论的转换 60
 方法 1,3,4,5,6,17,18,22,
 23,30,31,33,35,37,38,39,
 41,42,48,50,53,54,55,56,
 58,59,62,63,64,66,67,68,
 73,74,75,78,80,81,82,84,
 86,88,92,97,111,113,114,
 116,119,121,123,124,125,
 127,129,131,133,139,140,
 144,147,153,155,158,159,
 160,161,162,163,164,165,
 169,170,180,182,192,193,
 194,200,201,202
 方法论 19,27,29,30,31,32,
 33,39,52,142,147
 方法论的一元论 30
 方法论争 73
 《分析的科学与辩证法》 57
 分析哲学 57
 弗赖堡大学 6,7,12,18,44,
 70
 弗洛伊德 144,181
 符号 118,122
 符号学 118
 复制 118,122
 《伽达默尔著作集》 4,56,193
 伽达默尔-德里达 149,150,
 197
 伽达默尔-哈贝马斯 139,
 142,148,149,200
 《伽达默尔自传——哲学学习
 时代》 5
- ### G
- 感觉 2,3,4,15,23,73,76,77,
 78,162
 歌德 74,148,179,180
 个别化的 32
 《个体性的解释学》 199
 个性记述性 32
 工具的理性 66,159
 共时性 91
 共同的感觉 74,77

共性 161, 169, 170, 171
 《构想力的逻辑》 21, 136,
 137, 165, 168, 201, 202
 《关于哲学的原始性》 79,
 131
 观念 3, 117, 141, 142, 143
 归属性 4, 82, 98, 99, 106,
 108, 109, 135, 147, 152, 153,
 155
 规定性判断力 164, 165

H

哈贝马斯 16, 53, 57, 58, 60,
 62, 139, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 150,
 154, 155, 157, 198
 海德堡大学 6, 7, 16, 17, 18,
 19, 180, 181
 海德格尔 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20,
 21, 23, 24, 27, 40, 41, 42, 43,
 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
 52, 53, 58, 68, 69, 70, 71, 72,
 78, 79, 82, 93, 94, 96, 114,
 123, 130, 132, 135, 137, 152,
 176, 177, 178, 184, 186, 195,
 201
 《海德格尔——贫乏时代的

思索者》 17
 海德格尔学派 10, 11, 16, 17,
 177
 《合理性》 59
 黑格尔 7, 38, 74, 76, 77, 118,
 124, 125, 128, 130, 179, 181,
 195
 《黑格尔的辩证法》 195
 《黑格尔与古代辩证法》 179
 《黑格尔与历史精神》 179
 后期海德格尔 118, 130, 131,
 135, 138
 后现代 155, 156
 胡塞尔 6, 7, 8, 11, 18, 20, 66,
 67, 118, 160, 176, 177, 178,
 179, 184
 画像 121, 122, 123, 183
 恍惚 166
 会话 103, 124, 126, 126, 131,
 150, 151, 153, 157
 活的历史 38

J

基础的存在论 41, 50, 51
 《基础理论的复兴》 199
 几何学的精神 30, 75, 165, 92
 《记述性分析性心理学的构想》
 33

- 技术 3, 25, 26, 66, 67, 159, 160, 163, 164, 165, 196
- 技术学 165
- 价值关系的 32
- 价值自由的 32
- 讲述 13, 99, 100, 105, 120, 124, 125, 126, 131, 133, 144, 145, 153, 154, 158, 159, 160, 195
- 交际 141, 142, 143, 145, 146, 147
- 交际能力理论 145
- 《交际能力理论的预备性考察》 146
- 教养 72, 73, 74, 75, 76, 77, 162, 182
- 《解释》 194
- 解释 11, 24, 25, 26, 33, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 62, 70, 72, 95, 96, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 127, 128, 137, 140, 152, 156, 160, 179, 186, 189, 190, 191
- 《解释署名》 152
- 《解释学》 199
- 解释学 4, 8, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 60, 61, 71, 82, 98, 99, 110, 120, 123, 124, 126, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 152, 153, 154, 156, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 181, 183, 184, 185, 186, 189, 193
- 《解释学的革新》 198
- 《解释学的根本问题》 194, 200
- 《解释学的普遍性要求》 140
- “解释学的问题的普遍性” 56, 62, 120
- 解释学的循环 31, 36, 42, 96, 100, 164, 190, 191, 192
- 《解释学的展开》 198
- 解释学的状况 46, 47, 51, 96, 97, 101, 102
- 解释学基础 184
- 《解释学是什么》 198
- 解释学与现象学 24
- 《解释学与修辞学》 167
- 《解释学与意识形态批判》 140
- 近代批判 66, 72
- 经验 32, 34, 39, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 62, 63, 76, 91, 106,

