

汉译世界学术名著丛书



分科本◎哲学

纪念版

诠释学Ⅱ
真理与方法

〔德〕汉斯-格奥尔格·伽达默尔 著



商務印書館
The Commercial Press

汉译世界学术名著丛书



纪念版

诠释学Ⅱ
真理与方法

——补充和索引

(修订译本)

[德] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔 著

洪汉鼎 译



商务印书馆

2017年·北京

图书在版编目(CIP)数据

诠释学 I、II 真理与方法:修订译本/(德)汉斯-格奥尔格·伽达默尔著;洪汉鼎译. —北京:商务印书馆,2017

(汉译世界学术名著丛书:120周年纪念版.分科本.哲学)

ISBN 978-7-100-13222-0

I. ①诠… II. ①汉… ②洪… III. ①阐释学
IV. ①B089.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 070020 号

权利保留,侵权必究。

汉译世界学术名著丛书
(120周年纪念版·分科本)

诠释学 I、II

真理与方法

(修订译本)

[德] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔 著

洪汉鼎 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京市艺辉印刷有限公司印刷

ISBN 978-7-100-13222-0

2017年8月第1版

开本 880×1240 1/32

2017年8月北京第1次印刷

印张 49%

定价:225.00元

Gadamer, Hans-Georg :
Gesammelte Werke
Bd. 2. Hermeneutik; Wahrheit und Methode. — 2.
Ergänzungen, Register. — 2. Aufl. (durchges.) — 1993
1. Auflage 1986
2. Auflage 1993 (durchgesehen)

© 1986/1993 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

目 录

I 导论

1. 在现象学和辩证法之间
——一种自我批判的尝试(1985年) 2

II 准备

2. 当今德国哲学中的历史问题(1943年) 32
3. 精神科学中的真理(1953年) 45
4. 什么是真理?(1957年) 54
5. 论理解的循环(1959年) 70
6. 事情的本质和事物的语言(1960年) 81
7. 作为哲学的概念史(1970年) 95
8. 古典诠释学和哲学诠释学(1968年) 114

III 补充

9. 自我理解的疑难性
——关于去神话化问题的诠释学讨论(1961年) 150
10. 历史的连续性和存在的瞬间(1965年) 166



11.	人和语言(1966年)	182
12.	论未来的规划(1965年)	194
13.	语义学和诠释学(1968年)	218
14.	语言和理解(1970年)	230
15.	语言能在多大程度上规定思维?(1970年)	249
16.	无谈话能力(1972年)	259

IV 发展

17.	诠释学问题的普遍性(1966年)	271
18.	修辞学、诠释学和意识形态批判 ——对《真理与方法》再作后设批判性的解释(1967年)	288
19.	答《诠释学和意识形态批判》(1971年)	312
20.	修辞学和诠释学(1976年)	344
21.	逻辑学还是修辞学? ——再论诠释学前史(1976年)	365
22.	作为理论和实践双重任务的诠释学(1978年)	378
23.	实践理性问题(1980年)	401
24.	文本和解释(1983年)	414
25.	解毁和解构(1985年)	454

V 附录

26.	补注 I — VI(1960年)	471
27.	诠释学与历史主义(1965年)	488



28. 诠释学(1969年)	536
29. 第2版序言(1965年)	551
30. 第3版后记(1972年)	567
31. 汉斯-格奥尔格·伽达默尔自述(1973)	606
本书论文版源	649
译者注释	656
概念、名词索引(汉—德)	730
概念、名词索引(德—汉)	757
人名索引(汉—德)	794
人名索引(德—汉)	816
本书所引经典文献	845
译后记	849
《真理与方法》(修订译本)译后记	866



I

导 论

1

在现象学和辩证法之间

II 3

——一种自我批判的尝试(1985年)

25年前,我曾把从各个角度出发进行的研究综合成一个统一的哲学体系,如今该是对这种理论构想的逻辑一贯性进行一番检验的时候了,尤其要检查一下该体系的逻辑推论中是否存在断裂和不连贯。它们是否会导致严重的根本错误,抑或它们只是那种必然会或多或少地过时的表达形式方面的问题呢?

