

导论

本书导论开宗明言它“所要探讨的是诠释学问题”（《真理与方法》，德文本，蒂宾根，1986年，第1卷，第1页，以下凡引该书，只注罗马字卷数和阿拉伯字页码，如 I, 1）。诠释学作为宣告、口译、阐明和解释的技术，在古希腊时代就已经存在了。从词源上说，诠释学（Hermeneutik）一词来源于 Hermes, Hermes（赫尔墨斯）本是上帝的一位信使的名字，他充当上帝与人间交往的中介人，他给人们传递上帝的信息和指令。由于上帝的语言与人间的语言不同，因此赫尔墨斯的宣告显然不是单纯的报导或重复上帝的指令，而是解释上帝的指令，即把上帝的指令翻译成人间的语言，以使凡人可以理解上帝的语言。他的解释显然以他的理解为基础，由此诠释学引伸而为一门关于理解和解释的技艺学。

为了与古典诠释学仅把诠释学作为一门避免误解和正确解释的方法学相区别，伽达默尔在这里首先阐明了诠释学决不仅是一种精神科学方法论。按他的看法，如果我们从诠释学的历史来看，自古以来所存在和发展的两种诠释学——即神学诠释学和法学诠释学，“与其说具有科学理论的性质，毋宁说它们更适应于那些具有科学教养的法官或牧师的实践活动，并且是为这种活动服务的”（I, 1）。按照伽达默尔的观点，无论是法官的判决还是牧师的布道，都超出了仅仅把文本作为客观对象进行科学探究的范围，它们根本不涉及科学方法论问题，也根本不是

为了构造一种能满足科学方法论理想的确切知识，正相反，它们都涉及人类的整个世界经验和终极关怀。

不过，伽达默尔认为，虽然诠释学不是一种科学方法论，但既然它是一门关于理解和解释的学问，它也就必然涉及到知识和真理。问题是它究竟是一种什么样的知识和什么样的真理。由于近代自然科学对人类一切认识的绝对统治，一切知识和真理都打上了科学方法论的烙印，以至人类本来就有的那种超出科学方法论的对真理的经验渐渐为人们所遗忘了。正是在这里，伽达默尔提出了他的《真理与方法》一书的根本意图，他说他这本书探究的出发点就在于这样一种对抗，即在现代科学范围内抵制对科学方法的普遍要求，因此他的总的意图是：“在经验所及并且可以追问其合法性的一切地方，去探寻那种超出科学方法论控制范围的对真理的经验。这样，精神科学就与那些处于科学之外的种种经验方式接近了，即与哲学的经验、艺术的经验和历史本身的经验接近了，所有这些那些不能用科学方法论手段加以证实的真理借以显示自身的经验方式。”(I,1~2)

这里伽达默尔实际上区分了两种对真理的认识或经验方式，一种是受科学方法论指导的所谓科学之内的对真理的认识方式，另一种是超出科学方法论控制的所谓科学之外的对真理的经验方式。按照伽达默尔的看法，一般自然科学都可以说是前一种认识方式，它们客观化它们的对象，尽量使主体不参与和影响客体，以便获得关于对象的客观知识和客观真理。反之，在一般精神科学或人文科学中，对象并不是与主体无关的，主体也不是与客体分离的，往往正是主体对客体的参与才使其对象能被认识，其真理能被经验。伽达默尔特别指出了精神科学在三个领域内的这种对真理的经验，即哲学的经验、艺术的经验和历

史的经验。在哲学领域内的这种经验，其实人们早已有了很清楚的认识一个明显的例证是，哲学史在当代哲学研究里占有极其重要的地位。。黑格尔早就说过，要研究哲学的唯一正确途径就是研究哲学史。为什么哲学史是哲学研究的唯一正确途径呢？伽达默尔说：“哲学研究的一个基本经验是：哲学思想的经典作家——如果我们试图理解他们——本身总是提出一种真理要求，而对于这种真理要求，当代的意识是既不能拒绝又无法超越的。”(1,1-2)无论是古代的柏拉图、亚里士多德，还是近代的康德或黑格尔，我们总是不断地对他们进行研究，好像他们的思想总有一种无法超越的意义，“在对这些伟大思想家的原文的理解中，人们确实认识到了那种以其他方式不能获得的真理”(1,1-2)。同样，在艺术领域内，所谓“艺术科学”所进行的科学研究既不能取代艺术经验，也不能超越艺术经验，因为“通过一部艺术作品所经验到的真理是用任何其他方式不能达到的”，而这一点正构成了“艺术维护自身而反对任何以科学理由摒弃它的企图的哲学意义”(1,1~2) 我们人人都无疑有这种经验，即对于艺术作品的美和真是不能用科学分析的手段获得的，正如人们所说，一当美放在科学分析的显微镜上，那么美就不成其为美伽达默尔认为，艺术的这种经验正是对科学意识最严重的提醒，即“要科学意识承认其自身的局限性”(1,1-2)。最后在历史领域内，尽管各种形式的历史传承物都成了我们探究的对象，但同时它们在“真理也得到表述”(1,3)。我们对历史传承物的经验在根本上超越了它们中可被客观探究的东西。历史传承物的意义和真理，正如艺术作品和哲学作品的意义和真理一样，它们决不是我们可以一劳永逸地获得的，它们需要我们不断地参与其中去不断地获取。历史正如艺术和哲学一样，永远是意义和

