

诠释学与当代世界书系 主编 杨慧林



The Very Idea of Radical
Hermeneutics

激进诠释学精要

汪海译

 中国人民大学出版社

诠释学与当代世界书系 主编 杨慧林



**The Very Idea of Radical
Hermeneutics**

激进诠释学精要

罗伊·马丁内兹 (Roy Martinez) 编

汪海译

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

激进诠释学精要/马丁内兹编;汪海译. —北京:中国人民大学出版社, 2011. 9

(诠释学与当代世界书系/主编杨慧林)

ISBN 978-7-300-14308-8

I. ①激… II. ①马…②汪… III. ①阐释学-文集 IV. ①B089.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 189901 号

诠释学与当代世界书系

主编 杨慧林

激进诠释学精要

罗伊·马丁内兹 (Roy Martinez) 编

汪海译

Jijin Quanshixue Jingyao

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511398 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京东君印刷有限公司

规 格 148mm×210mm 32 开本

版 次 2011 年 10 月第 1 版

印 张 10.875 插页 1

印 次 2011 年 10 月第 1 次印刷

字 数 244 000

定 价 32.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

“诗”无达诂、“神”何以堪？

——代总序

杨慧林

值得珍视的东西总是难以把握，正所谓“花易谢，雾易失，梦易逝，云易散”。如果这只是文人伤情，其实未必不能化解，一句“物犹如此，情何以堪”便可成为绝唱，不应有憾。然而推及“经典”和“意义”的问题，事情就不那么简单了。

比如“六经”被视为“中国文化与学术思想之根源，晚周诸子百家皆出于是”^①，那么如何又可以“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞”^②呢？再如基督教的《圣经》，如果其本身就是“对先前文本……的诠释”，就是“先知和使徒对耶稣基督这一基本符号之启示的见证”，岂不只能栖身于“诠释的诠释”或者“符号的符号”^③吗？

① 熊十力：《论六经》，见《熊十力全集》第五卷，757页，武汉，湖北教育出版社，2001。

② 董仲舒：《春秋繁露·精华》。

③ 谢列贝克斯著，朱晓红等译：《信仰的理解：诠释与批判》，34页，香港，道风书社，2004；Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, New York: T & T Clark, 1961, p. 74.



“诗无达诂”之于文人，无则无矣；“诗无达诂”之于神圣文本及其“释经”传统（exegesis），其间的悖论却不能不解决。西方学者所谓的“神圣文本”（sacred scriptures）不仅是指各种宗教经卷，也包括中国古代典籍，比如麦克斯·缪勒（Max Muller）所编订的相关译丛就名之曰“东方圣书”^①。可见对经典诠释而言，圣俗之分的根本不在于是否关乎宗教，因为“意义”本身已经被赋予了某种神圣性。一旦如此，则动摇“意义”也就动摇了“神圣”的根基。而释经者为什么宁愿退守于“诠释的诠释”或者“符号的符号”呢？

古今中外都有种种的“不可说”，但是人们真正要说的，可能恰恰是这些“不可说”。如果必须成全“说不可说”的冲动，那么只能以承认终极意义上的“不可说”作为“说”的前提。于是中国先贤的“大辩无言”^②或者西方哲人的“否定性言说”^③，常常成为释经者的辩词。神学家托伦斯（Thomas Forsyth Torrance）则是以一种极度困难的语言方式去“描述”语言的困难：It is impossible to picture how a picture pictures what it pictures（我们无法描述一

① *The Sacred Books of the East*, translated by various Oriental scholars and edited by F. Max Muller, Oxford: Oxford University Press, 1891.

② “大辩不言”见《庄子·齐物论》，理雅各（James Legge）将其译作 The great argument does not require words；见 James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, New York: Dover Publications, Inc. 1962, p. 189.

③ 比如德里达的 *Comment ne pas parler* 则被分别解释为 “How to Speak of the Negative: Concerning Negation” 或者 “How Not to Say: A Discourse on Representations of the Negative”，详见 Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, 1995.

