

當代西方

文藝理論

下冊

潘梓衡

解放軍外國語學院

二〇〇三年三月

上册目录

第一章 俄国形式主义 ……1

- 第一节 诗学探索的理论特征
- 第二节 什克洛夫斯基的陌生化理论
- 第三节 雅克布森对文学性的语言学阐释
- 第四节 艾享鲍姆的科学实证主义文论
- 第五节 《驶向拜占廷》分析

第二章 精神分析批评 ……24

- 第一节 精神分析批评的一般概念
- 第二节 弗洛伊德的精神分析文论
- 第三节 传统的精神分析文论
- 第四节 霍兰德的读者反应精神
- 第五节 拉康的结构主义精神分析批评
- 第六节 哈姆莱特与俄狄浦斯情结

第三章 新批评研究法 ……55

- 第一节 新批评方法论原则
- 第二节 文学研究的本体论方法
- 第三节 作品结构的分析方法
- 第四节 分析文学语言的方法
- 第五节 新批评方法的评价
- 第六节 《泪水、无端的泪水》分析

第四章 符号研究法……………75

- 第一节 符号学方法论的理论基础
- 第二节 苏珊·朗格的艺术符号学理论
- 第三节 作为情感形式的艺术幻象
- 第四节 《江城子》的符号学分析

第五章 原型批评……………87

- 第一节 弗雷泽的人类学理论
- 第二节 荣格的原型理论
- 第三节 弗莱的原型批评理论
- 第四节 原型批评的整体性文化批评倾向
- 第五节 论《呼啸山庄》

第六节 《西游记》的原型分析

第六章 结构主义研究法……121

第一节 结构主义的兴起与发展

第二节 结构主义作品分析方法

第三节 结构主义方法的基本特征

第四节 结构主义方法的评价

第五节 《三国演义》分析

第六节 《定婚店》分析分析

下 册 目 录

第七章 解释学研究法……1

第一节 解释学方法的缘起

第二节 伽达默尔的解释学理论

第三节 审美理解与艺术真理

第四节 艺术作品的本体构成

第五节 解释学美学的方法论意义

第八章接受美学研究法 ……26

- 第一节 接受美学方法的缘起
- 第二节 姚斯的接受理论
- 第三节 接受美学方法的基本特征
- 第四节 接受美学的方法论意义
- 第五节 《烦厌》的接受美学分析
- 第六节 《安娜·卡列尼娜》分析

第九章 解构主义批评……………73

- 第一节 理论背景和发展概况
- 第二节 德里达的解构理论
- 第三节 耶鲁学派的解构批评理论
- 第四节 文学解构主义
- 第五节 艾伯拉姆斯对解构主义的质疑
- 第六节 福科的后结构主义文论
- 第七节 《儒林外史》的解构分析

第十章 女权主义批评……………115

- 第一节 女权主义批评的现实背景和思想来源

第二节 英美派女权主义批评

第三节 法国派女权主义批评

第四节 其他女权主义批评

第五节 丁玲前期创作的女性主义阐释

第十一章新历史主义批评……139

第一节 理论背景和发展概况

第二节 格林布拉特的文化诗学

第三节 海登·怀特的元历史构架

第四节 新历史主义的理论特征和走向

第十二章后殖民主义批评……156

第一节 后殖民主义思想来源和发展概况

第二节 赛义德对东方主义的透视

第三节 斯皮瓦克对殖民地权力话语的批判

第四节 后殖民主义的当代意义

第五节 《米格尔大街》的后殖民分析

第七章 解释学研究法

文学解释学作为一个重要的文艺美学流派,是本世纪60年代初在联邦德国发展起来的,它一出现,便引起美学界和文艺理论界的广泛注意。文艺解释学研究不仅对当代文艺学产生了极其重要的影响,而且直接启迪了接受美学,实现了文学研究重心的转移。

文学解释学研究有其自身发展的历史,从以施莱尔马赫、狄尔泰为代表的“一般解释学”、海德格尔的本体解释学、贝蒂的解释学理论到伽达默尔“哲学解释学”、利科尔的现象学解释学、哈贝马斯批判的解释学,标示出解释学作为一门人文科学的方法论日益走向成熟。

文学解释学源于哲学解释学,只有在认真考察了作为文学解释学基础的哲学解释学,我们才能真正把握文学解释学或解释学美学的内在价值,才能真正明了其作为文学研究新维度的解释学方法论的意义。

第一节 解释学方法的缘起

解释学并非20世纪的新发现,相反,解释学具有深远的历史渊源。解释学(Hermentik)一词在古希腊就出现了,其意是“解释”。希腊哲学家认为,“用某事物来说明其他事物就是解释”。亚里士多德认为,“解释”的目的在于排除歧义以保证词与命题判断的一义性。到了中世纪后期,出于对《圣经》经文、法典内容的考证和意义阐发的需要,逐步形成有关圣经和法律条文的“释义学”(exegesis)和考证古典资料的“文献学”(philology),使古代解释学有了自己初步的专门学科性研究领域。