①伽达默尔：“论实践哲学的理想”见《赞美理论》，上海三联书店 1988 年版，第 69 页。

真理取之不尽的源泉。综上所述三个领域的对真理的经验，我们可以看出它们的这种对真理的经验与一般自然科学受方法论指导的对真理的认识的本质差别，就在于它们是主动地参与所要认识的对象，而不是被动地静观所要认识的对象。这里存在有‘参与的理想’和‘客观性的理想’的区别。伽达默尔在一篇题为‘论实践哲学的理想’的论文里曾经这样写道：“我要宣称精神科学中的本质性东西并不是客观性，而是同对象的先在关系。我想用参与的理想来补充知识领域中这种由科学性的伦理设定的客观认识的理想。在精神科学中，衡量它的学说有无内容或价值的标准，就是参与到人类经验本质的陈述之中，就如在艺术和历史中所形成的那样。”^①

当伽达默尔划分了‘科学之内的’和‘科学之外的’这两种对真理的认识或经验方式，这也使我们处于这样一种不能对精神科学的真理进行证明的处境，因为所谓证明必然是在科学之内并受方法论指导。当伽达默尔提出精神科学是与那种处于科学之外的经验方式相联系时，他也同时承认了精神科学这种经验方式是不可以通过科学方法论所证明的。这也就是说，要对艺术、历史或哲学具有的真理要求进行证明，或要证明这部作品或那部作品‘在科学上’是真的，将是自我矛盾或自我失败的，因为这将等于说艺术、历史或哲学的真理是依赖于外在于它们的或超出它们的科学认识方式。伽达默尔承认艺术、历史或哲学具有真理，但他认为这种真理却是不能证明的。精神科学之所以不需要为它们的真理找寻证明，是因为它们本身就是一种先于证明或外于证明的经验方式。

不过，伽达默尔认为，尽管精神科学处于科学之外的经验方式是不能用科学之内的认识方式来证明的，但我们可以通过深

入研究理解现象对这种经验方式的合理性进行确认，而这正是诠释学现象的现实意义。他写道：“怎样从哲学上对这种处于科学之外的认识方式的真理要求的合法性进行确认，这完全是另外一个问题。在我看来，诠释学现象的现实意义正在于：只有更深入地研究理解现象才能提供这样的合法性。”(I,2)因此，他给他的《真理与方法》一书规定的任务就是，通过深入研究理解现象去使我们承认艺术的真理和一般传统的真理的合法性。这也就是说，《真理与方法》所阐述的诠释学并不像狄尔泰所想的那样是精神科学的一种方法论学说，“而是这样一种尝试，即试图理解什么是超出了方法论自我意识之外的真正的精神科学，以及什么使精神科学与我们的整个世界经验相联系”(I,3)。如果我们引证伽达默尔在《真理与方法》第二版序言里的话，该书的这种目的更为清楚，他写道：“像古老的诠释学那样作为一门关于理解的‘技艺学’并不是我的目的。我并不想炮制一套规则体系来描述甚或指导精神科学的方法论程序。我的目的也不是研讨精神科学工作的理论基础，以便使获得的知识付诸实践。……我本人的真正主张过去是、现在仍然是一种哲学的主张：问题不是我们做什么，也不是我们应当做什么，而是什么东西超越我们的愿望和行动而与我们一起发生。”(II,438)这也就是说，《真理与方法》并不是想建立一门关于理解的技艺学，而是想指明一种我们如何理解的诠释学实践。按照伽达默尔的看法，诠释学的宇宙不同于自然科学的宇宙，它不仅包括我们所探究的历史传承物和自然的生活秩序，而且也包括我们怎样彼此经验的方式，我们怎样经验历史传承物的方式，我们怎样经验我们自己的存在和我们世界的自然给予性的方式。由于诠释学宇宙是这样一个无限开放的宇宙，“在此宇宙中我们不像是被封闭在