个描述是怎样描述它所描述的东西)^①；在他看来，“只有承认……自己的贫乏和相对，才可能真实地指涉终极真理”，否则只会得到“一个虚假的‘正统’概念”^②。

诠释学的基本问题或许正是来自人和语言的这一限度。而这一限度又确实是在信仰文本的读解中才被彻底敞开，从而有卡尔·巴特(Karl Barth)的名言：“作为神学家我们应该谈论上帝，但是作为人我们又不能谈论上帝……这便是我们所处的窘境，其他一切统统是儿戏”；因此“对上帝的认知……永远是间接的”^③。神学的“释经”就这样将我们“逼回到理解的原点”^④，乃至某种“宗教批判的神学”成为了“诠释学的宣言”^⑤。

诠释学之所以有趣，是由于一种无所不在的挑战，以及挑战者能否终止新的挑战。用惯常的说法，这就是基于“解构”的“重构”。而试图确立一种新的“意义”，显然并不能排除被重新解构的可能。真正需要“重构”的，并非任何一种意义的“确定性”，甚至也并非决定着意义生成过程的“真理系统”，因为要在“不能谈论”的前提下“谈论上帝”，已经暗示出一种完全不同的逻辑。

① 转引自杨庆球：《〈神学的科学〉中译本导言》，见托伦斯著，阮伟译：《神学的科学》，xxv页，香港，汉语基督教文化研究所，1997。译文略有调整。

② 托伦斯著，阮伟译：《神学的科学》，243页。

③ Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, New York: T & T Clark, 1961, p. 51, p. 40.

④ Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, New York: Macmillan Publishing Company, 1972, p. 299.

⑤ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p. 463, p. 534 note 16.



进而言之，诠释学绝不意味着寻求“达诂”，正如“神学永远不追求确定性”^①。由此，诠释学注定要进入一个神学家的话题，即“不可能的可能性”。反过来说，这种神学逻辑作为“解构”与“重构”的原型，也是在超越单一信仰的人文学思考中得以激发，并延展出由诗入神、亦俗亦圣的表达。

我们也许可以借助巴丢（Alain Badiou）的一个公式： $E \rightarrow d$ (ϵ) $\rightarrow \pi$ 。其中，E代表“事件”（event），d代表“决定”（decision）， ϵ 被解释为“关于事件的宣称”（evental statement）， π 则是“对一个事件的忠实”（fidelity to an event）。^②按照公式中的第一个环节：人自身本来不能作出任何“决定”，只能“宣称”一个“事件”，结果是“不可决定的”通过与“事件”的关联而得到了“决定”（decision of the un-decidable）。按照公式中的第二个环节：“关于事件的宣称”又带来“对一个事件的忠实”，于是“主体”被“建构”出来（new present of the constituted subject），“普遍性”得到了一种形式，一切“意义”也都成为了可能。最重要的是：“对事件的忠实”实际上只需要“忠实于一个不确定的事件”^③。也就是说，一切“可能性”的基础都是“不可能”，一切“确定性”都来自“不确定”，一切“说”都依托着“不可说”，一切“谈论上帝”都导源于“不能谈论”。在我看来，这种“诠释学的循环”，其

① 特雷西著，冯川译：《诠释学、宗教、希望：多元性与含混性》，145页，香港，汉语基督教文化研究所，1995。

② Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, Cambridge: Polity Press, 2009, pp. 36 - 39.

③ Slavoj Žižek, “Hallward’s Fidelity to the Badiou Event”, see Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota, 2003, pp. xxv - xxvii.

实正是诠释学本身。

特别值得注意的是，巴丢声称这“不是哲学，而是思想”（Not philosophy but thinking!）^①。如果中国式的“思想”确实不同于西方式的“哲学”，“事件”是否可以比诸佛家所言“一大事因缘”者？“事件的宣称”是否相当于“佛之知见”？“事件”的出现亦即“事件”的消失（disappears in its appearance）^②，是否可以解说惠能的“归真之后，真亦无名”？这大概是诠释学留给中国学人的课题。

亚里士多德说得好：“对真理的考察既困难、又容易……没有一个人能够把握到它本身，也没有一个人毫无所得。”^③——“诗”如是，“神”如是，“诠释”亦如是。

① Alain Badiou, *Philosophy as Creative Repetition*, p. 3, see www.nova-pdf.com

② Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, p. 36.

③ 亚里士多德著，苗力田译：《形而上学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》第七卷，59页，北京，中国人民大学出版社，1993。

纪念我的儿子布兰特·詹姆斯（1987 年
2 月 25 日—4 月 26 日）

序 言 IX

激进诠释学这一概念最初是由卡普托 (John D. Caputo) 在《激进诠释学：重演、解构与诠释学计划》(*Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*) 一书中提出来的，本书讨论的就是这一主题，目的是为诠释学理论作出富有原创性的贡献。我所收集的这些专题论文，集中探讨了使诠释学激进化的构想，而这一想法是卡普托在他颇富启发性且被广泛阅读的研究著作中首先提出来的。这些论文都紧跟德里达，着手处理诠释学遭遇后现代主义时所发生的问题。