在被称作精神科学的领域中如此地把重点放在语文学-历史科学学科上的做法当然已经过时。在社会科学、结构主义和语言学的时代,人们不再会满足于这种与历史学派的浪漫主义遗产相联系的出发点。实际上在我的理论体系中起作用的正是自身的原初经验的局限性。我的体系的目的从一开始就指向诠释学经验的普遍性,假如这种诠释学经验真的是一种普遍的经验,那么它就应该是从任何一个出发点出发都能达到的。^①

至于这种研究对于自然科学所提出的相反看法,其有效性无疑就更差了。我很清楚,在我的体系中没有触及自然科学领域的

^① 在本书内首先我的论文“修辞学、诠释学和意识形态批判”对此有详细的论述,参见本书第232页以下。



诠释学问题,因为该领域超出了我的科学研究的范围。我只是在历史-语文学学科中才有某些资格参与这一问题的研究工作。凡在我不能研究第一手材料的领域中,我都觉得自己没有权利提醒研究者知道他到底干了些什么或与之发生了些什么。诠释学思考的本质就在于,它必须产生于诠释学实践。

早在1934年,当我读到莫里茨·石里克对记录陈述的独断论所作的富有成果的批判时就已经明白,在自然科学中也包含着诠释学的疑难。^②但是,当石里克那本书的思想在30年代(当时德国与外界日渐隔绝)得到发展的时候,物理主义和科学的统一则是当时流行的对立思潮。盎格鲁-撒克逊研究中的语言学转向(linguistic turn)在那时尚未出现。至于维特根斯坦的后期作品我也只是在彻底检查了自己的思想历程之后才可能进行研究,而且我也是在后来才认识到波普尔对实证主义的批判同我自己的研究方向有着类似的动机。^③

因此,我十分清楚自己思想出发点的时代局限性。考虑诠释学实践业已改变的条件那已经是年轻人的任务了,而且这种工作已经在许多方面开始进行。若说我这个年近80的老人还能再学习,这似乎是太不自量了。因此,我就让《真理与方法》以及所有的后期论文都保持原封不动,而只是偶尔做一些小小的改动。

然而,我理论体系自身的内在逻辑一贯性就完全是另一码事

^② M. 石里克:“论认识的基础”,载《认识》,第4期(1934年)。也可参见《1926—1936年论文集》,维也纳,1938年,尤其见第290—295页和第300—309页。

^③ 参见J. C. 威斯海默(Weinsheimer)《伽达默尔的诠释学——读〈真理与方法〉》一书序言,耶鲁,1985年版。该序言写得非常具有启发性。



了。因此,本书作为我著作集的第2卷就可以对它作些补充。本书的内容分为3个部分:《真理与方法》的准备:这部分文章因其特有的前理解性有时可能对读者有用;补充:这部分文章是在随后的年代中写的。(这两部分文章绝大部分都已在我的《短篇著作集》中发表过。)这本第2卷中最重要的部分是继续发展部分;这种发展,一方面是我已经进行了的,另一方面是通过对自己思想进行批判讨论而进行的。特别是文学理论,它在一开始就表现为我思想的一种扩展,在我著作集的第8和第9卷中详细讨论了它同诠释学实践更紧密的联系。关于诠释学种类的根本性问题既是通过同哈贝马斯的讨论,也是通过同德里达的反复较量而得到某种新的阐明,这些讨论收在本卷中显得很合适。在最后的附录部分编列了补注、《真理与方法》的后期版本中附加的补充、前言和后记。我在1973年写的自述则作为本书的结束。著作集第1卷和第2卷只作了一个共同的索引,这是为强调两者之间的联系。我希望,通过本卷的结构布局能够弥补《真理与方法》的缺陷,并能为年轻一代的继续工作稍尽绵薄之力。^[1]

在我编本卷的时候当然不能不考虑我的理论在批评过程中所产生的反应。事物本身就具有效果历史,这是一个诠释学真理,在本卷的编辑时也不能忽视这一真理。在这个意义上我要指出重印在本书附录中的我为《真理与方法》第2版写的前言和为第3第4版写的后记。今天,当我回顾往事的时候,我发现自己所追求的理论一致性在以下这点上没有完全达到:我未能足够清楚地说明,游戏概念和现代的主观主义思维出发点这两种对立的基本构想是如何达到一致的。我在书中先是讨论艺术游戏,然后考察了与语言

游戏有关的谈话的语言基础。这样就提出了更宽广更有决定性的问题,即我到底在多大程度上做到了把诠释学度向作为一种自我意识的对立面而显露出来,这就是说,在理解时不是去扬弃他者的他在性,而是保持这种他在性。这样,我就必须在我业已扩展到语言普遍性的本体论观点中重新召回游戏概念。这就使我把语言游戏同艺术游戏(我在艺术游戏中发现了诠释学典型现象)更紧密地相联系。这样就显然容易使我按照游戏模式去考虑我们世界经验的普遍语言性。在我的《真理与方法》第2版的前言以及我的“现象学运动”^④这篇论文的结尾中我都已经指出,我在30年代关于游戏概念的想法同后期维特根斯坦的思想具有一致性。