到了近代,德国浪漫主义宗教哲学大师施莱尔马赫将解释学运用于哲学史中,希冀通过批评的解释来揭示某个本文中的作者的原意。他认为由于时间距离和历史环境造成的词义变化以及对作者个性心理的不了解而形成的隔膜使解释必然产生误解,因此,研究者必须通过批评的解释来恢复本文产生的历史情境和揭示原作者的心理个性,从而达到对作品的真正理解。因此,在他看来,避免误解是解释学的核心问题。^①毫无疑问,施莱尔马赫试图将各种有关解释的方法统一起来进行研究,从而建立起以方法论为研究中心的古典哲学解释学。法国解释学哲学家保尔·利科尔认为:“这种使注释学与文献学的某些具体原则纳入一门有关理解的普遍研究,形成一次完全类似于康德哲学在主要与自然科学相关的其他领域中所完成的革命。……即使施氏自己没有意识到在释义学和文献学领域中所产生的类似康德在自

^① 施莱尔马赫的名言就是:“哪里有误解,哪里就有解释学。”见施莱尔马赫《阐释学》,德文版,海德堡,1959年,第15—16页。

然哲学方面所完成的那种哥白尼式的革命，但生活在19世纪新康德主义氛围中的狄尔泰对此却有充分的意识。”^①

狄尔泰处在解释学这个重要的转折点上，他进一步将解释学融进历史哲学，而反对仅仅对本文进行消极注释的做法。这样，解释学就成为对历史现实本身的探讨，而与历史哲学融为一体。狄尔泰从自己的“历史理性批判”纲领出发，试图提供一种新的方法论来重新解释历史文化的发展。他认为，解释学的任务在于从作为历史内容的文献、作品本文出发，通过“体验”(Erlebnis)和理解(Verstehen)，复原它们所表征的原初体验和所象征的原初的生活世界，使解释者像理解自己一样去理解他人。^②理解使个体生命体验得以延续和扩展，使表达具有了普遍意义，使精神世界成为具有相关性与互通性的统一体，使历史在阐释中成为现实，使个体之人成为人类，使生命获得超越而臻达永恒。因为在他看来，本文是人的生命所留下的符号形式，是生命的外化和“表达”(Ausdruck)，因此，作为人类伟大生活记载、作为生命基本表现的历史，应当成为本文理解的最终对象。

但是，狄尔泰的解释学理论基本上是一种作为方法论和认识论的客观主义的解释学，因此，他将恢复原意的客观性前提提到了首位，他宣称：“解释学方法的最终目标是：要比作者本人理解自己还要好地去理解这个作者。”^③狄尔泰竭力避免解释的主观性和相对性，企图超越认识者本身的特定的生活处境，而把握本文或历史事件的真实意义。这样，就使理解者成为了可以超越自身历史时代的绝对认识者，从而必然陷入“解释学的循环”的困惑之中。^④

施莱尔马赫和狄尔泰的“一般解释学”对古代解释学的革命的意义殊为重大，但是，他们的认识论取向和对客观性的标榜，使得这一问题在其理论中硬结成一个不可避免同时又不可解决的问题。尽管狄尔泰比施氏进了一步，没有把本文所说的“东西”而是把本文所说的“人”看作是解释的终极目的，并使解释学的对象不断地从本文、从本文的意义和指谓转到本文所表达的生命体验上来，但狄尔泰仍在自己的研究中遇到了潜在的冲突，即生命哲学与意义哲学的冲突。

如果说，从古典解释学向一般解释学的转变，使文献考据问题从属于基本方法论问题，是一次哥白尼式的革命；那么，从一般解释学向本体解释学的转向，“使方法论问题从属于基本本体论”^⑤问题，则是“第二次哥白尼式的革命”^⑥。这一转变，是由青年海德格尔在《存在与时间》中开始的。

^① 保尔·利科尔，解释学与入学，剑桥大学出版社英译本，1981年，第45—46页。

^② 狄尔泰选集，英文本，里克曼编，剑桥1976年，第176页。

^③ 狄尔泰全集，第五卷，德文版，第331页。

^④ 当代解释学对狄尔泰的主要批评可参见：伽达默尔，哲学解释学，伦敦1976年版，第48页等；利科尔，解释的冲突，伊文斯顿1974年，第5页起；帕尔默，解释学，伊文斯顿1969年，第106页；布莱舍尔，当代解释学，伦敦1980年，第23页以下；哈贝马斯，知识与人类旨趣，伦敦1968年，第226页以下。