个无法攀越的栅栏中，而是开放地面对这个宇宙” (I,4),因此作为阐明诠释学理解实践的《真理与方法》也只是走在理解之途中，正如海德格尔的书名“走在语言之途中”一样。既然是走在理解之途中，我们就不能希望它能达到最后的终点。

按照伽达默尔在导论中的筹划：“本书的探究是从审美意识的批判开始，以便捍卫那种我们通过艺术作品而获得的对真理的经验，以反对那种被科学的真理概念弄得很狭窄的美学理论。但是，我们的探究并不一直停留在对艺术真理的辩护上，而是试图从这个出发点开始去发展一种与我们整个诠释学经验相适应的认识和真理的概念” (I,3)，《真理与方法》全书的基本内容和发展线索因此就可作如下的概括：以艺术经验里真理问题的展现为出发点，进而探讨历史和一般精神科学的理解问题，并发展一种以语言为中心的哲学诠释学的认识和真理概念。与这种发展线索相一致，《真理与方法》一书分为三大部分：(1)艺术经验里真理问题的展现；(2)真理问题扩展到精神科学里的理解问题；(3)以语言为主线的诠释学本体论转向。这三部分分别构成三个领域，即美学领域、历史领域和语言领域。

第一部分是从精神科学自身那种受方法论歪曲了的自我理解出发。为了对自然科学采取某种防御性的立场，精神科学自19世纪起就希望有一种方法论的反思确保它的科学的可尊重性。当赫尔姆霍茨试图以一种艺术本能的归纳法来为精神科学建立科学方法论基础时，伽达默尔问这种科学方法对于精神科学是否真这样重要，在这里是否有另一些更为重要的条件在起作用。在康德之前，关于人的科学还可能从人文主义基本概念（如人的教化、趣味培养、判断力培养和共通感培养）出发而得合法化，这些人文主义概念显然是没有方法指导的。但康德曾

拒绝这些概念有真理要求，因为它们不满足科学的严格标准，而凡经受不住这些标准的东西，便只有主观的有效性。所以按照伽达默尔的看法，美学和精神科学处于一种致命的选择之前：要么成为毫无意义和价值的非科学，要么成为依赖和遵循精确方法的科学。在伽达默尔对艺术经验的探讨里，他证明所谓审美区分——即审美意识和审美对象的区分，艺术作品与其原本世界的区分——乃是一种受方法论世界观本身所影响的抽象。经过对康德美学的详尽探讨，他终于得出这样一个结论：艺术属于一种超出方法论指导的特有的经验真理能力。在与艺术的照面中，我们将经验一种意义真理 (Sinnwahrheit) 和生活真理 (Lebenswahrheit)，这种真理关系到我们整个自我理解并影响我们整个世界经验。

由此出发，伽达默尔试图在第二部分中建构一种适合于精神科学的诠释学。为了反对解释者的自我消除这一方法论理想，伽达默尔与海德格尔一样，强调理解的历史性和前结构的积极意义。他把启蒙运动对前见的贬低作为一种受方法论意识所支配的抽象加以反对，认为这是一种启蒙运动对前见的前见。事实上，理解者的前见、传统观念、历史境遇以及理解对象的时间距离，并不构成理解的障碍，而是理解的必要条件，理解者所隶属的历史性乃是他们认清历史对象和洞见历史意义的基础。19 世纪发展起来的“历史意识”（历史主义）并不是正确的历史观点，因为它无视客观存在的效果历史 (Wirkungsgeschichte)。因此与之相反，我们需要一种“效果历史意识”，这种意识知道自身是一种与历史一起反思着的、但永远不会在完全透明里运送历史的结果，因而效果历史意识与其说是意识，毋宁说是存在。我们的理解就像是一种进入传承物的事件 (Ue-