本书中的每一篇文章都是关于诠释学问题的独立论述。每个撰稿人都以激进诠释学理论为出发点，将这一理论作为对话伙伴，但最终又超越它，提出了自己对于诠释学计划之本质的看法。撰稿人大多数都是美国大陆学派 (American continental movement) 知名的资深成员，此外还包括一些年轻学者——他们的著作受到了激进诠释学思想的影响。



撰稿人来自不同的学科领域——哲学、文学和科学——他们为诠释学工作作出了令人激动且富有独创性的贡献。虽然本书是不同作者的合集，但全书在议题上却有着高度的连贯性和统一性，因为大家都力图使诠释学更加激进——这一努力起着统合全书的作用。卡普托和我合写了第一章，陈述了激进诠释学的核心观念，另外几位撰稿人又以他们独特的方式对此观念作了进一步深入的探讨。

同时，我要在此对朋友和同事们表达深深的感激之情，他们的个人支持以及事业上的奉献使得本书得以问世，特别是，除了塞利斯—卡普托笔谈（Sallis-Caputo exchange）以及布洛根（Jacqueline Brogan）、布朗斯（Gerald L. Bruns）、道恩豪尔（Bernard Dauenhauer）、盖勒格尔（Shaun Gallagher）和米歇尔菲尔德（Diane Michelfelder）的论文以外，其他每篇文章都是第一次发表的。马格里斯（Joseph Margolis）、韦斯特法尔（Merold Westphal）、道恩豪尔都很高兴能有机会再次与激进诠释学对话。盖勒格尔、克里斯（Robert Crease）、杨特（Mark Yount）和布热恩（John van Buren），这些年轻的作者同意参与进来，主要是因为他们非常熟悉卡普托的思想。布洛根和米歇尔菲尔德愿意加入这一项目，主要因为这给她们提供了一个机会，可以从女性主义的视角评论激进诠释学。奥尔修斯（James Olthuis）非常真诚地把他的论文以短小精练的篇幅提交给我们。最后要提的是，卡普托在该项目的过程中一直鼓励支持我。谨向他致以最诚挚的谢意。此外，还要特别感谢米尔娜（Faye Milner）女士，我们系的行政助理。当我非常需要振奋精神的时候，她在电脑前勤奋又愉快的工作总能鼓舞我。

罗伊·马丁内兹

本书的出发点是卡普托在 1987 年出版的《激进诠释学：重演、解构与诠释学计划》。^[1]目的是继续推进由卡普托开创的事业——他使诠释学激进化的计划，他使哲学诠释学——哲学诠释学或许被人们等同于伽达默尔（Gadamer）的著作——面对德里达（Derrida, Jacques）著作中更加激进的质疑。本书关注的主题是更加激进的诠释学，用戴维森（Donald Davidson）的话说即“激进诠释学”的“核心观念”，而不仅仅是卡普托那本同名著作——它甚至不是首要关注的对象。本书的研究论文都是对这一主题的独立贡献，都尽力深入考察诠释学问题，把卡普托的著作当做思考的激发点、对话的伙伴，甚至是对手，但都使之服务于自己的思考，以探究诠释学研究提出的假设、它的局限以及优势。

《激进诠释学》开启了一个反思的过程，这正是本论文集所追求的，它重新审视的内容包括：按照伽达默尔延续海德格尔诠释学的方式而进行的思考——力图澄清诠释学思想之本质和可能性；对



于后期海德格尔诠释学的彻底反思；来自后结构主义特别是德里达的对诠释学的批判。卡普托在书中认为，诠释学必须忠实于早期海德格尔的主题，即“生活的艰难”。海德格尔最初是在早期弗赖堡讲座（1919—1923）中提出这一观念的，在讲座中他致力于对亚里士多德进行革命性的诠释，这一诠释很大程度上受到了克尔凯郭尔（Kierkegaard）的启发，是克尔凯郭尔将年轻的海德格尔引入与“艰难”这一范畴（the category of difficulty）相关联的哲学领域。卡普托认为：伽达默尔背离了早期海德格尔所说的“实际性诠释学”（hermeneutics of facticity），他以很浓重的黑格尔式和柏拉图式的调子重新解释了这一诠释学，结果最终消解了海德格尔所说的“实际性”（facticity）的激进性。卡普托指出：后期海德格尔以一种不同的但仍然认真的方式背离了实际性诠释学，他用全面的元叙事（metanarrative）取而代之，这一元叙事是关于存在之末世学（eschatology of Being）的。

