

二十世纪西方哲学译丛

下卷

真理与方法

哲学诠释学的基本特征



WAHRHEIT UND METHODE

[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

洪汉鼎 译



上海译文出版社

二十世纪西方哲学译丛

下卷

真理与方法

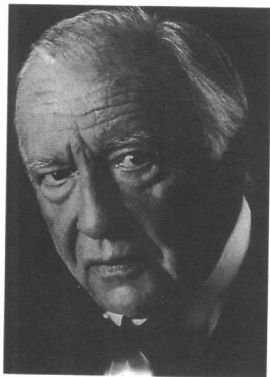
哲学诠释学的基本特征



WAHRHEIT UND METHODE

[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

洪汉鼎 译



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

真理与方法:哲学诠释学的基本特征(下卷)/(德)加达默尔(Gadamer, H. G.)著;洪汉鼎译. —上海:上海译文出版社,2004.7

(二十世纪西方哲学译丛)

书名原文:Wahrheit und Methode

ISBN 7-5327-3369-6

I.真... II.①加...②洪... III.诠释学 IV.B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第016429号

Hans-Georg Gadamer

WAHRHEIT UND METHODE

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986

根据蒂宾根 J. C. B. 莫尔(保罗·西贝克)出版社

1986年版《加达默尔全集》第1和第2卷译出

Copyright © 1986 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Chinese language copyright © 1993 China Times Publishing Company

本书经台北时报文化出版企业股份有限公司授权

图字:09-1999-138号

本书中文简体字专有出版权

归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制

真理与方法

哲学诠释学的基本特征

下 卷

[德] 汉斯-格奥尔格·加达默尔 著

洪汉鼎 译

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

上海福建中路193号

易文网: www.ewen.cc

全国新华书店经销

上海商务联西印刷厂印刷

开本 890×1240 1/32 印张 15.375 插页 4 字数 356,000

2004年7月第1版 2004年7月第1次印刷

印数:0,001—5,100册

ISBN 7-5327-3369-6/B·176

定价:35.00元

本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题,请向承印厂联系调换

《二十世纪西方哲学译丛》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作。通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于我国理论界、学术界深化对西方文化的借鉴和批判。

目 录

(下 卷)

第三部分 以语言为主线的诠释学本体论转向

- 495 1. 语言作为诠释学经验之媒介
- 503 a) 语言性作为诠释学对象之规定
- 511 b) 语言性作为诠释学过程之规定
- 524 2. “语言”概念在西方思想史上的发展
- 524 a) 语言和逻各斯(Logos)
- 542 b) 语言和语词(Verbum)
- 555 c) 语言和概念构成(Begriffsbildung)
- 569 3. 语言作为诠释学本体论的视域
- 569 a) 语言作为世界经验
- 592 b) 语言中心及其思辨结构
- 614 c) 诠释学的普遍性观点

附 录

- 639 在现象学和辩证法之间——一种自我批判的尝试
(1985年)

| | |
|-----|------------------|
| 666 | 补注 I—VI(1960 年) |
| 681 | 诠释学与历史主义(1965 年) |
| 726 | 诠释学(1974 年) |
| 746 | 第 3 版后记(1972 年) |
| 782 | 汉斯-格奥尔格·加达默尔自述 |
| 821 | 译注 |
| 878 | 概念、名词索引(汉—德) |
| 904 | 概念、名词索引(德—汉) |
| 928 | 人名索引(汉—德) |
| 944 | 人名索引(德—汉) |
| 961 | 所引经典文献出处 |
| 965 | 译后记 |

并不在于使某个理解者置身于他人的思想之中,或直接参与到他人的内心活动之中。正如我们所说的,所谓理解就是在语言上取得相互一致(Sich in der Sprache Verständigen),而不是说使自己置身于他人的思想之中并设身处地地领会他人的体验^[287]。我们曾经强调说,在理解中这样所产生的意义经验总是包含着应用(Applikation)。现在我们注意到,这整个理解过程乃是一种语言过程。理解的真正问题以及那种巧妙地控制理解的尝试——这正是诠释学的主题——在传统上都归属于语法和修辞学领域,这一点决不是没有理由的。语言正是谈话双方进行相互了解并对某事取得一致意见的核心(Mitte)。

