

---

潘德荣(Derong Pan)

## 理解方法论视野中的读者与文本

**提要：**判定伽达默尔的理论立场是一个复杂的问题。他的本体论诠释学一般被视为一种文本中心论的理解理论，然而通过对他所出现的现象学前提之分析，可以清楚地看出他的读者中心论的立场。正是基于这一立场，放弃了对作者原意或文本原义之诉求，必然导致对理解方法论的漠视。但是，就人们有意识的理解活动而言，首要的以及根本的任务仍然是努力获得某种相对正确的理解，而普遍有效的方法论就是其必要的前提，诠释学的认识论意义便在于此。本文的目的是，在诠释学经历了本体论的反思后重新注入一种方法论的意识，阐明诠释学回到以文本为中心的方法论立场之必要性。

**Zusammenfassung:** Die Bestimmung von Gadammers theoretischer Position ist ein komplexes Thema. Seine ontologische Hermeneutik wird im Allgemeinen als eine textzentrierte Theorie des Verstehens betrachtet, doch seine leserzentrierte Position wird aus einer Analyse der phänomenologischen Prämissen, von denen er ausgeht, deutlich. Ausgehend davon führt der Verzicht auf die Berufung auf die ursprüngliche Intention des Autors oder die ursprüngliche Bedeutung des Textes unweigerlich zu einer Vernachlässigung der Methodologie des Verstehens. Was jedoch die bewusste Tätigkeit des Verstehens betrifft, so bleibt die primäre und grundlegende Aufgabe das Bemühen um ein relativ zutreffendes Verstehen, wofür eine allgemeingültige Methodologie eine notwendige Voraussetzung ist, und darin liegt die erkenntnistheoretische Bedeutung der Hermeneutik. Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, der Hermeneutik nach ihrer ontologischen Neubestimmung wieder ein methodologisches Bewusstsein zu verleihen und die Notwendigkeit einer Rückkehr der Hermeneutik zu einer textzentrierten methodologischen Position zu verdeutlichen.

**Abstract:** Determining Gadamer's theoretical position is a complex issue. His ontological hermeneutics is generally regarded as a text-centered theory of understanding, but his reader-centered position becomes clear from an analysis of the phenomenological premises from which he proceeds. Based on this position, abandoning the appeal to the author's original intention or the original meaning of the text inevitably leads to a neglect of the method-

ology of understanding. However, as far as the conscious activity of understanding is concerned, the primary and fundamental task remains the effort to achieve a relatively correct understanding, for which a universally valid methodology is a necessary prerequisite, and therein lies the epistemological significance of hermeneutics. The aim of this essay is to restore a methodological consciousness to hermeneutics after its ontological reconsideration and to clarify the necessity of a return of hermeneutics to a text-centered methodological position.

**Keywords:** 伽达默尔; 理解方法论; 文本原义

由于本体论诠释学以其新颖的本体论以及诠释理念强烈地冲击了人文科学各学科的传统观念, 推动了一元理性向多元理性、从传统的本体论向生存论的本体论、从现代性向后现代性的转化, 并以其澎湃之势淹没了方法论诠释学的呼声。中国的诠释学研究状况可以说是这一趋势的回响, 一个明显的事实是, 我们已翻译了不少海德格尔、伽达默尔的著作, 而方法论诠释学的经典之作, 如施莱尔马赫的 *Hermeneutik und Kritik* (《诠释学与批判》)、狄尔泰的 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (《精神科学中的历史世界之建构》) 以及贝蒂的 *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (《作为精神科学方法论的普遍解释理论》) 等名著, 却少有人问津, 至今也未见中译本<sup>1</sup>。但是, 就诠释学本身而言, 方法论乃是其不可或缺的部分, 这不仅是指它原本是作为精神科学的方法论而得以形成与发展的, 而且还是指, 即便是伽达默尔的本体论诠释学, 也同样具有方法论的意义。本文拟从方法论的角度分析伽达默尔诠释学, 意在阐明, 诠释学回到以文本为中心的方法论立场之必要性。

---

1 其实, 在西方国家、特别是在德国, 本体论诠释学并不具有压倒性的优势, 方法论传统的诠释学仍然受到了广泛的重视。至于我们忽略诠释学方法论的原因何在? 这倒是另一个值得我们深思问题。在我看来, 本体论诠释学的主张与我们自己的经学传统产生了相当大程度上的共鸣。解经重在揭示经典之微言大义, 以读经者的个人体悟、升华为鹤的, 凡此种种, 实与基于“此在”之存在的理解旨趣异曲同工。

## 一、被“误解”的伽达默尔

首先指出伽达默尔被“误解”的正是他自己：“我启用具有古老传统的诠释学这一术语，已引起某些误解。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。”<sup>2</sup> 在另一文中，他这样写道：“若有人指责《真理与方法》这样的口号，以为这里忽略了现代科学的方法严格性，这显然是一种浅薄的误解。”<sup>3</sup> 伽达默尔的自我表白，是对贝蒂·F·维亚克尔等人批评所作出的回应<sup>4</sup>。不过，人们并没有接受伽达默尔的辩解，利科尔、图克（H. Turk）曾将矛头直指《真理与方法》，认为伽达默尔主张真理与方法的对立，并在此对立中选择了真理而抛弃了方法<sup>5</sup>。为此，利科尔甚至认为《真理与方法》改为《真理或方法》更为恰当<sup>6</sup>；而布泊纳（R. Bubner）则将其理解为“真理与非方法”（Wahrheit und **nicht** Methode）<sup>7</sup>。赫施也撰有专文《伽达默尔有关解释的理论》批评伽达默尔，以为伽达默尔的态度，是认为“实际上不会有任何一种解释本文的方法论的存在，因为，解释在根本上不是一门具有客观和稳定认识目标的学科”，在赫施看来“只要我们提出这个简单的问题：一个正确的解释存在于何处？那么，这样也就抛弃了对伽达默尔的理论必须关注的难点和矛盾的有说服力的论证。”<sup>8</sup>

2 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，第二版序言，上海译文出版社，1999年。

3 Gadamer: “Nachwort zur 3. Auflage”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 449.

4 参见伽达默尔：《真理与方法》，第二版序言（1965年），上海译文出版社，1999年。后来在该书的第三版后记（1972年）中又重申了这一点。

5 参见Horst Turk: “Wahrheit oder Methode?“, in: Hermeneutische Positionen, ed. Hendrik Birus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

6 参见利科尔：“诠释学的任务”，载《哲学译丛》，1986年第3期。

7 参见Ulrich Nassen: “Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs“, in: Ulrich Nassen (Hrsg.): Klassiker der Hermeneutik, Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1982, S.302.