按照卡普托的理解，只有德里达看到了海德格尔更激进的那一面，并以反海德格尔的方式来解读海德格尔，即反伽达默尔之道而行，实际上德里达几乎没注意伽达默尔。德里达“准先验”（quasi-transcendental）的概念“延异”（différance）包含着一种差异的嬉戏，它为一种更加无情的诠释学奠定了基础——这种诠释学并不保证真理会在其中显现，卡普托将此差异的嬉戏与“时代”（epoch）的根本嬉戏并置——在海德格尔看来时代被以“给出”[It gives (Es gibt)]的方式接受下来。《激进诠释学》的结尾章节提出了在德里达之后，以及在更加激进的后期海德格尔之后，诠释的处境问题：我们能够知道什么？我们打算做什么？我们能够希望什么？我们怎么样和为什么由这些欲望所构造？激进诠释学以这些问题与答

案的集合为结尾，启动了一个重要的讨论——在后现代语境中对于伽达默尔，对于伦理、科学和宗教的讨论——其精华我希望在这本论文集集中已经被把握住了。卡普托和我在总论中更加全面详尽地阐述了这些问题，这构成了本书的第一篇文章《哲学研究基础：论激进诠释学的核心观念》，以供读者参考。

盖勒格尔考察了后现代主义的悖谬逻辑（paralogy），即后现代主义的标志之一就是执迷于不可通约性、不连续性和悖论。他认为，利奥塔（Lyotard）在努力应对这种悖谬逻辑的处境时，将实践智慧（phronesis）的概念削减为不过是聪明（cleverness）而已。他指出，不同于利奥塔，卡普托的“元实践智慧”被证实是应对这一特殊的后现代主义状况的更加合适的方式。但是盖勒格尔更倾向于卡普托而非利奥塔的立场，他巧妙地展示出两位思想家论争中的薄弱之处。利奥塔否认元叙事可以应用于悖谬逻辑的潮流，在盖勒格尔看来这源于他对亚里士多德实践智慧概念的误读。利奥塔尝试对正义展开讨论，在此过程中他没有借助柏拉图论述该主题的理论化元叙事，而是转向亚里士多德实践智慧的观念，转向执行正义时毫无模式的审慎。尽管亚里士多德式的和伽达默尔式的实践智慧确实是一个规定性的判断，但它并不像利奥塔所说的那样——它的规定性不过是“悬垂的规定”（dangling prescriptives）即只能“被‘就事论事’地提出来”。他以临时性契约的模式取代了传统的对正义的元叙事，他称之为“细小叙事”（petit narratives）。然而，盖勒格尔认为在实践智慧中有一个教育的背景。因为这一概念要求基于经验之上的对具体细节的先在知识。换句话说，实践智慧意味着教育，一种具体化为道德的训练，也即正确习惯的获得，“在实践中发展出来的精神特质（ethos）”。在盖勒格尔看来，这正是利奥塔所³



否认的。颇有讽刺意味的是，没有了精神特质，利奥塔所理解的实践智慧不过等同于亚里士多德眼中的聪明。利奥塔大概认为：用来发展良好判断力和正确习惯的时间不过是“永恒”一词的委婉表达，而永恒则是一种与后现代状况转瞬即逝的特性无法相容的观念。与利奥塔不同，卡普托认可实践智慧中呈现出的精神特质，并评估了背景，用他的话说，这一背景并非一蹴而就，而是缓慢地历经数年训练培养而成的。不过，像利奥塔一样，卡普托批评了在实践中智慧形成过程中速度的不足，并将此与某种跟不上后现代主义潮流的保守主义相联系。为取代实践智慧，卡普托引进了一个新的术语“元实践智慧”（meta-phronesis）或者“谦恭”（civility），借此意指一个社会充分应对悖谬逻辑（paralogical）状况的品德或者能力。在这一关节点值得注意的是，在《激进诠释学》问世之前卡普托就分析了实践智慧，他坚持认为实践智慧在悖谬逻辑的不确定处境中仍然是有效的。在《谨慎的洞见与道德推理》（Prudential Insight and Moral Reasoning）一文中，卡普托将实践智慧定义为“具体的道德洞见”，“一种对于此地、现在应该做什么的判断”。但是如果真是如此，那么卡普托的实践智慧或者说元实践智慧，如何与亚里士多德或者伽达默尔的实践智慧相区别呢？终究，实践智慧要应用于预先没有任何准则可以遵循而必须根据正确的理性行事的处境。在讨论这一主题时，盖勒格尔认为，在亚里士多德或伽达默尔的实践智慧与卡普托对此的理解之间没有本质区别，这就是他为什么倾向于卡普托的立场而非利奥塔的。