388 正是在相互了解受到阻碍或变得困难的情况下,我们才最清楚地意识到一切理解所依据的条件。因此,在两个操不同语言的人之间只有通过翻译和转换才可能进行谈话的这样一种语言过程就特别具有启发性。在这种谈话中,翻译者必须把所要理解的意义置入另一个谈话者所生活的语境中。这当然不是说,翻译者可以任意曲解讲话人所指的意义。相反,这种意义应当被保持下来,但由于这种意义应当在一种新的语言世界中被人理解,所以这种意义必须新的语言世界中以一种新的方式发生作用。因此,一切翻译就已经是解释(Auslegung),我们甚至可以说,翻译始终是解释的过程,是翻译者对先给予他的语词所进行的解释过程。

所以,翻译这一例子使我们意识到语言性(Sprachlichkeit)是相互了解的媒介,而这种媒介只有通过明确的传介才能被巧妙地制造出来。当然,这样巧妙地制造媒介的活动不是谈话的正常情况,所以翻译也不是我们处理一门陌生语言的正常情况。我们宁可说,对翻译的依赖就像谈话的双方被剥夺了自我独立性。凡需要翻译的地方,就必须要考虑讲话者原本语词的精神

和对其复述的精神之间的距离。但这种距离是永远不可能完全克服掉的。因此,在这些情况中相互了解并非真正地发生在谈话的参与者之间,而是产生于翻译者之间,因为翻译者能在一个共同的相互了解的世界中真正地相遇。(最困难的对话显然莫过于两个操不同语言的人之间的对话,因为两个对话者虽说理解对方的语言,但却不会说对方的语言。于是,就好像是由于一种更高的力量所逼使,这两种语言中的一种就试图使自己而不是另一种语言成为理解的媒介。)

凡是产生相互了解的地方,那里就无需翻译,而只是说话。理解一门外语的意思就是说,无需再把它翻译成自己的语言。谁真正掌握了一门语言,那就无需再翻译,甚至可以说,任何翻译都似乎是不可能的。理解一门语言本身根本不是真正的理解,而且也不包括任何解释过程,它只是一种生活过程(Lebens-vollzug)。我们理解一门语言,乃是因为我们生活于这门语言之中——这个命题显然不仅适用于尚在使用着的活语言,而且也适用于已废弃不用的死语言。因此,诠释学问题并不是正确地掌握语言的问题,而是对于在语言媒介中所发生的事情正当地相互了解的问题。一切语言都是可以学会的,以致完满地使用语言就包含着如下意思,即我们无需再把自己的母语译成另外一门语言,或把另外这门语言译成自己的母语,而是用外语进行思维。为了在谈话中达到相互了解,能这样掌握语言恰是一个前提条件。一切谈话都有这样一个不言而喻的前提,即谈话者都操同一种语言。只有当通过相互谈话而在语言上取得一致理解成为可能的时候,理解和相互了解的问题才可能提出来。对翻译者的翻译的依赖乃是一种特殊情况,它使诠释学过程即谈话双重化了:谈话一方面是翻译者同对方的谈话,另一方面是自己同翻译者的谈话。

谈话是相互了解并取得一致意见的过程 (ein Vorgang der Verständigung)。因此,在每一场真正的谈话中,我们都要考虑到对方,让他的观点真正发挥作用,并把自己置身于他的观点中,以致我们虽然不愿把对方理解为这样的个性,但却要把他所说的东西理解为这样的个性。在谈话中需要把握的是对方意见的实际根据,这样我们就能对事情达到相互一致看法。因此,我们并不是把对方的意见置回于他自身之中,而是置于我们自己的意见和猜测之中。如果我们真的把对方视作个性,比如在心理治疗的谈话或对被告的审问等情形中,那么达成相互了解的情况就决不会出现。^①