119, 120, 134, 138, 141, 143,
144, 148, 153, 172, 173, 185,
189, 191
精神 9, 14, 15, 16, 17, 27,
28, 31, 33, 35, 38, 39, 43, 66,
67, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 87,
92, 100, 124, 125, 126, 127,
129, 133, 155, 160, 174, 177,
186, 195
精神分析 144
精神科学 3, 27, 28, 29, 30,
31, 33, 34, 35, 39, 40, 51, 52,
54, 59, 63, 67, 72, 73, 74, 77,
80, 87, 147, 169, 170, 175,
182, 183, 184, 200
精神科学的基础奠定 200
精神科学的真理 27, 54, 63,
72
《精神科学序论》 28, 29
《精神现象学》 125
绝对理性 188

K

康德 6, 7, 68, 89, 151, 164,
165, 182
柯林伍德 103, 104, 105, 118
《科学·解释学·实践》 198
科学的方法 3, 27, 30, 31,

33, 54, 59, 63, 86, 144, 145,
199, 200
科学革命 60
《科学革命的结构》 60
《科学时代的理性》 158, 194
科学主义 40, 63
客观精神 38, 39
客观主义 86, 109, 110
库恩 53, 60, 61, 62

L

莱比锡大学 13, 14, 15, 179
浪漫主义 30, 37, 40, 83, 84, 85,
86, 110, 183, 189
浪漫主义解科学 183, 184
理解 1, 3, 5, 13, 17, 23, 25, 26,
31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59,
60, 62, 64, 65, 69, 70, 72, 73,
75, 82, 86, 87, 88, 92, 94, 96,
97, 98, 99, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 114, 115, 116, 119,
120, 121, 122, 123, 125, 126,
127, 128, 130, 131, 132, 134,
135, 136, 137, 138, 141, 144,
145, 146, 150, 151, 152, 153,

- 154, 156, 157, 159, 160, 161,
162, 164, 167, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 174, 176, 183,
184, 186, 187, 188, 189, 190,
191, 192, 196, 200, 201
- 理解的先行结构 45, 58, 93,
96
- 理解社会学 53, 59, 61
- 理解心理学 33, 53
- 理论 26, 35, 38, 39, 40, 41, 43,
48, 50, 52, 53, 55, 59, 62, 82,
83, 84, 86, 93, 94, 103, 117,
118, 124, 130, 137, 138, 140,
156, 159, 160, 161, 162, 165,
166, 167, 168, 184, 186, 187,
191, 196
- 《理论礼赞》 194
- 理性 43, 61, 63, 64, 65, 66, 67,
70, 74, 78, 84, 85, 86, 133,
147, 148, 156, 159, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 173, 187,
188, 191, 195, 201
- 理性的危机 62, 55, 67
- 历史科学 29, 32
- 历史性 21, 38, 52, 70, 82, 83,
84, 86, 88, 91, 97, 102, 104,
109, 110, 112, 130, 135, 136,
138, 158, 168, 183, 184, 187,
200
- 历史栏存在 109, 188
- 历史性的存在 82, 132, 135,
158, 168, 186, 201
- 历史性的理性 84, 187
- 历史性的人 137, 201
- 历史性的生命 81, 200
- 历史性生命的存在论 21, 22,
202
- 历史学 29, 30, 52, 73, 85, 183,
184
- 历史学派 30, 73, 85, 184
- 历史意识 87, 184
- 《历史与自然科学》 29
- 《历史哲学》 21
- 历史主义 38, 39, 61, 65, 82,
83, 85, 86, 87, 88, 90, 97, 102,
109, 110, 184
- 伦理学 20, 29, 162
- 逻各斯中心主义 151, 152
- 《逻辑学研究》 6, 20, 179

M

- 马堡大学 6, 8, 9, 10, 11, 13,
18, 19, 20, 175, 176, 177, 178
- 马堡学派 7, 176
- 梅洛·庞蒂 118
- 美的判别 89

美学 29, 73, 87, 88, 89, 90,
182, 183, 193, 196
美学意识 183
蒙受 134, 135, 166, 173
密涅瓦的猫头鹰 167
冥想 167, 168

N

《那托普手稿》 7, 8, 43, 45,
47, 49, 176
纳粹 12, 13, 16, 178, 179
尼采 152
《尼科马科伦理学》 160
《逆光的逻各斯》 199

O

《欧洲诸学的危机和超越论
的现象学》 66

P

帕斯卡 30, 165, 192
判断力 77, 162, 164, 165,
182
《判断力批判》 164, 165
批判的合理主义 57
批判理论 57, 142
批判性社会科学 142, 143
《批判与知识的成长》 60