^⑤ 保尔·利科尔，解释学与入学，1981年英文版，第54页。

^⑥ 保尔·利科尔主编，哲学的主要趋势，纽约1979年版，第266页。

对海德格尔来说，理解的本质是作为“此在”的人对存在的理解，理解不再被看作一种认识的方法，而是看作“亲在”的存在方式本身。海德格尔指出：“理解的循环，并非一个由随意的认识方式活动于其中的圆圈，这个词表达的乃是亲在本身的生存论的先行结构。”^①海德格尔认为，理解不可能是客观的，不可能具有客观有效性，理解不仅是主观的，理解本身还受制于决定它的所谓的“前理解”。一切解释都必须产生于一种在前的理解，解释的目的是为了达到一种新的理解，这种新的理解可作为进一步解释的基础，也就是说，理解的结构可以理解的“前结构”为前提。海德格尔将理解看成人的存在方式本身，因而，理解就不是去把握一个事实，而是去理解一种存在的潜在性和可能性。理解不是为了寻求新的知识，而是为了解释我们存身其间的世界，于是，理解构成在世间的呈现方式，而知识则成为“亲在”存在的一种方式。正是在这个意义上，伽达默尔认为，《存在与时间》中的真正问题，“不是存在以怎样的方式才能被理解，而是理解是在什么方式下存在的”。伽达默尔强调：“说到底，一切理解都是自我理解。”^②在海德格尔那里，理解即在自我解蔽中敞开此在之在的最深的潜能。理解本文不再是找出本文中的内在意义，而是在超越中返回的去蔽运动，并敞开和揭示出本文所表征的存在的可能性。

尽管海德格尔一再强调：“决定性的东西不是摆脱解释的循环，而是以正确的方式进入这一循环。”^③然而海德格尔并未一劳永逸地解除解释学这一中心困境。甚至，海德格尔所力求在存在之在世结构中用生成的可能性抹去在的在场的先验论痕迹的企图，在难以完全摆脱亲在的前理解结构的内在性束缚，部分地落空了。海德格尔的转向仅仅是开始，他后期逐渐转向语言问题，而“言谈具有一种特殊的世界存在方式”^④已预示着海德格尔向后期哲学的过渡。后期海德格尔不再注重亲在的分析，而直接从语言的表现力入手，集中探讨两大问题：其一，追寻希腊语源和希腊语源和希腊式思维的原始魅力，确立整个哲学思想和世界的本源，重新解释西方哲学史；其二，找出“抵达存在之真理”的路途，转向将在与思的诗化。而解决这两大问题的方法是语言分析。

伽达默尔接受了后期海德格尔的思想，他说：“我的哲学解释学仅仅在于遵循后期海德格尔的思想，并用新的方法达到后期海德格尔的思想。”^⑤伽达默尔集十年之功，撰写出自己的哲学解释学巨著《真理与方法》，并于1960年正式出版。

然而，伽达默尔已经清楚地看到，海德格尔后期哲学已显示出解释学的危机，即解释学所要解释的恰恰是不可解释的。海德格尔对狄尔泰“解释的循环”困境似乎并未完全解决，相反，利科尔认为：“这个难题没有被解决，而仅仅是被转移到

^① 海德格尔. 存在与时间. 1962年英译本, 第195页.

^② 伽达默尔. 哲学解释学. 1977年英文版. 第55页.

^③ 海德格尔. 存在与时间. 1962年英译本, 第195页.

^④ 海德格尔. 存在与时间. 1962年英译本, 第204页.

^⑤ 伽达默尔选集. 德文版. 第2卷. 第10页.

别处，甚至因而变得倍加难解。”^①可以认为，海德格尔对存在的诗化、对生存之“畏”转向“诗意地栖居”，不过是“无”的不可理解的理解，亦或是不可解释的解释罢了。后期海德格尔抛弃了解释学的概念，抛弃了亲在的释义结构中的理解的循环。因为，在他看来，理解循环中“前理解”是亲在难以摆脱的先验图式，它体现为既与的语言，构成我们理解的边界，成为我们存在的有限性。甚至可以说，语言只要对存在意义加以解释，就必得滞留于时间维度中，既摆不掉“前理解”这一先验自明性，又摆不掉“理解循环”这一内在性。因此，将语言的诗化本质同存在的“缺席”联系起来，是海德格尔在语言的诗化中寻求无法之法。海德格尔深谙语言的幽妙之处在于，它显示于语言自身的深不可测的无意识原生域。诗不是“在”本身，而是在的“缺席”，同时也是在的“召唤”。这样，由“言”—“思”—“诗”之途，实现语言向本体——无限自身的拓展，实现了更内在的意识与无意识、可说与不可说之间的形态转换。

伽达默尔将海德格尔后期哲学所显露出的解释学的危机看作一个“谜”，他没有在这个谜前止步。他沿着海德格尔反心理学和反方法论的哲学方向，进一步推进了本体论解释学，并建立起自己的哲学解释学体系。