我们将会看到，盖勒格尔对实践智慧进行的非常精彩而富有启发性的讨论，为米歇尔菲尔德《哲学诠释学与激进诠释学：谦卑的教训》一文作了铺垫。米歇尔菲尔德着手将激进诠释学与哲学诠释

学相调和。她认为，尽管卡普托批评伽达默尔从海德格尔诠释学的激进方向往后撤了，但是卡普托本人却没有认识到伽达默尔的洞察中有更加激进的方面。亟待复原的“原初的艰难”，可能最终没有激进诠释学所理解的那么严重。“事物比我们料想的还要悬置。”她写道。她论证的结论是哲学诠释学对激进诠释学来说是个很大的挑战。米歇尔菲尔德重点考察在伽达默尔那里同源的两个概念：传统与真理。我们对传统的参与并没有突出的时代性——像对海德格尔来说的那样。我们在很小的范围内参与了传统价值的传播，也即我们在作为个体阅读特定的文本时。卡普托是对的，伽达默尔的思想是“历史的但并非划时代的”。在哲学诠释学看来，哲学史被理解为传统，它“是从个体读者与文本的相遇中被建立起来的，而非‘存在的声音’。”米歇尔菲尔德写道。同样重要的是，对待传统构成，伽达默尔与海德格尔态度的不同之处。对海德格尔来说，作为时代的一种接续，传统构成了一种“固定的名字的经典”、“一个稳定的人物表”、“一个高级俱乐部”。海德格尔关于西方命运的故事被一种选择性所驱动，这种选择性与伽达默尔的思想是不相容的。4

在“信任的语言”（trusting language）中，我们既克服了主体性也克服了形而上学；我们在与他者的对话活动中忘记了自己。意义就是这样产生的，传统也是这样而成为一个不间断的进程的。凭借对话的开放性和包容性，传统被所有的参与者所维系。因此，卡普托说伽达默尔“从不问在何种程度上，传统的运作就是权力运作，并且这一运作的整体就是被权力所强化的东西”，他的这种说法就是错的。这一整体就在于我们对自我理解的需要和欲求；自我理解，反过来被一件艺术品揭示给我们的那种真理所补充。伽达默尔采用了海德格尔的“去蔽”（aletheia）概念，并将它作这样的解释：艺



术作品被当做“存在的增加”（increase in being）来理解。在揭示真理的过程中，我们经验到了有限性，从此经验中我们得到了要谦卑的教训。因为我们的主旨就是要抑制主体性的傲慢自负，并超越自我论统治的自然倾向，允许他者以其完全的他异性（alterity）来与我们相遇。这对激进诠释学来说还不够激进吗？

对韦斯特法尔（Merold Westphal），这个问题就其本身来说不是诠释学。事实上，由于经验的解释性品格，以及文本和传统在人类生活中所发挥的作用，诠释学绝对是不可逃避和无法超越的。韦斯特法尔把诠释学转向看做激进哲学反思中的起始时刻，因为它意味着明确地拒绝了形而上学获得绝对知识的目标——正如在柏拉图、胡塞尔和笛卡尔那里所反映出的那样。韦斯特法尔认为，基础主义和辩证整体论都不能根除人类知识的有限性。事实上，由于人类的知识总是深处于具体的历史和语言情境中，所以人类知识总是陷于诠释的循环。除了有限诠释学之外，还有怀疑诠释学。它涉及自我欺骗，而自我欺骗深深铭刻在被激发的非理性之中。在韦斯特法尔看来，一个自称是激进的诠释学将不得不包含这第二个否定的要素，但必要的是：对待克尔凯郭尔、尼采如对待海德格尔、伽达默尔那样认真，将福柯看得如德里达一样重要。因而，激进诠释学有望超越这些否定的做法。它绝对不能支持彻底的否定性，尽管这么做等于冒着将自己等同于犬儒主义的危险。“如果它支持任何肯定的事物，它就会发现自己已经摒弃了哲学的反思，不再思考这种肯定是如何可能的了。”因此，激进诠释学将必然类似于利科（Paul Ricoeur）的哲学计划，即尝试将一种怀疑的诠释学与一种恢复的诠释学相结合。对韦斯特法尔来说，这一实践的显著范例可在克尔凯郭尔和尼采那里找到。虽然他们都采用了一种怀疑诠释学，但都同