


诠释学与当代世界书系 主编 杨慧林



诗意的诠释学

文学、电影与文化史研究

[加] 马里奥·J·瓦尔德斯 (Mario J. Valdés) 著
史惠风 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



诗意的诠释学

文学、电影与文化史研究

(Mario J. Valdés) 著

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

诗意的诠释学：文学、电影与文化史研究 / (加) 瓦尔德斯著；史惠风译。
—北京：中国人民大学出版社，2011.5
(诠释学与当代世界书系 / 主编杨慧林)
ISBN 978-7-300-13641-7

I. ①诗… II. ①瓦…②史… III. ①阐释学-研究②文学理论-研究
IV. ①B089.2②I0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 076667 号

诠释学与当代世界书系

主编 杨慧林

诗意的诠释学：文学、电影与文化史研究

[加] 马里奥·J·瓦尔德斯 著

史惠风 译

Shiyi de Quanshixue

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 北京鑫丰华彩印有限公司

规 格 148mm×210mm 32 开本

版 次 2011 年 6 月第 1 版

印 张 7.5 插页 1

印 次 2011 年 6 月第 1 次印刷

字 数 167 000

定 价 28.00 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渊，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

① 转引自杨庆球：《〈神学的科学〉中译本导言》，见托伦斯著、阮炜译：《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、阮炜译：《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.



逻辑。

进而言之，诠释学绝不意味着寻求“达话”，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： $E \rightarrow d(\epsilon) \rightarrow \pi$ 。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

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, p. 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, p. xxv - xxvii.

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。

致 谢



为了此书的重印，作者感谢：新方向出版公司与大卫·海厄姆联合有限公司同意引用《死亡亦不得独霸四方》（*And Death Shall Have No Dominion*），该诗选自《狄兰·托马斯诗集》（*The Poems of Dylan Thomas*）（1943年新方向出版公司版权）；乔斯·爱米里奥·帕切科，奥克塔维奥·帕斯，以及罗萨里奥·卡斯特利诺斯、佩德罗·萨利纳斯与胡安·拉蒙·希门尼斯的继承人，允许翻译和印刷他们已出版诗歌的选篇。1944年版权，© 1972, 1991, E. E. 卡明斯信托委托人的《当上帝决定创造一切》（*When god decided to invent*），该诗选自乔治·J·菲尔马杰编辑、利夫莱特出版公司允许重印的E. E. 卡明斯《全诗集：1904—1962》（*Complete Poems: 1904—1962*）。

前 言



琼·格朗丁 (Jean Grondin) 在他的《哲学诠释学导论》(Introduction to *Philosophical Hermeneutics*) 中写道：“如果我们把逻各斯 (Logos) 理解为人与人之间的交谈并因此形成共同的相互依存关系，那么，诠释学的逻各斯在对话中就有了它的位置。”(138—139) 我深感荣幸的是，在四分之一个世纪的时间里，我一直在与保罗·利科 (Paul Ricoeur) 就我们共同关注的文化问题进行持续的对话。此书不是这场对话的记录，而是从我的角度对所谈论的内容以及他所质疑的问题的一次回顾。这些思考的高潮部分发生在 1994 年的 6 月，那是利科在巴黎高等师范学院两百年校庆大会上发表演讲的时候。他谈到在解释与理解的辩证关系中文化建构的范围问题。就我来说，我写此书的起点就是利科关于我们寻求世界的多元问题中“制造意义”的观点。

本书涉及的话题领域很宽，但并不空泛，因为它们部分地受到这些年在巴黎和多伦多的情况的限制，并且这些话题都属于后现代

IX



主义的文化诠释学。

最后，我还要承认，书中在明确提到的利科的著作以及他对文化生活所作的敏锐而有力的分析之外，还涉及他的思想的伦理道德层面。我引用利科的《知识自传》（“Intellectual Autobiography”）中的话说：“他者的多义性观点，如我们先前言明的那样，是位于一个人的自身、他者与道德感的中心之中心之间，虽然在与那么多使用他者时缺少明确性的哲学家的比照中，这种看法出人意料地与其自身完全一致，但我认为它仍然是似是而非的。”（in Hahn, ed. *The philosophy of Paul Ricoeur*, 53）

X 我该如何描述我的这种与诠释学和保罗·利科的哲学明显联系之外的批评方式呢？我把我的著作看作是对美学经验中的一个感知问题或论点的哲学层面上的知识回应。每次提问不是从假设的空白开始，而是出自一生的阅读经历、感知经验以及最为重要的反思过程。提问对我来说，总是开始于与我相关的艺术表述中的某个观点、问题或者难题，出于习惯和信任，回应以形式的分析开始，随之是历史的情境化，然后再转入诠释与反思。

毋庸置疑的是，我为此书设定的起点是保罗·利科的《时间与记述》（*Time and Narrative*），特别是他在认识人类暂存性时对再现和戏仿的改写。预构的观点作为语言的文化母体，是建构作为他者的文字约定的必要基础，以及重构作为加强观点、形象、价值和关系的预构储藏的反思性回应。