普遍与个别 164, 191, 192
普遍语用论 144
普罗米修斯论 179
普通解释学 184, 186

Q

启蒙主义 74, 82, 83, 84, 85, 86,
97, 142, 183, 184, 187
权力意志 65
权威 4, 83, 84, 85, 184

人类存在的历史性 22, 148,
188
人文科学 29, 73, 147
人文主义 1, 4, 39, 73, 74, 75,
77, 78, 162, 165, 182, 192, 195

S

三木清 3, 18, 19, 20, 21, 22,
136, 165, 201
善的意志 150, 151, 152
设定 27, 32, 38, 41, 50, 73, 74,
108, 111, 121, 122, 146, 147,
149, 184
社会科学 29, 57, 59, 144, 145,
147
《社会科学的理念及其与哲学的

- 关系》 59
《社会科学的逻辑》 140,142
社会研究所 16
深层解释学 144,145,147
神话 85,133
《神圣的东西》 177
神学的解释学 26, 52, 109,
110,189
生活世界 38,39,62,145,148,
170
生命的表现 101,123
生命的存在论 21,51,52,82
生命的事实性 44
生命哲学 34,38
生命之谜 95
《施莱尔马赫传》 35
时间性 37,91,93,137,183
实践 52, 62, 137, 138, 159,
160,161, 162, 163, 167, 168,
169,191,195,196,201
实践理性 165,166
实证主义 66
实证主义论争 56
事件(事象)本身 37
事件 31, 37, 40, 52, 67, 88,
105,106, 107, 109, 120, 122,
123,135, 153, 160, 166, 169,
171,173,188,190,201
事实性 8, 38, 43, 44, 46, 51,
93,94,95,142,187
事实性的解释学 43, 44, 45,
46,48,51,70
事实性的生命 43,44
视野融合 1,4,52,72,80,81,
82,86,98,105,106,108,109,
115,116,117,132,133,147,
153,154,155,158,161,188,
189,191,200,201
适用 26,49,50,62,70,77,90,
91,106,107,109,110,112,
115,121,123,124,138,160,
161,164,165,168,183,188,
190,192
适用的解释学 50,168,184
书面语 120
熟虑(思虑) 75
熟虑 77,163,164,191,192,
201
说明 11,17,25,27,31,33,42,
58,99,101,144,145,183,198
索绪尔 118
- ### T
- 他者 76,102,103,124,137,
150,152,153,154,156,157,
171,172,174

他者性 102, 106, 150, 154,
172
讨论 17, 22, 47, 57, 59, 117,
121, 146, 148
特殊解释学 26
提问 41, 46, 47, 102, 103,
104, 105, 148, 150, 177, 185
体验 9, 20, 33, 34, 36, 37,
90, 91, 101, 110, 172, 182,
183
通时性 91
问感 162, 165, 182
同时性 87, 91, 92, 115, 127
统一科学 30, 31
脱离自己的存在 166

W

妥当要求 146
外部 137, 145, 150, 153
完全性的先行把握 151, 153
忘我 133, 166
韦伯 53, 65, 67, 160
维科 30, 75, 77
维特根斯坦 53, 58, 59, 61,
62, 118
《未开社会的理解》 59
魏玛共和国 20, 176
文德尔班 7, 18, 29, 32

文化科学 32, 73
文书 124, 125, 126, 127
文献学 11, 26, 29, 30, 31, 35,
36, 109, 177
文献学的解释学 26, 52, 109
问与答的逻辑学 103
无 1, 3, 4, 11, 13, 14, 15, 24, 26,
32, 39, 40, 42, 44, 52, 58, 65,
78, 80, 83, 90, 92, 95, 100, 102,
103, 119, 122, 127, 128, 129,
130, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 142, 145, 149, 151, 153,
154, 156, 157, 159, 168, 169,
172, 173, 175, 178, 186, 187,
189, 190, 194, 201

X

西南学派 7
西田哲学 137, 201
希特勒 12, 178
席勒 89
先把持 45, 46, 96
先把握 46, 96
先看 27, 75, 144
先行理解 42, 57, 58, 60, 61, 62,
99, 100, 108, 191
现代 2, 4, 24, 25, 26, 27, 33, 41,
52, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67,