伽达默尔在海德格尔困惑和驻足的地方伸展下去。他说：“我在批判作为认识论时代特征的唯心主义和方法论主义中找到了第一个出发点。特别是海德格尔把理解的概念扩展到存在性（existential），即亲在（Dasein）的一个基本限定，这标志着我的一个决定性的阶段。在他的推动下，我才超出了同方法论批判有关的问题争论，把解释学问题扩大到科学范围之外，连美学经验和历史经验也归并进去。”^②

伽达默尔要求解释学的普遍性。在他看来，理解的能力是人的一项基本限定，人正是凭借彼此的理解才能生活在一起。这种限定首先在言语和对话中的共同性中得以实现，也就是说，人们的说、写和交往，甚至潜意识活动和内心独白，都是寻求理解或自我理解。因为，渗透于对话中的语言和理解，总是超越对话中的任何一方理解而扩展着已表达的和未表达的无限可能的关联域。解释的普遍性从一般意义的某种特殊经验开始，就美学经验而言，人们发现“它自身永远不能由概念以确定形式而彻底终结”，在时间之维中，它永远敞开着期待你的期待；就历史经验而言，“我们处在历史的变化之中，不知目前发生些什么，只是事后才把握发生了些什么。这就是历史永远要被每一个新的现在重写的缘故。”^③

然而，理解毕竟不是对语言的理解，而是通过语言对存在所进行的理解。伽达默尔注意到事情的另一面，即言语的理解基础也构成一种不可克服的疑难，这是德国浪漫主义第一个揭示了其形而上学的限度，这个限度可以用“个体性不可言喻”的语言加以表达。这意味着语言永远达不到个人的最高奥秘，因而也无法解除这奥

^① 利科尔，《解释学与入学》，1981年英译本，第59页。

^② 伽达默尔，《解释学的挑战》，哲学译丛，1987年第2期。

^③ 伽达默尔，《解释学的挑战》，哲学译丛，1987年第2期。

秘。

更进一步看，所谓解释学循环，其实是转向世界上的存在自身的结构，即转向主客体分裂的扬弃，而主客体分裂则是海德格尔提出的有关存在的先验分析的基础。然而，伽达默尔写道：“海德格尔随后又完全抛弃了解释学的概念，因为他看到这个概念不能使他走出先验思辨限定的范围。这样，他的哲学本来试图通过他所谓的转向来回避先验的概念，便越来越陷于表达方面的困难之中，以至众多读者认为他的哲学中诗意多于哲理。我认为这是一个错误。于是，我的一个想法就是开辟可以介绍海德格尔关于存在——不是现存的存在——的说的道路。这使我深究传统解释学的历史，并在我的批判中努力突出它所隐含的创新因素。”^①

在伽达默尔看来，在“理解的循环”这一难题面前，海德格尔靠语言的唤神的诗意本质和多义的原始生动性向在本身趋近。然而，在的不可描述性造成了生存和理解的两难处境，海德格尔终于没能走出困境，那么，这是否意味着解释学面临着自身的冲突或断裂呢？伽达默尔在面临解释学的危机之时，陷入了痛苦的反思，他不愿追随海德格尔从时间性转向空间性，而是坚持沿着历史性（时间）的道路去建立自己的哲学解释学，从而达到了哲学解释学的顶点。伽达默尔说：“我完全理解，对于后期的海德格尔来说，我确实没有抛弃胡塞尔用众所周知的力量保持的现象学的内在范域，这个范域并且也是我早期带有新康德主义色彩的哲学研究的基础。我同样理解，人们以为我对解释学循环的依恋中可以识别这种‘内在’，而事实上，要打破这个循环在我看来是一项无法实现的要求，我甚至可以说这在我看来完全是违背意义本身。因为这种内在只不过是理解是何物的一种描述。”^②

然而，稍稍深究一下，即可看出伽达默尔确乎存在想打破这种“内在”的想法和努力，尽管他标举“游戏原则”和“对话逻辑”，希冀通过对话的无穷回答显示出永恒变化，并“试图阐明言语的对话特征，把一切锚定在主体的主观性，特别是把说话人锚定在他用意是意指的想法都远远抛置在后面”，^③以疏远主体的“主观性”，但似乎未见令人满意的结果。但不管怎么样，海德格尔的“生存—理解—语言”的解释学循环，毕竟开创了一代“语言中心主义”，它标示出理解与存在的关系成为现代解释学得以展开的轴心。这就从根本上克服了传统形而上学的“理念”与“现实”对立的二元论，扬弃了人为的“主体—客体”对立面自成为没有主体的主体或本体。正是在这个意义上，伽达默尔说，“这项贡献（语言中心主义）在我看来，仍是决定性的。”^④

^① 伽达默尔. 解释学的挑战. 哲学译丛. 1987年第2期.

^② 伽达默尔. 解释学的挑战. 哲学译丛. 1987年第2期.

^③ 伽达默尔. 解释学的挑战. 哲学译丛. 1987年第2期.