在谈话中作为相互了解情况特征的一切东西,当其涉及到对本文的理解时就真正地转向了诠释学领域。我们仍然以对陌生语言进行翻译为例。在对某一本文进行翻译的时候,不管翻译者如何力图进入原作者的思想感情或是设身处地把自己想象为原作者,翻译都不可能纯粹是作者原始心理过程的重新唤起,而是对本文的再创造 (Nachbildung),而这种再创造乃受到对本文内容的理解所指导,这一点是完全清楚的。同样不可怀疑的是,翻译所涉及的是解释 (Auslegung),而不只是重现 (Mitvollzug)。对于读者来说,照耀在本文上的乃是从另一种语言而来的新的光。对翻译所提出的“信”(Treue)的要求不可能消除语言所具有的根本区别。尽管我们在翻译中力求“信”,我们还是会面临困难的选择。如果我们在翻译时想从原文中突出一种对我们很重要的性质,那么我们只有让这同一原文中的其他性质

^① 本书上面(第368页)提到的在这种谈话中所提问题的不真实性乃是与这种自我置入(Sich-Versetzen)——这指置入对方而不是指置入对方的客观根据——相适应的。

不显现出来或者完全压制下去才能实现。这种行为恰好就是我们称为解释(Auslegung)的行为。正如所有的解释一样,翻译也是一种突出重点的活动(Überhellung)。谁要翻译,谁就必须进行这种重点突出活动。翻译者显然不可能对他本人还不清楚的东西予以保留。他必须明确表示自己的观点。虽然也有难以确定的模棱两可情况,即在原文中(以及对于“原来的读者”来说)也确实有一些含糊不清之处。然而正是这种诠释学的模棱两可状况才使翻译者经常遇到的困境得以清楚显露。翻译者在这里必须丢弃这种模棱两可状况。他必须清楚地说明他自己对此作何种理解。虽然翻译者总可以不把本文的所有意义因素都表达出来,但这对他来说总意味着一种放弃。所有认真进行的翻译总比原文要更为清楚和更为明白。即使这种翻译是一种惟妙惟肖的仿制,它也总会缺少某些原文中所带有的韵味。只有在极少数绝妙的翻译著作中这种损失才会得到弥补甚或获得新的效果——例如我想到波德莱尔的《恶之花》在施太芬·格奥尔格(Stefan George)的意译中似乎显出一种特有的新活力。

390

所以,翻译者经常痛苦地意识到他同原文之间所具有的必然的距离。他处理本文的情况也需要有那种在谈话中力求达到相互了解的努力。只不过翻译的情况乃是一种特别艰难的取得相互了解的情况,因为在这里我们认识到,要排除那种同自己意见相反的意见的距离归根到底是不可能的。正如在存在有这种不可排除的距离的谈话时可能会在交换意见的过程中达到一种妥协一样,翻译者也会在反复斟酌和磋商中寻找最佳的解决办法,不过这种解决也总只能是一种妥协。在谈话中人们为了达到这个目的而置身于对方的立场,以便理解对方的观点,同样,翻译者也要完全置身于他的作者的立场。然而,谈话中的相互了解并不是通过设身处地而取得的,对于翻译者来说,这种设身

处地也并不就是再创造的成功。这两者的结构显然是很相似的。谈话中的相互了解既包括使谈话伙伴对自己的观点有所准备,同时又要试图让陌生的、相反的观点对自己产生作用。如果在谈话中这种情况对谈话双方都发生,而且参加谈话的每一方都能在坚持自己理由的同时也考虑对方的根据,这样我们就能够在一种不引人注意的、但并非任意的观点交换中(我们称之为意见交换)达到一种共同语言和共同意见。翻译的情况也与谈话完全相同,翻译者必须固守据以翻译的自己母语的权利,但同时也必须让外语对自己发生作用,甚至可以说,必须让原文及其表达方式的那种对立东西对自己发生作用。——不过,对翻译者的工作作如此描述也许太简单。即使是在必须把一门语言翻译成另一门语言的这种特殊情况中,事情还是不能同语言相分离的。只有当翻译者能把本文向他揭示的事情用语言表达出来,他才能惟妙惟肖地摹仿,但这就是说:他必须找到一种语言,但这种语言并不仅仅是翻译者自己的语言,而且也是适合于原文的语言。^①因此翻译者的情况和解释者的情况从根本上说乃是相同的情况。