berlieferungsgeschehen)，其中过去与现在进行中介。因为按照伽达默尔的观点，我们不可能使一个孤立的现代视域与一个封闭的过去视域相脱离，所以理解宁可被描述为一种现在与过去的视域融合。这样，每个文本就不只是某个作者的意图和思想的表达，或某种一定历史时期精神潮流的表现，文本的意义整体而是表现一种世界，而这世界说出了在者得以被问和文本得以回答的空间。因此，我们不必期待一种科学主义或历史主义的逻辑作为精神科学的逻辑，适合精神科学理解的逻辑乃是一种问答逻辑。对文本的理解就是把它理解为对它所提出的问题的回答。对它提出的问题的理解要求我们提出问题，而当我们提出问题时，我们就活动在某种问题空间之内，也就活动在某种确定什么能有意义地被问和被回答的界限的意义活动空间里，这种界限规定了所说事物的真理。问答辩证法同样也不可误解为研究主体的自主游戏，在伽达默尔看来，这种辩证法，如果我们从柏拉图和黑格尔模式出发，那么它就一定要被思考为一种我们只是参与其中的事件。

在第三部分里，问答辩证法导致诠释学以语言为主线的普遍化。每一理解都表现为一种对我们所面临的问题的回答，这对于伽达默尔不只是精神科学的特殊性，而是我们一般语言性的世界经验的基本特征。我们的世界经验都是由语言所构成的，语言决不是一种单纯的工具，当我们需要时就拿起，不需要时就弃之。语言乃是我们理解得以实现的必要条件和经验得以构成的必要基础。人具有语言决不是什么非本质的偶然的特征，而是人处于世界之内这一事实的表现。在语言中，人认识自己，因为他通过语言能够根据某种开启的世界说出某种关于在者的东西。可是，世界的语言性并不意味着这个对象就是语言，

每一对象化都相反预先假设我们曾与某个在者打交道，这个在者在语言的世界视域内被解释。按照伽达默尔的看法，这里我们必须避免一种科学主义造成的抽象，即陈述的优先性，也就是说，陈述可能被方法论地孤立地加以处理，脱离它们的动机视域，即脱离它们所说的是对其回答的问题或境遇。这样一种从对话基础出发来强调语言的试图，早在奥古斯丁的语词学说里就表现出来了，这一学说把外在词理解为内在词的探询性的声音化。伽达默尔把事物在语言中表现自身这一事件与思辨性概念相联系。思辨性指反映关系，理解一解释者的特殊语言像一面镜子一样反映事物本身。但与黑格尔不同，语言的这种思辨性并不导致绝对知识，因为在所说的东西里总是反映一种存在的无限性，这种无限性在对话里可听到和被实现。最后，这种语言要素关系到哲学的普遍方面，如最后一章所说明的，一种由先前的对话和可能使其再成为问题的不安宁出发来理解的哲学将一定不同于现今占统治地位的以方法论模式所探究的哲学。未来的真正哲学必然是一种诠释学的哲学。

第一部

艺术经验里真理问题的展现

第一章

审美领域的超越

首先我们必须对这一章的标题作些解释。按照伽达默尔在导论中提出的诠释学的任务是要使我们承认艺术的真理和一般传统的真理的合法性，这一任务首先是要求我们清除障碍，即清除那些阻止我们承认这些真理的障碍。当然，这些障碍中首要的一个是科学的普遍权力要求或科学方法论的独断统治。但是，除了这种试图垄断一切认识的科学意识外，按照伽达默尔的看法，还有来自艺术自身的“那种被科学的真理概念弄得很狭窄的美学理论”^(1,3)。不仅是自然科学方法论阻碍了我们承认艺术的真理，而且科学的美学理论也阻碍了我们的这种承认。这里伽达默尔所指的科学的美学理论包括了自康德美学以来的一切否认、忽视或抛弃艺术真理要求的艺术理论。伽达默尔在康德那里首先看到了美学的问题。当康德把《纯粹理性批判》（这是关于认识和真理的理论）与《判断力批判》（这是关于美学的理论）分开时，就蕴含了这样一个问题，即‘我们能认识什么’已经在艺术或美学之前就被回答了，真理的问题已经在美的问题开启之前就结束了。美的自主性在于它的否定的意义，即它不是科学，不是知识，不是真理。所以《真理与方法》第一部分‘艺术经验里真理问题的展现’的第一步就是‘审美领域的超越’，即对美学理论的批判，超越已被科学的真理概念弄得很狭窄的美学理论就成为我们摆脱承认艺术真理的障碍的第一个步骤。