^④ 伽达默尔. 解释学的挑战. 哲学译丛. 1987年第2期.

第二节 伽达默尔的解释学理论

50年代初,伽达默尔开始将自己的研究重心集中在解释学方面。他对以施莱尔马赫、狄尔泰为代表的“一般解释学”、海德格爾的本体解释学、贝蒂的解释学理论进行了全面深入的研究,并逐步形成自己的“哲学解释学”思想。

1960年,伽达默尔《真理与方法》的出版,标志着哲学解释学正式登上当代哲学论坛。同时,这部里程碑式的著作,也为伽达默尔带来巨大的声誉。

在《真理与方法》中,海德格爾所未能解决的问题——“在基本解释学的框架内如何能说明一般‘批判’的问题”——变成了伽达默尔解释学的中心问题。伽达默尔在该书第二版序言中开宗明义地说:“我们研究目的并不是要提供一种关于解释的一般理论和对解释方法的独特说明,而是要揭示所有理解方式所共有的东西,并进而说明,理解从来不是对于某种给定‘对象’的主观行为,而是对于对象的效果历史的主体行为,换言之,理解属于被理解物的存在。”^①伽达默尔强调,解释学并不追求“一般解释学”所标榜的那种科学方法的“客观性”,相反,哲学解释学的中心关注人的存在和人与世界的最基本的状态,关注人类理解活动这一人存在的最基本模式,去发现一切理解模式共同的东西。正是在这个意义上,伽达默尔说:“我认为,海德格爾对亲在的时间性分析令人信服地指出:理解不只是主体的诸多可能行为之一,而是亲在本身的存在方式。本书中的‘解释学’一词就是在这个意义上使用的,它表示亲在基本的运动中的存在,这种存在构成亲在的有限性和历史性,从而包括了亲在对世界的总体经验。”^②

在伽达默尔看来,指出“解释学现象基本上不是一个方法论问题”,其实意在强调哲学解释学研究的是本体论问题。《真理与方法》这一书名本身就包含了海德格爾真理概念和狄尔泰的方法概念的对立,其含义实际上是个二难推理:要真理,就不能要方法;要方法就不能有“真理”,任何方法都不能与真理划等号,要追求真理必须深入到方法论背后的本体论上去。在伽达默尔看来,哲学解释学关涉到一个远为根本的问题,即关于真理的问题。传统认识论将真理看作那种以命题形式出现的判断与对象的符合。这种以求知为目的手段的活动中的真理观在认识论领域内有其合法性,但推到极点,那种以认识对象为唯一标准、作为实践的工具(方法)而出现的真理,则可能与人的存在相隔膜,甚至成为一种与人怎样立身处世这一人生终极意义无关的真理,使真理丧失了本体论意义。伽达默尔十分赞同海德格爾的看法,坚决抛弃这种异化真理观,确信真理就是存在的敞亮,即展露了自己本身并随之揭示其他内在者的澄明过程,质言之,真理就是去蔽,就是对人生意义的本真阐明。^③因此,可以说,伽达默尔标举真理论,而反对狄尔泰的方法论,因为在他

^① 伽达默尔. 真理与方法. 纽约1975年版. 第XIX页.

^② 伽达默尔. 真理与方法. 纽约1975年版. 第XVIII页.

^③ 伽达默尔所谓的真理(Wahrheit),是一种本体论意义上的真,即“本真”。有学者因此认为,伽达默尔的“真理”与胡塞尔的“面向实事本身”(Zu den Sachen selbst!)以及海德格爾所谓“在

看来，狄尔泰想用自然科学方法、原则要求人文科学，企图站在对象之列，用外在于对象的一套“方法”去认识对象，不仅不能“去蔽”，而且只能是歪曲对象的“真实”本性。伽达默尔寻求的是超越科学方法控制范围的真理的经验，这种关乎人生意义的真理，是用科学方法论手段所无法证实或证伪的。

从自己的真理观出发，伽达默尔强调艺术、历史、语言中“真理”的经验，从而将解释学分成三个领域，即美学领域、历史领域和语言领域。在伽达默尔看来，在艺术、历史、语言中的“真理”的经验包含着比单纯的“方法”更多的丰富性和生动性，他因此将这些丰富而生动的意义内容纳入了一条逻辑道路，展开了他著名的“理解的历史性”、“视界融合”、“效果历史”等原则。

伽达默尔哲学解释学的出发点是反对一般解释学和以贝蒂为代表的现代“解释学理论”学派所坚持的客观主义立场。伽达默尔强调整解的历史性，认为历史性是人类生存的基本事实，人总是历史地存在着，因而有其无法消除的历史特殊性和历史局限性。无论是认识主体或对象，都内在地嵌于历史性之中，真正的理解不是去克服历史的局限，而是去正确地评价和适应它。从这个意义上讲，对本文的理解也是历史性的。