8 参见赫施：《解释的有效性》，北京三联书店，1991年，第283、292页。

伽达默尔学说如此普遍地被“误解”，其原因可能并不像伽达默尔自己所说那样简单，以为他之被误解是因为启用了“诠释学”这一术语，或者是以“真理与方法”作为书名所致，其最深层的原因，显然与伽达默尔诠释学本身的特征有关。

伽达默尔反复申明，他的诠释学是一种本体论学说，他不想构建一套理解的方法论程序，用以指导精神科学的研究；他将原本关于对象的理解理论转化为关于读者的自我理解的理论，以说明人类精神现象的生成性和生存性。细细考之，在伽达默尔那里，理解进程具有双重的建构性意义：首先是建构理解主体。伽达默尔指出，“海德格尔将理解概念深化为生存论意义上的概念，成为一种人的此在范畴的基本规定，这对我来说尤其重要。”<sup>9</sup> 这意味着，不能把“理解”视为主体指向理解对象的行为方式，它乃是“此在本身的存在方式”<sup>10</sup>，换言之，此在是在理解中被构建起来、并随着理解而展开，在这个意义上，作为主体的人的本质就是理解，主体便是在主体的理解活动中所呈现出来的东西。其次是建构理解对象。在伽达默尔诠释学中，作为理解对象的文本，不可视为语法学和语言学意义上的作品，亦即它不是一件成品（Endprodukt），而仅仅是中间产品（Zwischenprodukt），是理解事件中的一个阶段<sup>11</sup>，正是通过理解与诠释，它才成为真正的被给定物，而文本的意义，是在文本与理解的关联中才得以形成。

这双重意义上的构建，在理解过程中融而为一，质言之，理解不仅是此在的在世之在本身的存在状态，同时也将作为认识客体的文本转化为理解对象，成为此在的自我塑造与确证之中介。如此，文本的诉说被视为对“我”的诉说，其意义成为对“我”而言的意义，亦即被读者所理解到的意义，或者说，是此在的本己存在之意义。正是在这个意义上，伽达默尔称其诠释学扬弃了主-客观的分裂与对立。从中我们亦可看出伽达默尔所从出发、继而超越了的那个起点，即胡塞尔现象学原则：“……每一种原初给与的直观都是认识的合法源泉，在直观中

9 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 331.

10 伽达默尔：《真理与方法》，第二版序言，上海译文出版社，1999年。

11 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 341.

原初地（可说是在其机体中的现实中）给与我们的东西，只应按照如其被给与的那样，而且也只在它在此被给与的限度之内被理解。应当看到，每一理论只能从原初被给与物中引出其真理。”<sup>12</sup> 胡塞尔称之为“一切原则之原则”。这种“原初的给与”的东西，就是通过本质观看而获得的关于对象的认识。反思的任务，就是把握被经验到与“被意识到”的东西<sup>13</sup>。不是相对于主体的客体本身，而是人们与客体相遇时的“被意识到”的东西，即显现于我们的意识之中的东西，构成了伽达默尔诠释学的基础。

毋庸置疑，被胡塞尔称为真正的和正确的“第一哲学”的现象学之主旨仍是认识论的，他赋予直接被给与的、亦即在意识中被构建起来的东西以绝对“纯粹的明证性”，认为事物在本质上只是以其被构造的方式表现出它们之所是，他力图建立的“形而上学的科学”的根本宗旨就是揭示认识的本质与对本质的认识，揭示的是“绝对经受住检验的真理”<sup>14</sup>。胡塞尔和伽达默尔的区别正在于此：胡塞尔虽然不接受属于自然科学的任何一条公理，哪怕它有着“完全的明证性”，也依然坚持实证主义的信念，以心理经验的“可重复性”、“可实证性”<sup>15</sup> 作为其科学性的证明。<sup>16</sup> 而在伽达默尔的理解理论中，建立在被构造起来的、意识中的东西，不再是认识的对象，而是标志了理解者自身的存在状态，由此出发，伽达默尔的下列论断就显得顺理成章了：“如果我们一般有所理解，那么我们总是以不同的方式在理解，这就够了。”<sup>17</sup> 我们可以把这种表达当作本体论诠释学区别于传统认识论之旨趣的分界线。认识论以“客观真理”为圭臬，以为正确的认识是对客体的真实反映、“复

12 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995年，第84页。

13 参见胡塞尔：《现象学的方法》，倪梁康译，上海译文出版社，1994年，第168页。

14 参见胡塞尔：《第一哲学》（上卷），王炳文译，商务印书馆，2006年，第32-33页。

15 参见胡塞尔：《现象学的方法》，上海译文出版社，1994年，第183-184页。

16 参见胡塞尔：《现象学的方法》，上海译文出版社，1994年，第134、198-205页。

17 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第381页。

制”，如其所是的那样指明认识对象。虽然人们不能说某种认识绝对准确的把握了客体，但还是能够在其“逼真”的程度上判断知识的高下优劣；伽达默尔主张理解的建构性，理解所表明的是此在的存在状态，因此任何一种理解，就其是此在的展开而言，都有其存在的合理性与合法性，而并无完善与不完善、正确与不正确之分。