如果有人把学说话称作一种学习过程,这只是一种空洞的说法。实际上这是一种游戏,是一种模仿的游戏和交流的游戏。在正在成长的儿童的模仿追求里,发音及发音时感到的娱乐是同意义的闪光相联系的。谁也无法用理性的方式回答儿童是如何第一次开始理解意义这个问题的。在理解意义的活动中总是事先存在了先于语言的意义经验,然后才能进行目光和表情的交流,这样才使一切交流的通道畅通无阻。同样,完满的结束也是不可思议的。谁也不可能讲清楚当今语言学所说的“语言能力”究竟是怎么一回事。所谓的“语言能力”显然并不能像语言的正确成分那样客观地被模仿。“能力”这个表达只不过想说明,在说话时形成的语言能力并不能被描绘成规则应用,从而不能被当作仅仅是合规则地处



^④ 《短篇著作集》,第3卷,第150—189页,尤其是第185页以下;现收入我的著作集,第3卷。

理语言。我们必须把它看作一种在自由的语言练习过程范围内产生的成果,从而使我们最终就像出自自己的能力而“知道”何者正确似的。使语言的普遍性发生诠释学的作用,我的这一尝试的核心就是我要把学习说话和获得世界定向看作人类教化历史无尽地延续的过程。也许这是一种永无止境的过程——虽然它所建立的仍然是类似能力的东西。^⑤ 我们可以比较一下外语学习。一般说来,除非我们不断地并完全地进入到一种陌生语言的环境之中,否则我们在学外语时只能说是接近了所谓的语言能力。一般说来,语言能力只有在自己的母语中才能达到,亦即在人们生长和生活的地方所说的语言中才能达到。这就说明,我们是用母语的眼光学会看世界,反过来则可以说,我们语言能力的第一次扩展是在观看周围世界的时候才开始得到表现的。

于是问题就在于,这种作为世界游戏之一的语言游戏是如何同艺术游戏相联系的。这两种游戏之间的关系究竟如何?很清楚,在这两种情形中语言都适应于诠释学度向。我认为已令人信服地说明,对于所说出的话的理解必须从对话情景出发,归根结底也就是说,要从问答辩证法出发加以思考,而人们正是在这种问答辩证法中才达到一致意见并用语言表达出共同的世界。^⑥ 我已经超出了科林伍德所提出的问答逻辑,因为我认为世界定向并非仅仅表现在从说话者之间发展出问题和回答,而且这种世界定向也是由所谈的事情产生出来的。是事物“提出问题”。因此在文本和

^⑤ 最近我在海伦阿伯召开的新教学院的大会上作了一个关于“语言及其界限”的学术报告,这篇文章收在《进化和语言》,海伦阿伯文集,66(1985年),第89—99页。

^⑥ 参见我的著作集,第1卷,第375页以下。



它的解释者之间也有问题和回答在发生作用。文本是用文字写成的,这一点对于问题情景并没有任何影响。这里所涉及的是所谈论的事物,涉及的是它这样或那样的存在。例如通过信件所传递的信息就是借助其他手段来继续的谈话。因此,每一本期待着读者的回答的书都开辟了这样一种谈话。在这种谈话中就有某些事物得到了表达。

那么在艺术作品中,尤其在语言的艺术作品中情况又是如何呢?在那里怎么谈得上理解和相互理解的对话结构呢?在这种艺术作品中既没有作为回答者的作者,也没有可以如此这般地存在着并可被人讨论的事物。文本作品是自为存在的。如果说这里也有问答辩证法,那它也只是发生在一个方向。也就是说,这种辩证法只是从试图理解艺术作品的人身上发生。他向艺术作品提问并且自问,并试图倾听作品的回答。作为这样一个人,他就可能同时既是思考者、提问者,又是回答者,就像在真正的谈话中两个人之间发生的情况一样。但这种正在理解的读者同自己所进行的对话却似乎并不是同文本进行的对话,因为文本是固定的,因而是以完成的形态被给出的。可是,真的有某种以完成的形态而被给出的文本吗?

这里并不出现问答辩证法。也许艺术作品的特征就在于我们永远不可能完全理解艺术作品。这就是说,如果我们带着问题去接触艺术作品,那么我们永远不可能以我们已经“知道了”的方式获得一个最终的答案。我们并不能从艺术作品身上得到一个切合实际的信息——而这就足够了。对于一件艺术作品,我们不可能像对待某个传递信息的报道那样把其中所具有的信息统统收悉,