其实，理解的历史性包含三方面因素：其一，在理解之前已存在的社会历史因素；其二，理解对象的构成；其三，由社会实践决定的价值观。在伽达默尔看来，理解的历史性构成了我们的偏见（Vorurteil）。所谓偏见指理解过程中，人无法根据某种特殊的客观立场，超越历史时空的现实境遇去对本文加以“客观”理解。伽达默尔声称：“不是我们的判断，而是我们的偏见构成了我们的在。……偏见未必都是不合理的和错误的，因此不可避免地会歪曲真理。实际上，我们存在的历史性产生着偏见，偏见实实在在地构成了我们全部体验能力的最初直接性。偏见即我们对世界敞开的倾向性。”^①伽达默尔认为，问题并不在于抛弃偏见，而是必须将促进理解的正确偏见（合法的偏见）和歪曲理解的错误偏见加以区别，因为合法的偏见是进行理解的前提和出发点，为解释者提供了视界，使过去和现在交织融合。

显然，伽达默尔的偏见源于海德格尔的理解的前结构观点。这就表明没有偏见、没有理解的前结构，理解就不可能发生。偏见是一种积极的因素，它是在历史和传统下形成的。传统是先于我们，使我们不得不接受的东西。传统总是在历史变化中有选择地保存，因此，我们与传统总有一种无法割裂的关系，不仅我们始终处在传统之中，而且传统也是我们的一部分。没有超出传统之外的理解者，也没有与传统无涉的本文，人与本文都处在世界之内，处在传统之中。因此，“理解是把自身置于传统的进程中，在这一过程中过去和现在不断融合”。^②然而，理解不仅以偏见为基础，同时在理解的过程中，又会不断地产生新的成见，也就是说，不仅传统决定我们，同时，我们也决定传统。

的遗忘”中的“在”（Sein），有着不可割裂的渊源关系。

^① 伽达默尔，真理与方法，第262页。

^② 真理与方法，第258页。

伽达默尔进一步指出，偏见构成了解释者的特殊视界 (Horizont)，而“视界属于视力范围，它包括从一个特殊的观点所能见到的一切”。^①视界指人的前判断，即对意义和真理的预期。视界具有敞开运动的特点。人的前判断产生了变化，视界也会产生变化，反之亦然。“人类生活的历史运动在于如下事实，即它绝不会完全束缚于任何一种观点，因此绝不可能有所谓真正封闭的视界。视界是我们悠游其间，而又随我们而移动的东西。”^②伽达默尔认为，理解者与他所要理解的对象都各自具有自己的视界。本文总是含有作者原初的视界 (亦称“初始的视界”)，而去对本文进行理解的人，具有现今的具体时代氛围中形成的视界 (亦称“现今的视界”)。蕴涵于本文中的作者原初的视界与对本文进行解读的理解者“现今的视界”之间存在着各种差距，这种由时间间距和历史情景变化引起的差距是任何理解者都不可能消除的。伽达默尔主张，应在理解过程中，将两种“视界”交融在一起，达到“视界融合”(Horizontverschmelzung)，从而使理解者和理解对象都超越原来的视界，达到一个全新的视界。这个更高、更优越的新视界既包含了本文和理解者的视界，又超越了这两个视界，而给新的经验和新的理解提供了可能性。可以说，任何视界都是流动生成的，任何理解都是敞开的过程，是一种历史的参与和对对自己视界的超越。

理解者的理解对象都是历史的存在，本文的意义是和理解者一起处于不断形成的过程之中，伽达默尔将这种过程历史称为“效果历史”(Wirkungsgeschichte)。他说：“真正的历史对象不是一个客体，而是自身和他者的统一，是一种关系。在这种关系中，同时存在着历史的真实和历史理解的真实。一种正当的解释学必须在理解本身中显示历史的真实。因此，我就把所需要的这样一种历史叫作‘效果历史’。理解本质上是一种效果历史的关系。”^③在伽达默尔看来，理解意味着对自己不熟悉之物的理解，以通过解释活动去消除理解者与理解对象之间的陌生性和疏远性，克服由于时间间距和历史情景造成的差距。

但是，理解始终是在历史之内进行的，历史是由我们来经验的，在理解中我们始终是一部分。因此，伽达默尔既不同意历史客观主义看法，即所谓把历史看作可以供解释者重新复制的东西；他也不同意黑格尔、狄尔泰的历史主观主义态度。伽达默尔坚持认为，历史既非客观的对象，也非绝对精神或生命的体验。相反，历史绝不重复过去的东西，它是可能性与现实性、过去与现在的统一，是一个不断创新的过程。

在伽达默尔那里，历史的内部结构不仅要求具有解释者理解的解释学情景和自身独特的视界，以对传统进行开放，而且重视解释者与本文之间的对话关系。因为，解释学经验具有一个对话模式，理解就是一个对话事件，对话使问题得以揭示敞开，使新的理解成为可能，对话具有一种问答逻辑形式。伽达默尔说：“传统不仅仅是