按照伽达默尔的思路，确实没有必要再探讨理解的方法论了。事实上，一旦引入方法论概念，诠释学研究必然要返回到它所从出发的起点：如何正确理解文本。所以，伽达默尔清楚地表明了自己的观点：“如果人们把诠释文本的任务置于现代科学理论的偏见、依据科学性的标准之下，真正是目光短浅的。诠释者的任务，事实上从来都不仅仅是从逻辑-技术上查清任何一种言谈的意义，这样做就会完全忽略所说的话语的真理问题。”<sup>18</sup> 他指出：“方法 (Methodos) 便是‘跟随之路’，就如人们在行走时总是能够跟随其后的那样，这就是方法，它标志出了科学的操作进程。但是，如此就必然会限制伴随着真理的要求而出现的東西。”<sup>19</sup>

无可否认，对于伽达默尔所坚持的、作为“自我显现”的“真理”而言，方法论非但不能有所助益，而且阻碍着真理的实现，它的作用基本上是消极的。这也就是诸多学者认为伽达默尔反对方法论的原因。但是，伽达默尔又为何声称自己被误解了呢？如果我们深入思考他的辩解，就会发现这种辩解本身所传达出来的深刻含义，它使所有伽达默尔以为已经解决了的诠释学问题重又成为争论的焦点，这里面包括了对伽达默尔学说本身的理解问题。

伽达默尔清楚地看到，自他的《真理与方法》问世以来遭遇到哲学界的激烈批评，尤其是贝蒂出色的方法论诠释学体系，使得他不得不重新面对诠释方法论的挑战，并不得不作出某种程度上的让步，正因如此，他在作于1965年的《真理与方法》第二版序言中，只是说他的“目的”不是建立关于理解的“技艺学”，其潜台词就是，他并不否认

---

18 Gadamer: "Rhetorik und Hermeneutik", in: *Gesammelte Werke*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 285.

19 Gadamer: "Was ist Wahrheit", in: *Gesammelte Werke*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 49.

作为方法论的诠释学。但是，如果我们细读《真理与方法》的“导言”，再回顾上文所述，当会产生与图克同样的印象——即最没有价值的东西就是方法。<sup>20</sup>

对于理论探究而言，仅仅指出伽达默尔上述表达上的不一致性是远远不够的，在我看来，这种不一致的表达，恰恰反映了伽达默尔学说内在包含着一个深刻的冲突，亦即他所宣称的主张（消解理解的方法论）与其思想深处所隐含的那种根深蒂固的观念（对于理解中的“客观意义”之诉求）之矛盾性。在对伽达默尔自己所主张的东西的理解上，无论是赞同者还是反对者，并没有实质性的分歧。问题在于，我们究竟在什么程度上可以说，伽达默尔背离了他的主张而“诉求客观意义”？虽然，当伽达默尔指责别人“误解”了他的学说时，已经隐含了这样一个结论，即他承认有某种可以被称为作者“原意”的东西，也承认对于理解对象有“正解”或“误解”。为被误解而作辩解，表明了伽达默尔与其他思想家一样有着相同的愿望：其理论能被“正确”地理解与接受。然而，站在伽达默尔诠释学的立场上，对于理解作品而言，作者的原意本身就是一个无足轻重的因素，伽达默尔曾说，“艺术家的自我解释显然都是很成问题的”<sup>21</sup>，这句话当然也适用于作为哲学家的他本人；在他那里，作品的意义，归根到底乃是作品“说出的东西”在读者的视域及其所预期的意义方向上的展开，是视域融合的结果。正是从这一点出发，我们对伽达默尔著述的解读，虽然与伽达默尔所宣称的主旨有所不同，仍然有其合理性，并从中发现可能是伽达默尔自己未曾意识到的那种内在矛盾。

首先，我们注意到，虽然伽达默尔主张消解（或者如他自我辩解时说的并不试图构建）理解理论中的方法论，但是他的诠释学体系本身具有方法论的意义。具体地说，他关于“时间间距”和“效果历史”等思想的重要论述，实际上是在阐述他方法论观念。他写道：“时间间距通常能使诠释学的真正批判性的问题得以解决，这就是说，才能区分出

20 参见Horst Turk: “Wahrheit oder Methode?”, in: Hermeneutische Positionen, ed. Hendrik Birus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) .

21 Gadamer: “Klassische und philosophische Hermeneutik”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 104.

我们进行**理解的真的前见** (die wahren Vorurteile) 和导致我们产生**误解的假的前见** (die falschen Vorurteile)。”<sup>22</sup> 他认为, 在时间间距尚没有给出确定的尺度时, 人们根本没有能力作出判断, 只有当作品所述说的事件与读者生存于其中的时代的一切关系都消失后, 才能对其进行普遍有效的理解, 才能理解作品的“真正”的意义。就此而言, 时间间距具有一种过滤“假的前见”的方法论功能, 同时也具有实现作品真正的意义之功能。

在伽达默尔那里, 时间间距并不是指文本与读者之绝对间隔, 而是指向在时间的进程中产生的新的东西, 一种新的“理解源泉”, 其中也包含了对于被理解的事件的各种意见, 由于它们的出现, 才有可能使读者经过比较而区分真的或假的前见。因此, 时间间距本身恰恰表明了理解事件的连续性, 亦即历史性, 从中引出了著名的“效果历史原则”。历史不再被视为孤立的历史事件之集合体, 而成了通过述说与再述说而流传下来的流传物, 在时间间距中产生的一切新因素都在影响、改变着历史的流传物。流传物本身代表了一个已经逝去的、即流传物得以形成的视域, 读者所拥有的是他置身于其中的时代之视域, 理解就是这两个视域的融合, 通过这一融合, 读者获得了更大的视域, 或者说, 被提升到一个具有更高的普遍性的视域。伽达默尔的“视域融合”思想, 经常被用作理解本体论的合理性证明, 用以说明历史在理解中的被构建性与此在的生成性, 但是, 它同样具有方法论的意义。正如伽达默尔所说, “获得一个视域, 我们学会了超出近在咫尺的东西去观看, 但这不是为了避而不见这种东西, 而是为了在一个**更大的整体中按照一个更正确的尺度去更好地观看**这种东西。”<sup>23</sup>