- 75, 78, 92, 117, 118, 140, 148, 154, 155, 156, 158, 159, 165, 169, 191, 192, 193, 195, 196, 198
- 《现代解释学的哲学》 199
- 现实的强制 141, 143
- 现象学 6, 8, 11, 19, 21, 37, 102, 120, 176, 184
- 现象学的内在 119
- 现象学运动 6, 48
- 相对主义 61, 65, 111, 148, 155, 156
- 象征 121, 122
- 《小论集》 24, 63, 194, 196
- 效果史 106, 107, 108, 109, 115, 135, 184, 185, 189, 190
- 协议 146
- 心理学 28, 29, 33, 34, 110
- 心理主义 39, 65
- 《新教的伦理和资本主义的精神》 67
- 新康德学派 6, 7, 10, 18, 19, 29, 32, 73, 176
- 新人文主义 74
- 新实用主义 53
- 兴趣 111, 162, 165, 175, 182
- 《形而上学》 20
- 雄辩 75
- 《修辞学·解释学·意识形态批判》 40
- 修辞学 140, 167, 168, 169, 170, 173
- 虚无主义 65, 78, 111
- Y
- 亚里士多德 4, 9, 19, 20, 46, 160, 161, 162, 163, 164, 191, 192
- 《亚里士多德的〈哲学劝学〉及亚里士多德伦理学》 11
- 《亚里士多德的〈哲学劝学〉以及亚里士多德伦理学》 177
- 《伊甸园》 176
- 艺术 3, 29, 33, 54, 63, 73, 80, 87, 89, 90, 91, 111, 112, 113, 120, 121, 122, 166, 172, 182, 183, 196, 199
- 《艺术的终结?》 196
- 异化的精神 87, 92, 93, 155
- 异化作用 144
- 异文化理解 59
- 意识形态批判 142, 143, 144, 147
- 意义 24, 25, 36, 38, 41, 57, 59, 60, 61, 68, 69, 73, 75, 82, 86, 87, 88, 89, 93, 100, 104, 107,

- 108,111,113,114,115,122,
123,125,126,127,128,130,
134,135,141,144,150,151,
152,154,156,158,159,160,
161,164,165,169,172,179,
182,183,185,188,189,190,
191
- 意义的产生 114,115,120,
122,123,135
- 意义的在场 127,154
- 《意义论与解释学》 196
- 游戏 5,10,15,129,133,
134,175,177,183
- 《与伽达默尔的对话》 149,
195
- 语法学 53
- 语言 3,4,9,25,42,56,64,
67,70,79,80,94,99,116,
117,118,119,120,121,123,
124,125,126,127,128,129,
130,131,132,136,138,140,
141,142,143,144,146,147,
148,153,156,157,167,169,
170,177,185,189,191,194,
196
- 语言的游动 136,156,157
- 语言论的转向 191
- 语言学 30,118
- 语言游戏论 118
- 语言游戏 53,59,60,61
- “原文与解释” 148,197
- 《原文与解释》 149,196
- 《阅读空白》 199
- Z**
- 《哲学·解释学》 24,194
- 《哲学·艺术·语言》 194
- 《哲学的后现代》 198
- 哲学的解释学 1,3,23,24,27,
39,44,47,48,50,51,52,53,
55,58,59,62,82,137,140,
147,162,186,187
- 《哲学学习时代》 5,15,21,78,
195,201
- 真理 1,3,4,5,6,17,18,22,23,
37,38,39,54,55,56,58,59,
61,63,64,65,66,67,68,69,
70,71,72,73,74,78,80,81,
82,84,88,92,100,101,104,
106,110,111,113,114,116,
121,123,129,131,133,135,
139,140,141,142,146,147,
153,155,157,158,159,160,
162,163,164,165,166,171,
172,173,174,180,182,183,
188,192,193,194,199,200,

- 201,202
- 真理要求 101,102,103,106,
108,109,115,132,135,138,
142,153,174,188
- 支配 54,63,66,104,109,141,
142,159,165
- 指示 68,95,121,122,129,168
- 制作 66,160,161,163,168,
191
- 重复 25,47,50,111,112,113,
114,115,125,127,138,153,
196
- 主观性 37,71,91,95,101,
111,113,125,141,171,172
- 主观性的形而上学 65,67,
71,83,151
- 主观与客观的关系 173
- 转向 19,54,143,155,168
- 转向语言 191
- 《自传》 103
- 自然科学 29,30,31,32,54,73
- 自然科学的精神 33
- 自我的同一性 155
- 自我理解 1,33,43,44,47,51,
155,158,161,187
- 自我异化 67,124,125,126

译者后记

受“现代思想的冒险者们”释译编委会之托，我们四人在没有充分准备的情况下承担了《伽达默尔》的释译工作。这对我们来说有点仓促，但我们仍本着既然做就要做好的态度认真地完成了这本书的释译，不过，由于四个人的翻译风格不同，尽管在统稿时做了一些统一工作，但还是难免有各自的痕迹。可能会给读者带来麻烦，敬请读者朋友宽谅。

具体翻译分工如下：

前言、序章、第一章由刘文柱翻译，第二章由刁榴翻译，第三、四章由孙杉翻译，第五、末章、简略年谱、《真理与方法》目录、关键术语解说、读书向导、后记、索引由赵玉婷翻译。刘文柱对全书做了统校。

2001年7月18日