^① 真理与方法，第 269 页。

^② 真理与方法，第 271 页。

^③ 真理与方法，第 271 页。

我们学习认识和体验把握的过程，它是一种语言。它像一个‘你’一样表达自己。这个‘你’不是一个客体，而是处于同我们的关系之中。”^①本文是一个“准主体”，只有破除了那种生硬的主客体之间的认识关系，代之以我与你（主体与主体）之间的平等对话和问答关系，我们才能倾听他向我们说的话。这样，本文好像不断向理解者提一个又一个问题，而为了理解本文所提出的问题，理解者又必须提出本文业已回答的那些问题。通过这种互相问答的过程，理解者也在不断超越自己的视界。伽达默尔说：“理解一个问题意味着问这个问题，理解一个观点就是把它理解为一个问题的答案。”^②毫无疑问，在问与答的对话过程中，本文向理解者敞开，它向我们言说，而理解为了理解他人和理解自己，又必须使文本说话，问题问得越多，本文也说得越多。一个答案意味着又一个新问题的产生，本文意义的可能性是无限的。

一切历史都是现代史，理解过去意味着理解现在和把握未来。人类通过与本文的“解释学相遇”来达到理解的真实。而效果历史代表了进行积极和创新理解的可能性。解释者在效果历史中发现自身的情境，他必须在这种情境中凭藉承传统而来的偏见去理解和追问传统，因为“预期一个答案就假定了问问题的人是传统的一部分，并将自己看作它的听众，这就是效果历史的真理”。^③也就是说，对历史现象的任何认识是以效果历史的结果为指导的，因为效果史先在地决定了什么是值得去认识的。毋庸讳言，人类在不断理解中不断超越自身，人类在不断更新着发展着的“效果历史”中，始终不断地重新书写自己的历史，重新对自己和文化进行反思的批判。

对语言的重视，使伽达默尔从解释对话的问答逻辑中更深一层地发现了语言与世界和本体论的关系。诚如海德格尔所言，哲学家不只是在语言中思考，而且是沿着语言的方向思考。伽达默尔对此深为赞同，他在《真理与方法》第三部分中，着重阐述了语言在理解活动中的重要性。在他看来，哲学解释学的“对话”逻辑是不同于科学的“独白”逻辑和黑格尔绝对唯心论的“辩证”逻辑的，解释学的理解从根本上说就是理解者与本文之间的对话过程。语言是理解的普遍媒介，是过去与现在实际互渗的介质。理解本质上说是语言的，艺术本文或其他本文形式的解释都是语言的解释，语言是一切解释的结构因素。

人只有借助语言来理解存在，人的本质是语言性的。语言不只是工具或表意符号系统，而且是我们遭际世界的方式，它揭示着我们的世界。他指出：“理解的存在就是语言”，^④也就是说，只有语言才能本真地表达人与世界的内在关系，人永远是以语言的方式拥有世界的，语言给予人一种对于世界的特有态度或世界观。“人类世界经验的无限完满性意味着，无论我们用什么语言，我们获得的只是一个更为扩大的方面，一种世界观。”^⑤更进一步说，语言与世界是不可分的，理解的界限也

^① 真理与方法，英文版，第 321 页。

^② 真理与方法，英文版，第 338 页。

^③ 真理与方法，英文版，第 340 页。

^④ 真理与方法，英文版，第 422 页。

^⑤ 真理与方法，英文版，第 405 页。

就是语言的界限，“不仅世界只有进入语言才是‘世界’，而且语言也只有在世界中得以表现这一事实中才有它真正的在。因此，语言本原的属人性质，同时意味着人在世的基本的语言性。”^①可以说，伽达默尔十分重视语言对世界的揭示作用，是基于这样一种认识，即语言是“我”与世界的交接点。语言把“我”与世界连在一起，不可分割，不可离弃。

人只有掌握语言才能理解世界，因为我们所认识的世界是语言的世界，世界在语言中呈现自己。然而，我们掌握语言，我们同时也为语言所掌握。伽达默尔强调语言与世界的本体论关系，力图打通语言本体到世界的道路，使解释学获得在“对话”逻辑和“语言游戏”中扬弃“主—客”而又包含“主—客”于自身的事实性。毫无疑问，伽达默尔在其语言理论中仍注意其解释学理解的历史性，使存在的意义直接从语言“背后”产生出来。