主张任何一种方法论, 其依据不外乎是认为这种方法论能够“更好”、“更准确”地把握对象; 主张任何一种本体论, 必然包含着对这一本体论的合理性与优越性之证明。这种证明的过程, 正是作者有意、或无意地运用某种方法进行论证的过程。在上述从方法论角度理解伽达

22 伽达默尔:《真理与方法》(上卷), 上海译文出版社, 1999年, 第383页(译文据原文略有改动)。

23 伽达默尔:《真理与方法》(上卷), 上海译文出版社, 1999年, 第392页(重点号为笔者所加)。



默尔学说的分析中，并非是我们刻意挑选出来的特例，众所周知，在海德格尔与伽达默尔那里备受重视的“诠释学循环”，其方法论意义其实更甚于本体论意义。因此，毋庸置疑，本体论诠释学也具有方法论的意义，在诠释实践中，特别是当其被运用于文学批评时，也确实被当作一种新的方法论来理解<sup>24</sup>。如果从方法论的角度来概括伽达默尔学说，它就是一种读者中心论的观点。

正是人们不仅从本体论意义上、而且也同样在方法论意义上理解伽达默尔诠释学，才会指责他，认为他的理论导致了理解的相对主义。是我们误解了伽达默尔、还是他误解了自己？这一问题，在这里并不重要。我们通过上述分析意在说明，即使是在伽达默尔主张消解理解方法论的学说中，方法论仍然是其不可或缺的要素。因此，笔者宁可将伽达默尔在表述上不一致性，视为诠释学领域的本体论与方法论之冲突在他自己思想中的表现，通过揭示这种冲突来阐明这一点：诠释学在经由海德格尔、伽达默尔的本体论变革之后，重新返回方法论的必要性。以为方法论诠释学是被本体论诠释学所超越的、扬弃了的、没有生命力的旧有传统，因而只具有思想史的价值，才是对诠释学的真正误解。

## 二、读者中心论：对伽达默尔的另一解读

判断伽达默尔的理论立场一直是一个复杂的问题。他曾说：“我们在一部艺术作品中所真正经验到的和所指望得到的，其实是这作品的真实性如何，也就是说，我们如何在其中更好的认识和再认识事物和我们自己本身。”<sup>25</sup> 尧斯（另译“姚斯”）据此而将伽达默尔的理解观念视为“‘认识’的‘模仿’概念”<sup>26</sup>；在论及伽达默尔关于“流传物”的论述时，尧斯甚至说是“唯物主义在他（指伽达默尔——笔者注）的历史阐释

24 参见R. Palmer: *Hermeneutics*, Northwestern University Press 1988, Part III, "A Hermeneutical Manifesto to American Literary Interpretation".

25 伽达默尔:《真理与方法》(上卷),上海译文出版社,1999年,第147页。

26 参见H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃:《接受美学与接受理论》(李泽厚主编),辽宁人民出版社,1987年,第39页。

中故态复萌”<sup>27</sup>。在尧斯看来，伽达默尔指出“流传物”（即文本、艺术作品等）本身向我们提出了问题，我们乃是就此一发问进行理解与解释，这种观点是“唯物主义”的<sup>28</sup>。另一方面，伽达默尔也曾明确指出：“惟有从诠释的概念出发，文本概念才能作为语言性结构的中心概念建立起来；这标明了文本概念的特征，它惟有与诠释相联系、并从它出发，才表现为真正的被给定之物（Gegebene）、要理解之物（zu Verstehende）。”<sup>29</sup>他强调：“只有从艺术作品的本体论出发——而不是从阅读过程中出现的审美体验出发——文学的艺术特征才能被把握。”<sup>30</sup>

上述所引表明，伽达默尔乃以文本（历史流传物）为“本体”，文本自身所提出的问题成为理解的出发点，人们通过对问题的理解进而理解文本，把握文本的意义。基于此，便可得出以下结论：伽达默尔认为文本既是“本体”，又是理解活动的出发点和对象，因此他的诠释学是“文本中心论”的；若将文本——而不是审美体验——视为诠释活动的本体与核心，就其哲学而言便具有“唯物主义”的性质；站在这一立场上，伽达默尔诠释学也就包含了对于认识的某种客观性要求：了解文本的真实性，更好地认识文本和我们自己。

这样的推论难道还有问题吗？确实如此。无论是尧斯出于读者中心论的立场而对伽达默尔进行的反驳，还是依据伽达默尔自己的论述作出的结论，其实都忽略了一个关键性的问题，这就是伽达默尔学说的现象学前提：理解对象不是某种客观意义上存在的东西，而是在意识中被构建起来、并被我们意识到的东西。在此意义上，“文本”作为理解对象，正就是呈现于读者的意识之中的意识现象。只有从这一前提出发，才能真正理解伽达默尔学说的独特性质。

27 参见H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》（李泽厚主编），辽宁人民出版社，1987年，第81页。

28 据尧斯，问题与回答的辩证运动常常产生于人们的现实兴趣，而非基于传统所保留下来的问题。尧斯显然是从一种主观的立场批评伽达默尔的“唯物主义”倾向的。（参见参尧斯与霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第82页。）

29 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 359.