概而言之，此书“假定一种和文本与其读者之间的关系相关的文学批评方式。文学文本在现在的意义与过去的含义融合的过程中始终起着调停者的作用”（279）。

作为文学评论者，我的写作观点来自利科的诠释学。我所阐述

的文学批评观点得到利科的公开回应，我从他的“给马里奥·J·瓦尔德斯的回信”中摘录如下（283—284）：

批评之所以存在，是因为这种读者一致认同的意义并非不言自明的……文学本身，甚至在我所研究的三部著作限定的框架内（*Time and Narrative*, II）也能确认这一点。时间的自然经历有着巨大的不同。在小说内部，这种经历被展现出来的戏剧性场面进一步多样化；有时，在没有补救希望、没有对“再次获得时间”的任何期待的情况下，它猝不及防地化成碎片。文学如何能够凭借其批评的力量，使已经被文学变得相当不协调的暂存性经历不再更不牢靠，因而招致更多争论，甚至无法交流呢？正是在这里，“有意义的、共同持有的评论”（Valdés, “Paul Ricoeur and literary Theory” in Hahn, ed., *The Philosophy of Paul Ricoeur*, 275）的概念被置于严峻的考验中。这种“共同持有”现在是，而且将仍然是一种对峙。评论家只能帮助读者阐明他或者她自己的回应，把阅读事件理解为曾经同时发生的一次世界观的变化和自我理解的转换。这种对峙不但在同时代人之间，还存在于不同时代的读者之间。读者的历史性与文本的历史性交织在一起，创造出一种二维的互文性：共存中的互文性与连续中的互文性。

如同马里奥·J·瓦尔德斯所言，批评家提供的帮助最后可以在游戏的符号下被取代。毕竟，正是在想象这个领域，读者才成为演员，而且作为演员参与到游戏中。正是在诠释分歧的概念中，游戏的概念在纠正任何可能存在的对抗才是必要的。因为读者仍在共同参与游戏。正是在这种平静中，美学的体验被分享，而且人们仍然可以谈论读者社群。



文学批评家最后在面对有关不一致性的指责时，在我看来至少可以吁求于道德观念，同样也可以吁求于认识论：与某人声称的原则的一致性，某人目的清晰意图，对某人的读者有用的声明，以及对认真写作的关注。然后，批评家可以既不做慢、亦非顺从地声称自己因为评判所有别的诠释者的成就而起到了引导的作用。这是“祝贺文本与读者加入评论的团体”的坦白方式。

目 录



前 言	1
第一章 后现代语境下的诠释学	1
符号学与诠释学	1
不确定性	20
意外发现惊奇事物之能力	36
第二章 文本与自我：记忆、他者、团体	55
记忆	55
作为他者的电影主体	68
身份与团体	83
第三章 文本与文本语境：戏仿与小说游戏	97
戏仿的文本语境	97
小说游戏	122
第四章 时期与过程：后现代性与文学的历史过程	152
西班牙与拉丁美洲的后现代性	152



文学的历史过程	170
科学与哲学专用术语表	193
参考文献	198
索引	211
译后记	221

第一章 后现代语境下的诠释学



符号学与诠释学

本研究的起点是对经典的意义问题的一次回顾，目的是揭示符号学家与诠释学家在借助哲学与实验物理学的某些帮助下，对这一问题所采取的相关认知的与本体论的立场。^[1]你将会看到，诗歌的意义问题与诠释学的观点受到特别的关注，这和我个人的研究有关，但是我的目的是阐明后现代思维以及符号学与诠释学在其中的地位。

符号学在第二次世界大战后文学批评中的重要意义是一个不容置疑的历史事实。但是，在查尔斯·S·皮尔斯（Charles S. Peirce）的符号学理论由罗曼·雅各布森（Roman Jakobson）再度介绍到他



的国家，以及捷克理论^①由勒内·韦勒克（René Wellek, in Wellek and Warren, 242）首次提出讨论后的 50 年以来，评价这项理性事业在激进的怀疑主义的后现代气氛中的进展情况是一件重要的事情。在面对一个对所有范式进行后现代主义的解构的局面时，正规范式的地位就处于危险的时刻。摒弃探究的正规范式通常依据的是如下指责，符号学所倾心关注的并不是语言的实际应用，而且还有一个更为严峻的挑战，那就是在涉及规范和所指时拒斥对意义的任何思考。对此批评的完全展开大大超出了本项研究的范围，但是我可以做一个提纲式的回应。

本篇论文不是关于历史的；然而，既然关于这一问题的历史知识对理解新方法的意义是必不可少的，那就要提及经典的理论，并且要在没有任何声称它们要么过于详尽要么过于确定的托词下展开诠释，因为我认为这两种可能性不单单是乌托邦式的，而且是毫无希望的幼稚无知的行为。

我在此要论证的是意义的问题，尽管它看起来常常像一个一般的哲学概念的理论问题，事实上却是作为一种集合生成的、个体认识的生活方式的更具普遍意义的语言问题的一部分。换言之，我的论点是：意义的意义存在于个体的话语与说话者团体之间。

我对文学批评中共同持有意义的探究是在德里达（Derrida）的评论面前保留知识概念的一次努力。因为如果语义成分是含糊不清和不停变化的，所有的论述都成为抽象概念，其主要的用途只能起到建构扩展某种权威的扩展。为此，在一个后结构主义的语境中，话语可以被解构，因为语言中意义的本原是含糊不清的。

① 捷克理论（Czech theory），指捷克结构主义理论。——译者注