391

翻译者必须克服语言之间的鸿沟,这一例证使得在解释者和本文之间起作用的并与谈话中的相互了解相一致的相互关系显得特别明显。因为所有翻译者都是解释者。外语的翻译情况只是表示一种更为严重的诠释学困难,既面对陌生性又要克服这种陌生性。所谓陌生性其实在相同的、明确规定的意义上就是传统诠释学必须处理的“对象”。翻译者的再创造任务同一切

^① 这里就产生了“异化”(Verfremdung)问题,沙德瓦尔特(Schadewaldt)在其《奥德赛》译本的后记中(古典作家丛书,1958年,第324页)已对此作了相当重要的论述。

本文所提出的一般诠释学任务并不是在质上有什么区别,而只是在程度上有所不同。

当然这并不是说,面对本文的诠释学境况完全等同于两个谈话者之间的境况。在本文中所涉及的是“继续固定的生命表现”。^①这种“生命表现”应该被理解,这就是说,只有通过两个谈话者之中的一个谈话者即解释者,诠释学谈话中的另一个参加者即本文才能说话。只有通过解释者,本文的文字符号才能转变成意义。也只有通过这样重新转入理解的活动,本文所说的内容才能表达出来。这种情况就像真正的谈话一样,在谈话中共同的东西乃在于把谈话者互相联系起来,这里则是把本文和解释者彼此联系起来。因此,正如口译者在谈话中只有参与到所谈论的事情之中才可能达到理解一样,解释者在面对本文时也有一个不可或缺的前提条件,即他必须参与到本文的意义之中。

因此,说有一种诠释学的谈话,这是完全正确的。但这就会引出以下的结论,即诠释学谈话必须像真正的谈话一样力求获得一种共同的语言,但这种共同语言的获得过程却并不像在谈话中那样只是为了达到相互了解的目的而对某种工具的准备过程,而是与理解和相互了解的过程本身正好相合。而且,在这种“谈话”的参加者之间也像两个人之间一样存在着一种交往(Kommunikation),而这种交往并非仅仅是适应(Anpassung)。本文表述了一件事情,但本文之所以能表述一件事情归根到底是解释者的功劳。本文和解释者双方对此都出了一份力量。

因此,我们不能把本文所具有的意义等同于一种一成不变的固定的观点,这种观点向企图理解的人只提出这样一个问题,

① 德罗伊森:《历史学》,休伯纳编,1937年,第63页。

392 即对方怎么能持有这样一种荒唐的意见。在这个意义上我们可以说,在理解中所涉及的完全不是一种试图重构本文原义的“历史的理解”。我们所指的其实乃是理解本文本身。但这就是说,在重新唤起本文意义的过程中解释者自己的思想总是已经参与了进去。就此而言,解释者自己的视域具有决定性作用,但这种视域却又不像人们所坚持或贯彻的那种自己的观点,它乃是更像一种我们可发挥作用或进行冒险的意见或可能性,并以此帮助我们真正占有本文所说的内容。我们在前面已把这一点描述为视域融合(Horizontverschmelzung)。现在我们在这里认识到一种谈话的进行方式(Vollzugsform des Gesprächs),在这种谈话中得到表述的事情并非仅仅是我的意见或我的作者的意见,而是一件共同的事情。