正如我们将看到的，伽达默尔是以几种相互联系的方式超越美学的：首先，他指明审美意识是一种多于对它自身认识的意识；其次，他指明这种‘多于’是与艺术作品存在方式内在相联系的；第三，他指明艺术的存在和审美意识的存在可以最好地通过那些人文主义概念来理解，这些概念虽然是美学本身所得自的源泉，但在发展过程中却被人为地狭窄化了。其实美学从未完全摆脱它的人文主义遗产，尽管它忘却了这种遗产。伽达默尔试图通过召唤美学返回到它的源泉来克服美学自身的狭隘化。以这种方式去超越美学的界限，不仅开启了艺术经验里的真理问题，而且也为真理问题扩大到一般精神科学——这是本书的第二部分的主要内容——作了准备。第一部分最后几节里，艺术的真理要求实际上仅成为一般历史传统的真理要求的特例。

第一节 人文主义传统对于精神科学的意义

A) 方法论问题

伽达默尔为了引入他对美学的分析，首先讨论了“方法论问题”。这里我们必须注意，伽达默尔在这里并不是讨论一般的方法论问题，而是讨论 19 世纪下半叶和 20 世纪初那些想规定精神科学特有方法论的企图所共同具有的基本困难。这种困难特别明显地表现在赫尔曼·赫尔姆霍茨在 1862 年关于精神科学和自然科学的区分的讲演中。在这次讲演中，这位因表述了热守恒定律而闻名于世的德国物理学家以逻辑的归纳法和艺术的归

纳法的区分来说明自然科学和精神科学的区别。伽达默尔认为赫尔姆霍茨这种区分在精神科学发展史上有重要意义，它标志着自然科学家承认这种区别而不完全把人文主义的精神科学从科学领域中排除出去，特别是当赫尔姆霍茨肯定精神科学具有卓越的人道主义深刻含义并讲到心理学上的自觉的机敏以及强调记忆和权威时，其观点甚至不亚于历史学派，甚而还超过狄尔泰。

当赫尔姆霍茨说精神科学是科学，正如自然科学一样，它的方法也是归纳法时，他的看法显然是受了英国哲学家和逻辑学家穆勒的《逻辑学》一书的影响。其实，精神科学（*Geisteswissenschaften*）这一德文词正是穆勒在该书中所用的 *moral sciences*（道德科学，人文科学）一词的翻译。穆勒在其书的最后一章曾附带地讲到归纳法可能应用于道德科学。因为穆勒不承认精神科学有自身特有的逻辑，所以他主张作为一切经验科学基础的归纳法也应是精神科学唯一有效的方法，从而他关于精神科学的思考都无不打上自然科学的模式。尽管这位经验主义哲学家也看到了精神科学在研究道德现象和社会现象时不可能得出像自然科学那样绝对必然的结论，但他也只是把它与气象学相类比，认为精神科学乃是一种“非精确的科学”。正是在穆勒把精神科学作为一种比较低级的不精确的科学来看待时，赫尔姆霍茨却在他的讲演里要求对精神科学作公正的审察。当赫尔姆霍茨提出精神科学与自然科学的区别可以用艺术的本能的归纳法和逻辑的归纳法的区别来说明时，他实际上已是按照康德关于自然和自由的区分，认为精神科学内不存在自然法则，而只存在对实践法则的自由依遵，人类的自由世界不同于自然的必然世界，它不承认自然法则的绝对普遍性。如果说赫尔姆霍茨由于

受了穆勒的影响，仍以归纳法规定精神科学方法的类，那么我们也可以说，他显然受了康德的影响，同时又以“艺术的本能（直觉）的”归纳法规定精神科学方法的种。与自然科学里有意识的逻辑归纳推理类型相对立，精神科学的归纳推理方式却是一种无意识的不自觉的推断，它要求一种本能的心理学的机敏感（Taktgefühl）以及一些其他的精神能力如丰富的记忆和对权威的承认，反之，自然科学家只诉诸他们那遵循方法指导的理性。