30 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第211页（重点号为引者所加）。

首先要说明的是伽达默尔的“文本”概念。如果我们像通常那样将“文本”理解为对应于主体、先于主体的理解活动而存在的理解对象，那么从上述引证伽达默尔的话中确实可以引申出“文本中心论”以及“认识论”的结论。但是，在伽达默尔那里，“文本”概念恰恰不是在通常意义上被使用的：其一，“文本不是一个被给定的对象，而是理解事件之进程中的一个阶段。”<sup>31</sup> 这就是说，文本不是独立于读者的阅读而存在的，换言之，它在理解中被构造出来，并通过其被构造而被理解。因此，其二，文本的意义不是预先给定的，而是在诠释中被创造出来的，是对于读者而言的意义。伽达默尔追随的是海德格尔早期在弗莱堡时期开创的路线，他同意德里达的观点，认为后期海德格尔并未破除形而上学的逻各斯中心论（Logozentrismus），在他追问真理的本质或者存在的意义时，他所说的还是一种形而上学的语言，将意义视为现成在手的、可以被发现的东西<sup>32</sup>。其三，“所有这种理解最终都是自我理解（Sichverstehen）。……谁理解，谁就知道按照他自身的可能性去筹划自身。”<sup>33</sup> 如此，“此在在它的存在和它的世界中进行的理解也绝不是和某种认识客体打交道，而是它的在世存在（In-der Welt-Sein）本身。”<sup>34</sup> 循着这一线索，我们可以清楚地看出伽达默尔理论所从出发的基础和归宿，即立足于读者中心论的立场理解文本，最终将文本的理解当作此在的自我理解与其真实的在世之存在。

伽达默尔的“对话”与“视域融合”理论经常被当作他超越于主-客体两分的理解理论之证明。“对话”是日常生活中普遍存在的现象，它发生于进行对话的主体之间。在对话中，“我”的表达并不是独白，乃是对“你”的话语的理解与回答，反之亦是如此。故而伽达默尔特别强调“倾听”，积极的对话之所以可能，就在于能倾听对方的言说。由于对话双

---

31 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 345.

32 参见Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 333.

33 伽达默尔:《真理与方法》(上卷),上海译文出版社,1999年,第335页。

34 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 331.

方都为对方的话语所导引，并且自身表现为一种以提问与回答方式展开的对话逻辑，所以它被视为“客观的”，因为对话进程与结果超越了任何一方的主观意愿<sup>35</sup>；它是真实的，因为这里所表达的是在对话者的意识中真实发生的东西。“视域融合”也在此得以说明。对话的每一方都拥有自己独特的视域、以及通过这一视域所达到的理解，通过相互倾听，实现了彼此的相互理解，不同的视域也由此而实现了“融合”。

如果我们的分析到这里为止，那么无论如何也不能将伽达默尔归结为“读者中心论者”。但是，一旦我们深入伽达默尔他所描述的理解过程，从他创导的理解之“应用性”（实践性）来思考他的理论，就会得到一个我们意想不到的结论。“诠释学现象本身也包含了谈话的原始性质和问答的结构”<sup>36</sup>，伽达默尔如是说，并由此而顺利地由“对话”转入对“文本”理解的分析。问题恰恰出现在这里，与“我”进行对话的“你”，难道可直接等同于读者意欲理解的“文本”？须知，在伽达默尔那里被极度扩展了“文本”，乃是包括了一切语言性和非语言性的对象，诸如图画、历史流传物、文学作品等等。在“我”与“你”真实进行的对话中，彼此是相互敞开的，可以因对方的提问或回答作出相应的调整，作出回答或进一步追问。但是，某个被理解的文本，其本身却是确定的、已经完成了的东西，即便是某些未完成构想、不完整的残篇，当我们理解它们时，总是把它们当作一个现存的、有待于理解的整体。在此意义上，它的述说就是“独白”，除了它已经述说过的，它不可能再述说或追问什么。它无奈却又很固执，一如既往地如其所是的那样重复自身，如果读者反复阅读某一文本的话。

以此观之，与文本进行对话似乎是根本不可能的。可是伽达默尔仍然成功地构建起了这样一种对话理论。其前提是，将理解本体论化，把对作品的理解转变为作品对于读者而言所开显的意义，把“你”（文本）的述说转变为“我”（读者）所理解到的东西，进而成为构成阅读主体本身的东西。伽达默尔正确地指出，文本是作者对某个问题的回答，因此要理解某一文本，就要首先理解作者所关注的、意欲回答

35 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第472-473页。

36 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），第475页。

的问题。只有找出文本作为其回答的那个问题，才能理解文本。<sup>37</sup> 因此，对伽达默尔而言，问题乃优先于陈述<sup>38</sup>。困难在于，文本常常并未指明它所要回答的问题，这个问题是读者通过阅读文本、参诸其他文献以及历史背景而重构出来的。正是通过对于问题的“重构”之分析，伽达默尔诠释学体系中的隐含着的读者中心论凸显出来。由于读者只能在自己的视域中重构作者在撰写文本时要回答的“问题”，被重构出来的问题于是“变成了我们自己的提问”<sup>39</sup>，被视为作者所面临的问题，其实是我们反思自己置身于其中的现实情境而意识到的问题；文本也就变成了我们所提的问题之回答，或者确切地说，我们试图从中找出自己所提的问题之回答。惟基于此，文本意义的多义性和生成性才能得到合理说明。让我们梳理一下伽达默尔思维进路：理解的起点为读者的“前见”，基于此“前见”重构出文本之问题，并且通过问题的重构而规定了文本意义的方向（意义预期），最终将人们对文本的理解定位为“自我理解”——这是此在本身之存在的规定性，因为在理解中被构造的东西本身与构造者同时作为一种真实的存在<sup>40</sup>。所有这一切，都是基于“读者”的立场而展开的，一言以蔽之，对于伽达默尔而言，理解过程始于读者（理解主体）之前见，终于读者之自我理解。伽达默尔著名的“视域融合”理论也与此同属一脉。虽然，视域融合被表述为作者（历史、传统）的视域与读者（当下）的视域之融合，但事实上，在伽达默尔那里，并不承认各自独立存在的“历史视域”或“现在视域”。历史视域无非是在读者的理解过程中被建构起来、被读者视为不同于他自己的视域的东西，在它被构建的同时，就已经融入了读者的当下视域。因此，存在的只是这样一个“惟一的”、始终“运动着的”视域。<sup>41</sup>