对于谈话的语言性在所有理解里所具有的这种重要意义的认识,我们应当归功于德国浪漫主义派。德国浪漫主义派曾告诉我们,理解(Verstehen)和解释(Auslegung)归根到底是同一回事。正是通过这种认识,解释这一概念才正像我们所见的那样从它在18世纪所具有的教育性的附属意义上升到一个重要的地位,这个地位我们可以说是语言问题对于哲学探究取得根本意义的关键地位。

自从浪漫主义派产生以来,我们不再这样想理解问题,好像当我们缺乏直接的理解时我们是通过一些进行解释的概念而达到理解的,而这些概念是我们按照需要从它们原来所处的语言贮存室中取出的^[288]。其实,语言就是理解本身得以进行的普遍媒介。理解的进行方式就是解释。这种说法并非意指不存在特别的表述问题。本文的语言和解释者的语言之间的区别,或者说把翻译者同原文相隔开的语言鸿沟,并不是无足轻重的问题。恰好相反,语言表达问题实际上已经是理解本身的问题。一切

理解都是解释(Auslegung),而一切解释都是通过语言的媒介而进行的,这种语言媒介既要把对象表述出来,同时又是解释者自己的语言。

因此,诠释学现象就表现为思维和讲话这一普遍关系的特殊情况,它们之间谜一般的内在性甚至导致语言隐匿在思维之中。解释就像谈话一样是一个封闭在问答辩证法中的圆圈。通过语言媒介而进行的、因而我们在解释本文的情况中可以称之为谈话的乃是一种真正历史的生命关系。理解的语言性是效果历史意识的具·体·化·。

393

语言性和理解之间的本质关系首先是以这种方式来表示的,即流传物的本质就在于通过语言的媒介而存在,因此最好的解释对象就是具有语言性质的东西。

a) 语言性作为诠释学对象之规定

流传物的本质通过语言性而得到标志,这具有其诠释学的后果。理解语言流传物相对于理解其他流传物具有特有的优势。虽然语言流传物在直观的直接性这方面不如造型艺术的文物。但语言流传物缺乏直接性并不是一种缺陷,相反,在这种表面的缺陷中,在一切“本文”的抽象的陌生性中却以特有的方式表现出一切语言都属于理解的先行性质。语言流传物是真正意义上的流传物,这就是说,语言流传物并非仅仅是些留存下来的东西,我们的任务只是把它们仅作为过去的残留物加以研究和解释。凡以语言流传物的方式传到我们手中的东西并不是残留下来的(übriggeblieben),而是被递交给我们的(übergeben),也就是说,它是被诉说给我们(uns gesagt)——不管它是以神话、传说、风俗、习俗得以生存的直接重说的形式,还是以文字流传物

的形式,在文字流传物中,其文字符号对一切懂得阅读它们的读者都是同样直接确定的。

流传物的本质以语言性作为标志,这一事实显然在流传物是一种文字流传物的情况中达到其完全的诠释学意义。语言在文字中是与其实现过程相脱离的。以文字形式流传下来的一切东西对于一切时代都是同时代的。在文字流传物中具有一种独特的过去和现代并存的形式,因为现代的意识对于一切文字流传物都有一种自由对待的可能性。进行理解的意识不再依赖那种所谓使过去的消息同现代进行中介的再说,而是在直接转向文字流传物中获得一种移动和扩展自己视域的真正可能性,并以此在一种根本深层的度向上使自己的世界得以充实。对文字流传物的精神占有(Aneignung)甚至超过了那种在陌生语言世界中进行漫游和历险的经验。钻研陌生语言和文学的读者每时每刻都保持着返回自身的自由运动,因此,他们总是这样地同时处于一切地方。

394

文字流传物并不是某个过去世界的残留物,它们总是超越这个世界而进入到它们所陈述的意义领域。正是语词的理想性(Idealität)使一切语言性的东西超越了其他以往残存物所具有的那种有限的和暂时的规定性。因此,流传物的承载者决不是那种作为以往时代证据的手书,而是记忆的持续。正是通过记忆的持续,流传物才成为我们世界的一部分,并使它所传介的内容直接地表达出来。凡我们取得文字流传物的地方,我们所认识的就不仅仅是些个别的事物,而是以其普遍的世界关系展现给我们的以往的人性(ein vergangenes Menschentum)本身。因此,如果我们对于某种文化根本不占有其语言流传物,而只占有无言的文物,那么我们对这种文化的理解就是非常不可靠的和残缺不全的,而我们也不把这种关于过去