伽达默尔提出了自己的“语言游戏”说，这一点与后期维持根斯坦相近。他认为，对话就犹如处在游戏之中一样，呈现出游戏般的“没有主体的、自行呈现的、自行更新的结构”。游戏者不是主体，游戏的真正主体显然不是在其它所从事的活动中也能存在的主体性，而是游戏本身。在伽达默尔看来，本文或艺术品正像游戏一样生存于其呈现作用中，作为游戏的艺术对话，其字词的意义也来自对话的情境，每次艺术品的解释就是一次新的未知的探险，因为，在与艺术品的对话的每一瞬间，说话人聚集了已言说的东西，并同时向对方递去无限多样的尚未言说的东西。艺术阐释者正是要参与这无限多的未说意义之中。这就使得每次艺术对话都包蕴了一种内在的无限性。因此，可以说，艺术本文的真正意义是在理解的言谈中处于一个不断生成、不断产生新意义的过程，本文的意义的可能性是无限的，对艺术本文意义的探究也是没有止境的。

以“游戏”来表示语言与世界的关系，无疑，伽达默尔看到了语言的任意原则和社会约定性。正是语言的这种由随意偶然的规定向逻辑必然的无限转换，才使得语言空间超出实在世界，从而把现实世界的或然性提升到意向设定的必然性。语言揭示事物的意义，其实质在于要让事物自身通过语言表现自己。解释学事件就是使事物自己成为语言并被理解。当然，进入语言的东西不等于语言本身，但语言的本性却恰恰在于：词在它的实在的在中是为了要消失成为它所说的东西，另一方面，通过进入不同的对话的语言世界，我们能不断被每一相继出现的视界所更新，从而借语言之思沉入更深广的世界。

第三节 审美理解与艺术真理

在《真理与方法》第一部分中，伽达默尔对艺术真理问题进行重新审视，推出了他的艺术经验本体论和解释学美学原则。尔后他在1964年发表的《美学与解

^①真理与方法，英文版，第401页。

释学》中，更进一步提出了自己的解释学美学思想，而1967年出版的《短篇论著集》第二卷，几乎全是论述解释学美学和文学的文章。1977年出版《美的现实性》。可以说，伽达默尔对艺术和美学的重视是一以贯之的，他正是在他的哲学解释学根基上建立起自己解释学美学大厦，因为，解释学的反思对美学的解释形式具有重要意义。

艺术同哲学之间没有根本的区别，艺术和哲学的终极目的都是“在”，其任务都是追问“在”的意义。正是在这个意义上，伽达默尔说，美学是哲学解释学的组成部分，“事实上，解释学应当在作为包括艺术的全部领域和问题的复杂性这样一种理解意义上被认识”。因而，“解释学必须被决定为一个判断艺术经验的整体”。^①在伽达默尔看来，审美就是解释学的一个时刻，就是我们被艺术品所吸引的那一时刻。而这一审美时刻又由那种去获得理解 and 自我理解的解释学任务加以完成。

伽达默尔从解释美学出发，强调审美理解的本体论地位。同时也明确指出，自己所坚持的美学原则是论证艺术的真理，并重新使艺术取得真理性。^②

伽达默尔认为，审美理解是人类整个世界经验中的重要部分，而审美理解对象实在是存在的敞露，是我们所直面的一个世界。“艺术是直接地对我们说话，它同我们具有一种神秘的亲近，能把握我们整个存在。似乎我们同艺术之间融合无间，每次同它相遇都成为同我们自己照面。”^③人们在艺术中所看到的正是自身的存在状况，对每个人而言，艺术本文都是一种开放性结构，因而对艺术本文的理解和解释也是一个不断开放和不断生成的过程。”对一本文或理解和解释也是一个不断开放和不断生成的过程。“对一本文或艺术品真正意义的发现是没有止境的，这实际上是一个无限的过程。不仅新的误解被不断克服，而使真义得从遮蔽它的那些事件中敞亮，而且新的理解也不断涌现，并揭示出全新的意义。”^④正因为艺术本文意义的可能性是无限的，本文的真正意义是和解释者一起处于不断生成之中，所以伽达默尔坚持艺术的理解和解释也是多样的、无限的。

审美理解是在传统的偏见中进行的，伽达默尔不同意胡塞尔现象学本质直观中对传统和成见加以悬搁、存而不论的作法，相反，他充分肯定了偏见对审美理解的意义，认为这种“合法的偏见”构成理解的历史性因素。正因为每个人都处于自己特定的时代氛围，具有自己的文化历史传统和独特的境况，所以每个人对艺术本文的理解都会打上自己的个性和存在的烙印。正如前面所述那样，在伽达默尔看来，理解的历史性同时也就构成了理解者的主观偏见，而主观偏见又构成了解释者的特殊的视界，因而理解者的视界与对象内容所包蕴的过去视界在理解中达到“视界融合”，使得理解者和理解对象都超越了原来的视界，达到一个崭新的视界。他认为，要消除历史性和主体性，无偏见无主观性地“理解”根本不可能。因为，艺术解释活动就是主体参加的理解和体验活动，必然带有一定的主观性，这种主观性是对艺

^① 真理与方法，英文版，第146页。

^② 伽达默尔，哲学解释学，伦敦1976年，第96页。

^③ 真理与方法，英文版，第265—266页。