以致它好像完全被采集光了似的。我们在欣赏诗歌作品的时候，不管是用实在的耳朵倾听它还是在默读中用内心的耳朵倾听它，它都表现为一种循环的运动，在这种运动中，回答重又变成问题并诱发出新的回答。这就促成了在艺术作品面前的徘徊逗留——而不管它是什么形式的艺术作品。逗留(Verweilen)显然是艺术经验的真正特色。一件艺术作品是永远不可能被穷尽的。它永远不可能被人把意义掏空。我们正是通过对艺术作品是否感到“空洞”，从而区分出它们是非艺术品即赝品或哗众取宠的东西等等。没有一件艺术作品会永远用同样的方式感染我们。所以我们总是必须作出不同的回答。其他的感受性、注意力和开放性使某个固有的、统一的和同样的形式，亦即艺术陈述的统一性表现为一种永远不可穷尽的回答多样性。但是我认为，利用这种永无止境的多样性来反对艺术作品不可动摇的同一性乃是一种谬见。我认为以下说法似乎正是用来反对尧斯的接受美学和德里达的解构主义的(这两者在这点上相近的)：坚守文本的意义同一性既不是回复到业已被克服了的古典美学的柏拉图主义，也不是囿于形而上学。

也许人们会问，我把理解的差异性与文本或艺术品的统一性联系起来的试图，特别是在我在艺术领域中坚持作品概念(Werkbegriff)的试图难道不正是以一种形而上学意义上的同一性概念为前提的吗？因为如果诠释学意识的反思也承认理解总是不同的理解，那么我们就实际上正确地对待了作为艺术品之特色的反抗性和不可穷尽性。艺术这个例子真的能构成一般诠释学能得以展开的领域吗？

我的回答是：我的诠释学理论的出发点对我来说正是在于，艺术作品乃是对我们理解的一种挑战，因为它总是不断地摆脱掉穷尽一切的处境并把一种永远不能克服的抵抗性同企图把艺术作品置于概念的同性的倾向对峙起来。我认为，在康德的《判断力批判》一书中人们就可以知道这一点。正因为此，艺术例子就可以行使指导职能，我的《真理与方法》的第一部分对于我的哲学诠释学的整个构想就起着这种指导职能。如果我们把“艺术”的“陈述”的无限多样性承认是“真”的，那么这种职能就变得格外明显。

我从一开始就作为“恶”的无限性的辩护人而著称，这种恶使我同黑格尔处于似乎是极为紧张的关系之中。^[2]不管怎样，在《真理与方法》那本书中处理反思哲学的界限并转为分析经验概念的那章中，我都试图清楚地说明这一点。我甚至利用黑格尔带有敌意地使用的“反思哲学”这个概念来反对黑格尔自己，并在他的辩证方法中看出他同近代科学思想的不良妥协。如果说黑格尔的辩证方法把正在进行着的经验的外在反思置于思想的自我反思之中，那它只不过是思想之中的一种调解。

另一方面，我们几乎无法回避意识唯心主义的内在封闭性和反思运动的吸引力，这种反思运动把一切都吸入内在性之中。当海德格尔通过实存性诠释学而超越了此在的先验分析和出发点时，他不是正确的吗？我又如何找出我自己的道路呢？

事实上我是从狄尔泰及其为奠定精神科学基础的探究出发的，并通过批判使自己与这种倾向相脱离。当然，通过这种方式，我很艰难地才达到从开初就致力研究的诠释学问题的普遍性。

人们在我论证的某些论点会上会特别感到我的出发点同“历史”



精神科学是一致的。特别是我引进的时间距离的诠释学含义非常令人信服,这就完全为他者之他在性的根本性意义以及适合于作为谈话之语言的根本作用作好了准备。也许,首先在一种一般的形式中谈论距离的诠释学功能更为符合事实。它并非总是涉及一种历史距离,它也并非总是那种能够克服错误的共鸣和歪曲的运用的时间距离。时间距离即使在同时性中也表明是一种诠释学因素,例如,在两个通过谈话试图寻找共同基础的谈话者之间,以及在用外语讲话或在陌生的文化中生活的人之间进行的谈话就是如此。在这些情形中人们总会把一些以为是不言而喻的东西当作自己的前意思,因而就不能认识到自己错误地把它想当然地等同起来并造成了误解。对谈话基本含义的认识对于人种学研究及其征询意见技术的疑问性也具有意义。^⑦ 同样正确的是,凡时间距离发生作用的地方,它都保持了一种特殊的批判辅助性,因为变化总是此后才发生,而区别也只是此后才能被观察到。我们可以想象一下评价同时代的艺术的困难性,这一点我在我的著作中特别加以注意。

毫无疑问,这种思考扩展了距离经验的含义。但它仍然一直处于一种精神科学理论的论证关系之中。我的诠释学哲学的真正推动力却正好相反。我是在主观唯心主义的危机中成长起来的,在我青年时代,这种主观唯心主义随着人们重新接受克尔凯郭尔对黑格尔的批判而得到勃兴。它给理解的意义指出了一种完全不

^⑦ 对此可参阅 L. C. 瓦特松(Watson)和 M. B. 瓦特松-弗朗克(Watson-Franke)的新作《解释生活史》,1985年(鲁特格大学出版社)。