的信息称为历史。与此相反,本文却总是让总体得到表述。某些似乎是简直不可理解的无意义的笔划——当被认作为可解释的文字时,就突然从自身出发表现得最可理解,甚至当其上下文联系被理解为完整的联系时,它们还能纠正不完善流传物的偶然性。

因此,文字固定的本文提出了真正的诠释学任务。文字性(Schriftlichkeit)就是自我陌生性(Selbstentfremdung)。所以,对这种自我陌生性的克服,也就是对本文的阅读,乃是理解的最高任务。甚至可以说,只有当我们能够把本文转换成语言的时候,我们才能正确地理解和解释某种碑文的纯符号成分。但这种把本文转换成语言的活动——我们可以回想到——总是同时也产生一种与被意指的东西、即被谈论的事物的关系。理解过程在此是完全活动于那种由语言流传物所传介的意义域之内。因此,对于某块碑文来说,只有当事先存在有(作为正确前提的)辨译的情况下才提出诠释学的任务。而非文字性的文物则只是在扩展的意义上才算提出一种诠释学的任务。因为这些文物并非从其本身就可理解。它们所意味的东西乃是一个对其进行解释的问题,而不是其字面的辨译和理解。

语言在文字性中获得其真正的精神性,因为理解的意识面对文字流传物才达到它的完全自主性。理解的意识在其存在中无须依赖任何东西。因此阅读的意识潜在地占据着理解意识的历史。“语文学”(Philologie)这个概念本来的意思是指对说话的爱好的,然而随着文字文化的产生,这个概念就完全转变成包容一切的阅读艺术,并丧失了这个概念原本所具有的与讲话和论证的关连。阅读的意识必然是历史的意识,是同历史流传物进行自由交往的意识。因此,当我们像黑格尔一样把历史的开端等同于某种求流传的意愿的产生,等同于某种求“思念

持存”的意愿的产生,那是很有道理的。^①文字性决不是对于口头流传物的发展在质上并无改变的纯粹偶然的情况或纯粹的补充。追求延续、追求持存的意愿当然也可以无须文字而存在。但只有文字流传物才能同已经成为生命残余物的纯粹持存相分离,虽然现今此在可以从这种残余物出发有所补充地推知以往此在。

碑文这一类流传物并不是从一开始就加入了我们称之为文学的自由流传物形式,因为它依赖于残余物的存在,不管它们是石料的或者是其他材料的残余物。追求持存的意愿要为自己创造固有的延续形式,也就是我们称之为文学的东西,这对于一切通过抄件而到达我们手中的流传物却是完全适合的。文学中所存在的并非仅仅是些纪念碑或符号的东西。所谓文学其实都与一切时代有一种特有的同时性。所谓理解文学首先不是指推知过去的生活,而是指当代对所讲述的内容的参与(*gegenwärtige Teilhabe an Gesagtem*)。因此,这里根本不涉及两个人之间的关系,例如读者和作者之间的关系(作者也许是读者完全不认识的),而是涉及到对本文向我们所作的传达的参与。凡在我们理解的地方,那里文学作品中所讲内容的意义就完全不依赖于我们是否能从流传物中对作者构成一种形象,或者对流传物作某种源泉的历史阐明是否就是我们的愿望。

在此我们回想起一事实,即诠释学本来的任务或首要的任务就是理解本文。正是施莱尔马赫才降低了文字的固定性对于诠释学问题所具有的本质重要性,因为他在口头讲述中——这是他真正所完成的工作——发现了存在着理解问题。我们在

① 黑格尔:《历史中的理性》(拉松版),第145页。