在我们看来，这足以表明，隐含于伽达默尔学说中的基本理念，归根结底是一种读者中心论的观点。正如他自己所表白的那样：诠释学

37 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），第473-474页。

38 Gadamer: "Was ist Wahrheit", in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 55.

39 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），第480-481页。

40 Gadamer: "Was ist Wahrheit", in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 55.

41 参见伽达默尔：《真理与方法》上卷，第391-393页。

的立场“就是每一个读者的立场”<sup>42</sup>。现在我们再回到尧斯对伽达默尔的批评。尧斯指责伽达默尔在论述历史阐释时具有唯物主义倾向，他“所死守的古典主义艺术的概念”是认识论意义上的“模仿”，不能“成为接受美学的普遍基础”，指责他承认柏拉图的图式会导向某种非时间性的真理。尧斯显然更为强调读者“积极的接受意识的参与”、亦即理解的“创造性功能”<sup>43</sup>。但是，在我们看来，所有这些批评都出于对伽达默尔理论的误解<sup>44</sup>，而形成这些误解的根本原因，是尧斯忽略了伽达默尔本体论诠释学所从出发的理论基础——现象学。如前所述，当伽达默尔谈论“传统”、“文本”等时，根本不是那种作为先于理解活动而存在的认识对象，相反地，它们乃是在读者的意识之中显现出来的、被意识到的东西，它们在理解过程中被构建起来、并伴随着理解的深入而不断地被重构。重构不是人们一种方法，人们凭借它来再现文本的意义、并由此而达到对文本的认识；它本身是一种创造活动，从根本上说，“所有理解性的阅读始终是一种再创造和解释”<sup>45</sup>，并标志了此在的存在状态。正是在这个意义上，伽达默尔宣称：“想象（Phantasie）是学者的决定性任务。”<sup>46</sup>

因此，虽然尧斯对伽达默尔多有指责，但是他们在基本观点上保持了一致性，这就是尧斯所说的：“我力图以接受美学为基础建立一种可能的文学史，伽达默尔的影响史（另译“效果历史”——笔者注）原则的终点在于把古典主义概念提高到过去与现在的历史调节的原型层次上去，我们的观点基本上一致。”<sup>47</sup> 如果尧斯没有忽略这一点，即伽达

---

42 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 341.

43 参见H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》（李泽厚主编），辽宁人民出版社，1987年，第39、81页。

44 伽达默尔也曾明确指出过尧斯对他的某些误解。可参见Gadamer: “Die Universität des hermeneutischen Problem”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 223.

45 伽达默尔：《真理与方法》上卷，第210页。

46 Gadamer: “Die Universität des hermeneutischen Problem”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 227.

47 H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》（李泽厚主编），辽宁人民出版社，1987年，第38页。

默尔“效果历史”的意识——这种意识被利科尔誉为伽达默尔对精神科学基础进行思考的最高成就——与“文本”概念以及“视域融合”等有着共同的现象学基础，尧斯就会意识到，他的接受美学与伽达默尔诠释学没有实质上的区别。然而，正是通过对伽达默尔的批评，尧斯阐述了他更为彻底的那种读者中心论的“接受美学”之主张。从中也显示出了他们的某种程度上的区别：尧斯立足于审美体验，一种纯粹的主观感受；而伽达默尔毕竟考虑到了“文本”对于读者的作用，虽然“文本”被视为读者重构出来的意识之中的存在，但是这种重构活动也受到了文本自身因素的影响，这种影响，是在阅读任何一部有影响力的作品时都能够感受得到的。由于尧斯的批评，也使人们注意到了在伽达默尔表述中若隐若现的“认识论”。不过，伽达默尔的认识论并不是表现在尧斯所指出的地方，其实，当伽达默尔为自己理解理论何以不是一种“相对主义”的立场作出辩解时，才真正表现出了一种认识论的倾向。而在这时，他已将“效果历史”、“诠释学循环”、“时间间距”等转换成诠释的方法论，用以证明，在理解中所构建的东西，亦即在读者的意识中所呈现的东西，为何超出了理解者的个人意愿，而表现出一种客观性。

正因如此，在伽达默尔理论的主旋律中便出现了一些不协调的音符：若根据伽达默尔读者中心论的主张，将一切理解最终归结为“自我理解”，当然可以舍弃方法论，因为“自我理解”所指向的是理解者各自不同的理解，而不是那种需要通过恰当的方法得到的正确理解；另一方面，他又不得不建构方法论，以避免陷入为人所诟病的相对主义泥潭，于此处，他的论述明显地表现出了对理解的客观性之诉求，其立场也转向了文本中心论——由读者的“自我理解”转向了对文本的“更好”理解。以此观之，在伽达默尔的理论内在地包含了双重的冲突，其一是读者中心论与文本中心论的冲突，其二，与此一冲突相应的，是消解方法论与建构新方法论的冲突。我们在前面已经指出，伽达默尔主要倾向是读者中心论的，这也是从他的本体论基础——亦即把理解视为此在（在阅读过程中也就是读者）的构成与呈现——出发可以得出的合乎逻辑的结论，而消解方法论的主张，其实是这种本体论的副产品。有鉴于此，上述的双重冲突，就其实质而言，可概括为伽达默

尔所高扬的理解本体论（自我的理解与生成）与传统的认知方法论（对文本的正确理解）的冲突。这就是说，那个伽达默尔力图扬弃的东西，亦即方法论，重又进入了伽达默尔的思想中，成为他的新本体论的对立面。

### 三、方法论诠释学：返回文本中心论

现代诠释学形成之初，原本就是理解的方法论学说，它指向的是作者原意，运用的主要方法是语法学、语义学，并在援入了心理学方法之后达到了顶峰。但是，由于人的心理活动实际上比语言的意义更难确定，借助于心理学的诠释方法也走到了它的尽头，事实上，在施莱尔马赫与狄尔泰之后，追求作者原意的方法论诠释学就一直在走下坡路。虽然赫施曾不遗余力地为之呐喊，出版了《解释的有效性》一书，但他所提供的新的论证甚少，诚如他自己所说，“我的整个论证在根本上就是企图把狄尔泰的一些解释学原则建立在胡塞尔的认识论和索绪尔的语言学基础上”<sup>48</sup>，因而应者寥寥。