按照伽达默尔的看法，赫尔姆霍茨的这种看法向我们提出了精神科学究竟是何种科学的根本问题，他写道：“这就构成了精神科学向思维提出的真正问题，即如果我们是对于规律性不断深化的认识为标准去衡量精神科学，那么我们就不能正确地把握精神科学的本质。社会—历史世界的经验是不能以自然科学的归纳程序而提升为科学的。无论这里所谓科学有什么意思，并且即使一切历史知识都包含普遍经验对个别研究对象的应用，历史认识也不力求把具体现象看成为某个普遍规则的实例。个别事件并不单纯是对那种可以在实践活动中作出预期的规律性进行证明。历史认识的理想其实是，在现象的一次性和历史性的具体关系中去理解现象本身。在这种理解活动中，无论有多少的普遍经验在起作用，其目的并不是证明和扩充这些普遍经验以达到规律性的认识，如人类、民族、国家一般是怎样的，而是去理解这个人、这个民族、这个国家是怎样的，它们现在成为什么——概括地说，它们是怎样成为今天这样的。”（I, 10）“因为理解了某物是这样而来的，从而理解了某物是这样的”（I, 10），以这种方式去规定精神科学的认识方式，从而揭示了精神科学的具体性和历史性以及无方法性，这对于我们理解伽达默尔的哲学诠释学是一个最基本的出发点。

按照伽达默尔的看法,19 世纪产生的历史学派确实在这方面迈进了深刻的一步。当德罗伊森 (J. G. Droysen, 1808 - 1884) 这位德国历史学家和古希腊文化史研究家于 1843 年提出“没有任何一个科学领域有如历史学那样无意于理论上的证明、限定和划界”(I,12) 时,已经试图让精神科学作为一门同样独立的科学与自然科学相对立。同样,当狄尔泰感到只有从德国浪漫主义—唯心主义传统“才能产生那种可取代充满偏见的独断的经验主义的真正的经验方法”(I,12) 时,也已经表明要为精神科学奠定一种新方法基础。不过伽达默尔认为,即使像狄尔泰这样感到自己优越于英国经验主义的哲学家,也与他们同时代的人一样,深受穆勒的经验主义和自然科学模式的影响。一方面他认为要获得科学的认识,我们必须中断与生命的联系,并说只有获得一种与自身历史的距离才能使历史成为科学研究的对象;另一方面,尽管他试图为精神科学奠定独立的方法论基础,但他却时时遵循培根的话“只有服从自然法则才能征服自然”,这显然是与他本想掌握的古典的浪漫主义传统不相符合的原则。因此伽达默尔认为,尽管狄尔泰是那样急切地想维护精神科学在认识论上的独立性,但我们仍可以说,“甚至狄尔泰——虽然他的历史学识使他超过了他同时代的新康德主义——在其逻辑方面的努力中也并没有从根本上超出赫尔姆霍茨所作出的素朴论断”(I,12)。其结果必然仍旧是,除了在自然科学中得到典范表现的方法外,精神科学根本没有自己特有的独立方法。

为此,伽达默尔转而要我们注意 18 世纪德国古典文学精神遗产,特别是赫尔德(J. G. von Herder, 1744 - 1803)身上所表现的那种“达到人性的教化”(Bildung zum Menschen)启蒙思想。按照伽达默尔的看法,尽管精神科学在 19 世纪得到了明显的发

展，但这种发展的基础并不是由穆勒、赫尔姆霍茨或历史学派奠定的，我们应当在更早的时期即 18 世纪德国启蒙运动中去寻找它们赖以存在和发展的根源。伽达默尔认为，正是 18 世纪德国古典人文主义理想才真正“为历史精神科学在 19 世纪能得到发展奠定了基础”（I, 15）。为了探究精神科学这种赖以存在和发展的根源，伽达默尔首先考察了几个人文主义主导概念，试图从中阐明精神科学更为深刻的认识论基础。

B) 人文主义的几个主导概念

在我们具体考察古典人文主义几个主导概念之前，我们有必要对伽达默尔在《真理与方法》里所使用的诠释学探究方式作一说明。其实伽达默尔在导论中已经概括地谈到了真正哲学研究所应采取的探究方式，他说：“哲学研究用以展现自身的概念世界已经极大地影响了我们，其方式有如我们用以生活的语言制约我们一样。如果思想要成为有意识的，那么它必须对这些在先的影响加以认识。”（I, 5）按照伽达默尔的观点，当代哲学研究的最大缺陷就在于与它本有千丝万缕联系的历史传统相脱离。当代哲学研究虽然也利用传统的概念，但这些概念与它们所产生的历史源泉相脱离，因而它与这些概念的关系不是一种属于单纯显示博学和古风的接受方式，就是一种属于使概念成为工具的技术操作方式，其实这两种方式都不能满足于诠释学经验。按照伽达默尔的看法，对精神科学中属真理事物的思考，一定不能离开它承认其制约性的传统而反思自身，因此这种思考必须“尽可能地去把握历史的自我透明性（Selbstdurch-