与此同时，人们对施莱尔马赫一脉的诠释学之批评却不绝于耳，日甚一日。正是这种批评，催生出两个具有积极意义的成果，它们代表了当代诠释学发展的两种不同的取向。

其一是海德格尔和伽达默尔的本体论诠释学。这里所高扬的“本体”概念，并非基于某种认识论立场而提出的一种作为认识对象、并成为这种认识论之基础的“本体”，而是在理解过程中自我展开与形成的东西。他们对传统理解理论的批判，乃是他们批判传统认识论的一个示例，并试图以此为突破口，完成对整个认识论的超越。在这个意义上，本体论诠释学是认知性质的现代哲学向后现代哲学转化的中介，因此具有现代性与后现代性的双重特征：就其主张的新本体论观念而言，已经奠定了后现代非认知性哲学的反本质主义、反逻各斯中心论的基石，否认哲学是知识的一种形式，凡此种种，都表明了它已经具有了后现代哲学的性质<sup>49</sup>；就其以一种新的本体论来取代传统本体论

48 赫施：《解释的有效性》，北京三联书店，1991年，第280页注释①。

49 罗蒂的新实用主义就受到了诠释学的影响，他坦言，“《哲学和自然之镜》打算成为一种解释学的活动”，在该书的导论中还申明，他运用伽达默尔的思想



而言，仍然打上了传统形而上学的记印。于是，在后现代哲学家看来，由于海德格尔一直使用着“存在”概念，力图在“存在”与“存在者”之间作出“存在论区分”，表明他未能彻底摆脱传统形而上学的桎梏<sup>50</sup>；而另一些哲学家则从不同的认识论角度批评诠释学的相对主义倾向。哈贝马斯基于语言共同性、经验和在正常的日常交往中形成的主体间性，指出了达到某种普遍有效的、正确的理解之可能性，而伽达默尔推崇的“意见一致”很可能是无效交往的结果<sup>51</sup>，哈贝马斯赞同阿佩尔的见解，“真理独具那种趋向非强迫的普遍承认的强制力”<sup>52</sup>。

其二是贝蒂所推动的方法论诠释学研究，它所坚持的是一种认识论的立场，认为解释过程（Auslegungsprozeß）在根本上就是“解决理解中的认识问题”<sup>53</sup>。在贝蒂看来，作者原意说中所坚持的认识论信念却是无论如何不可舍弃的；外在于理解主体的对象有其客观的意义，这种意义是我们通过合适的方法能够获得的。但是贝蒂并不想徒劳无益地复活作者原意说，他力图把握某种客观的意义。在认识论的框架中谈论诠释学，如果人们不得不放弃作者原意、并出于同样的理由不得不放弃读者领悟之意的话，那么剩下来的惟一选择就是文本意义了。在这里，我们看到了诠释学从作者原意说向文本原义说转化的必然性。与无可捉摸的作者原意不同，文本作为思想——通过书写而固定下来的思想之言语表达——的客观化了的对象，毕竟使人们的理解有了某种可以称为客观依据的东西。此外，无论人们如何坚持作者原意说，他们的解释对象主要仍然是语言性的文本，他们在寻求作者原意

---

来比较“系统的”哲学和“教化的”哲学。（参见罗蒂：《哲学与自然之镜》（李幼蒸译），商务印书馆，2003年，第9、388页。）顺便指出，罗蒂对诠释学的看法是不全面的。他“用认识论和解释学这两个词来代表两种观念的对立”（参见罗蒂《哲学与自然之镜》第300页），表明他对于认知性的、即施莱尔马赫和狄尔泰一脉的诠释学缺乏深入的了解，忽略了诠释学诉求关于精神现象的客观知识的方面。

50 参见理查德·罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社1992年，第100-101页。

51 参见Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, S.319-320.

52 哈贝马斯：“解释学要求普遍适用”，载《哲学译丛》，1986年，第3期。

53 E. Betti: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, S. 11.

的方法论时比较可信可行的部分，也主要是语言学的方法，因此，认识论方向的诠释学，从作者中心论转向文本中心论，几乎是不可避免的；若着眼于理解本体论，则转向了读者中心论，就像伽达默尔的诠释学所表明的那样。据此，我们就可从两个角度来表达它们的关系：

一方面，就方法论诠释学与本体论诠释学的分野而言，作者原意说与文本意义说同属方法论诠释学，具有认知的性质，在这个意义上，后者是前者在同一方向上的延伸。而本体论诠释学则是对方法论诠释学的否定（按照诸多诠释学家的断语），或者是与方法论无涉的东西（按照伽达默尔的自我辩护）。

另一方面，诠释学中的作者说、文本说与读者说，虽然各自站在自己的立场上旗帜鲜明地反对其他的主张，但并不绝对排除其他的因素。在我看来，现代诠释学真正研究的是诠释学三要素——作者原意、文本原义与读者领悟之意——之间的关系，这些要素是任何诠释学理论都无法回避的，只是在侧重点上有所不同。比如，施莱尔马赫诠释学追寻作者原意，但其方法论的第一部分便是与文本意义有关的语法解释，第二部分才是指向作者原意的心理学规则，虽然施莱尔马赫后来将心理学的规则渐而上升为主要的方法，但始终没有放弃语法学方法。他也坦言读者可能比作者更好地理解文本<sup>54</sup>；利科尔强调文本原义，也曾断言，我们通过文本所理解到的是一个放大的自我<sup>55</sup>；伽达默尔对视界融合、（文本与读者的）对话之分析，也已说明了作者与文本对于理解的作用。如此等等，不一而足。

如果我们从整体上反思诠释现象的内在三要素，就可以对它们的关系作出下列两种描述：

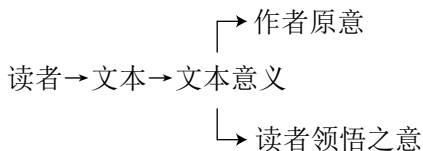
按照三要素出现的先后顺序，则是：作者→文本→读者

而在理解进程中，则为：

---

54 参见F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, S.94.

55 参见利科尔：《解释学与人文科学》，河北人民出版社，1987年版，第188页。



由此不难看出，无论从什么视角出发，文本在解释过程中始终是处于中心地带。文本乃作者的精神客观化于其中的意义形式，诠释者通过阅读进入这一意义形式而与作者相逢，寓于此形式中的意义，也由此被移入与其创作者不同的另一主体——诠释者——之中。以此观之，文本事实上是联结作者与读者的桥梁，也是一切理解的起点。正因如此，虽然主张读者中心论的本体论诠释学在目前大行其道，但诠释学本身的前提与核心问题仍然是文本的诠释问题。没有对于文本在某种程度上正确的理解，一味谈论作者原意或读者的领悟，都是缺乏依据的。关于作者原意说，由于已经逐渐淡出了人们的视线，我们暂且存而不论；在我看来，伽达默尔立足于读者的学说的可质疑之处，并不在于他使用了容易使人产生误解的“诠释学”一词，而是混淆了“理解”与“赞同”或“接受”在诠释现象中的区别。显然，伽达默尔在阐明“Verstehen”（理解）一词时，机智地通过对一些与之有语源关联的词的联想性分析，得到了他所需要的结论。按照他的分析，“Verstehen”首先是指“相互理解”，这个词的名词形式为“Verständnis”，其含义首先是相互的“认同”或“赞同”（Einverständnis），其中包含了“同意”（Verständigung）<sup>56</sup>。伽达默尔由此想证明，理解中总是包含着赞同或同意，而我所赞同的东西就是构成我自己的此在之在的东西，正如海德格尔所说的，理解是此在的展开状态<sup>57</sup>，或者如伽达默尔一再强调的，理解是此在本身的存在方式<sup>58</sup>。这种论述方式颇有说服力，我们可以设想，通常人们说某人是某某主义者，实际上是说他“赞同”、或“同意”、或“信仰”某某主义，

56 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第233-234页。

57 M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, S. 152.

58 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第6页。

某某主义成为他的生活方式与思维方式，他所赞同的某某主义就是成其为所是的东西。但是，这只是问题的一个方面，而不是全部。依我之见，“理解”首先意味着一种“区分”，这种“区分”也就是对不同的理解之界定，它是建立在有所“认识”的基础上的；基于区分与界定，才有可能进一步作出“选择”。根据我们自己的阅读经验，“理解”并不必然地意味着“赞同”，事实上，我们所反对的东西，也是出于对这种东西的理解。进而言之，因为即使是在伽达默尔的意义之上，所谓“赞同”也不是“自我赞同”，而是“相互”赞同，是对外在于我的某种观念的赞同，它首先包含了对所“赞同”的东西之认识，也就是认识论意义上“理解”。“赞同”无非是我们“选择”的结果，而不是懵懵懂懂地与“理解”同一的东西。

基于上述思考，我们主张返回作为理解方法论的文本诠释学，重新确立诠释学的认知性意义与作用，以修正时下流行的本体论诠释学的过正矫枉，这对于我国学界诠释学研究的状况而言，显得尤为必要。综述返回认知性的文本诠释学的理由，可以概括为以下几点：

(1) “理解问题”产生的前提：(A) 首先是相信文本有其客观的意义。若文本无客观意义可循，我们费力地解读文本从根本上说是徒劳无益的；(B) 我们对文本有所理解，当然也有所误解或不解。在完全理解或根本不理解的地方，都不会产生理解问题。按照伽达默尔的说法，诠释学的真正位置就在于“流传物对于我们所具有的陌生性和熟悉性之间的地带”<sup>59</sup>。我们还可以补充说，“理解问题”就产生于我们将陌生的东西转化为熟悉的东西的过程之中。而只有综合运用诠释学的各种方法，才能实现这一转化。基于此，以把握文本意义为宗旨的方法论诠释学就有其必要性；

(2) 我们的阅读经验表明，通过阅读文本通常可以在某种程度上正确地理解文本，达到某种共识，此乃基于语言本身所具有的意义之传达作用。容易引起“误解”、或可能产生多重理解的地方，事实上可以作为“特例”来处理，尽管这些“特例”可能频频出现，但也不能因此而否认我们能够在某种程度上达到正确的或者共同的“理解”。即便是

---

59 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第379页。

伽达默尔，也不会断然否认这一点，否则他就根本没有必要写作《真理与方法》，更没有必要在遭到批评后作自我辩解。因而，尽管我们无法绝对无误地还原文本的意义，依然可以将其设为一个努力追寻的目标，以期获得“更好的”理解；

(3) 我们所说的理解，首先是指对某一文本（泛指一切伽达默尔意义上的理解对象）的理解，即使是在我们论及作者原意和读者所领悟之意时，也主要是通过阅读我们意欲理解的文本以及与之相关的文本来实现的。以“文本”为中心，并不是说将“文本”视为诠释的惟一因素，而是指，以文本为基础来合理地安顿作者与读者。只有在对文本有了某种程度的正确理解的基础上，读者的体悟和义理发挥才具有合理性与合法性的基础。我们必须区分文本的意义与我们自己受其启发而引申、发挥出来的意义。就文本理解而言，我们要恪守意义的客观性原则（亦即贝蒂所说的文本的自主性规则），尽量避免主观臆测，这是对于读者的要求。不能因为我们不可能完全排除主观性、不可能达到对文本的绝对认识而听凭自己的主观性任意驰骋，有意曲解文本。

我想以贝蒂的一句名言作为本文的结束语：“我们作为精神科学的守护者之职责便是：捍卫这样的（即精神科学的诠释之结果的客观性——笔者注）客观性，而且揭示其认识论意义上的可能性条件。”<sup>60</sup>

（华东师范大学哲学系 华东师范大学诠释学研究所）

---

60 E. Betti: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, S.35.