

解释学译丛

〔加拿大〕让·格朗丹 著

哲学解释学 导论



商务印书馆

解释学译丛

哲学解释学导论

〔加拿大〕 让·格朗丹 著

何卫平 译

商务印书馆

2009年·北京

图书在版编目(CIP)数据

哲学解释学导论/(加拿大)格朗丹著;何卫平译.——
北京:商务印书馆,2009
(解释学译丛)
ISBN 978-7-100-05893-3

I. 哲… II. ①格…②何… III. 解释学—研究
IV. B089.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 093416 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

哲学解释学导论

〔加拿大〕让·格朗丹 著
何卫平 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京龙兴印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-05893-3

2009年7月第1版

开本 850×11680 1/32

2009年7月北京第1次印刷

印张 10 5/8

定价: 23.00元

解释学译丛序

洪 汉 鼎

千禧年之际,我曾有出版两套丛书的计划,一套是介绍当前国际上关于解释学(或诠释学)研究的优秀著作,另一套是我国国人有关解释学解释的论著。后一套丛书曾以“诠释学与人文社会科学”名称由上海译文出版社自 2001 年出版,现已出版了 8 本。前一套丛书由于翻译和版权诸问题,直至今日才得以由商务印书馆问世。

解释学作为一门西方显学,晚在 20 世纪 80 年代后才被引入中国,然而其生命力之旺盛,却在短时间内得到长足的发展。它本来是一门关于理解和解释的学科,因而在我国固有浓厚基础的经典诠释传统中找到了进一步发展的力量,以致西方解释学与中国经典解释传统的结合在我国形成一个学术浪潮。许多中国哲学史研究者希望借西方解释学的方法来开展对中国思想史的新研究,而许多西方解释学研究者则想借中国经典诠释的漫长传统和经验而得以发展解释学基本理论。但是在这种相互补充的学术进展中也出现了问题:西方解释学概念是否就是指中国经典解释中的解释?显然西方解释学在其早期,即施莱尔马赫及其以前时期,乃是一种如何理解和解释的方法论的技艺学,但当解释学发展到海德格尔和伽达默尔时期,西方解释学已从早期的方法论转向本体论,

按照伽达默尔的观点,解释学应是一种哲学,而不只是方法,这样一种观点与我国经学所强调的经典诠释方法,是否完全合符若节,似乎还是一个有待探讨的问题,甚至有人还提出中国解释学这一提法是否合理的问题。

这里我想再次引用伽达默尔关于解释学作为哲学,是一门实践哲学的观点。伽达默尔在1971年所写的“答《诠释学和意识形态批判》”一文中曾明确回答了何谓实践哲学和何谓哲学解释学这两个概念,他说实践哲学这一概念尽管是从亚里士多德的 *Phronesis* [实践智慧] 概念而来,但它与亚里士多德的实践智慧还是有区别的,因为后者乃是研讨经常变化不定对象的具体操作知识,反之,实践哲学却应是理论性的反思哲学,“因为它所教导的并不是去解释和决定某种具体实践情境的实际操作知识,而是促成关于人的行为及其‘政治’此在形式的‘一般’知识”(《真理与方法》,第2卷,德文版,第253页)。在伽达默尔看来,实践哲学应具有理论和实践这两种品性。作为理论,它就不仅仅是一门实践的操作知识,而更应是一种理论科学,但作为实践,这门理论应有具体的经验条件形式。伽达默尔写道:“实践哲学并不像语法学或修辞学作为一种技艺学那样是对人类社会实践的规则知识,毋宁说它是对此类知识的反思,从而最终是‘一般的’和‘理论的’知识。另一方面,学说和讲话在这里处于一种特有的条件之中,因为所有道德哲学的知识以及相应的所有一般国家学说,均与特殊的学习者的经验条件相联系。亚里士多德完全承认,只有当学生已成熟得足以把一般的话语以独立的责任感运用到他们生活经验的具体环境之中,则这种关于每个人最独特的具体实践的‘一般话语’才是正当的。因此,实践的科学虽然也许是一种‘一般的’知识,但这种知识

与其说是制造的知识,倒不如说是一种批判”(同上书,第 253—254 页)。

正是在这样一种作为理论和实践双重任务的实践哲学的意义上,伽达默尔谈到了哲学解释学,他说:

这就似乎与哲学诠释学相近了。只要人们还把诠释学定义成理解的艺术,并把诸如讲话艺术和写作艺术等这类艺术的运用理解成与能力有关的行为,则这类学科性的知识就能作为有意识的规则运用并可以叫做技艺学。施莱尔马赫和他的后继者就是这样把诠释学理解成“技艺学”。但这却并不是“哲学的”诠释学。哲学诠释学不会把一种能力提升为规则意识。这种“提升”总是一种非常矛盾的过程,因为规则意识也相反会重又“提升”为“自动的”能力。哲学诠释学则正相反,它是对这种能力以及作为这种能力基础的知识作的反思。因此,它并不是用于克服特定的理解困难,有如在阅读文本和与别人谈话时所发生的那样,它所从事的工作,正如哈贝马斯所称,乃是一种“批判的反思知识”。(同上书,第 254 页)

在 1978 年所写的《作为理论和实践双重任务的解释学》中,伽达默尔再次谈到解释学这种理论品性和实践品性。正如悲剧诗人和音乐家如果只是学会他那门艺术的一般规则和进行方式,而无法用它们写出作品来,就不能算是诗人或音乐家,同样,如果某位医生只掌握医学的知识和治疗规则,但不知道在何时何地应用它们,那么他就不能算是医生。因为“真正的知识,除了那种是知识的东西以及最终把一切可知或‘整体的本质’所包括在内的东西之外,还要认识 *kairos* [良机],也就是说,要知道必须在何时讲话以及如何讲话”(同上书,第 307 页)。谁是真正的讲话能手,谁就会

把他要说服人家相信的东西当作善和正确的东西加以认识并对之加以坚持。但这种善的知识和讲话艺术的能力指的都并非普遍的‘善’的知识,而是人们此时此地必须用来说服别人相信的知识,以及我们如何行动和面对谁我们这样做的知识。在此伽达默尔谈到,如果我们从近代解释学进展的概观出发回溯到亚里士多德的实践哲学和技术理论传统,那么我们会面临一个问题,即柏拉图和亚里士多德已感受到的技术知识概念与包容了人类最终目标在内的实践-政治知识概念之间的冲突在现代科学和科学理论的地基上将会产生多大的成果。伽达默尔继续说:“就解释学而言,它面临的任务就是要把那种与现代理论科学概念及其实践-技术运用相适应的理论与实践脱节的状态与这样一种走着从实践到其理论意义相反道路的知识思想相对照”(同上书,第314页)。

为了深入理解西方哲学解释学这一作为实践哲学的新观念,我从西方诸多解释学研究的资料中选择了这些书,希望通过本丛书的出版有助于我国解释学的新研究。

目 录

伽达默尔序	1
作者自序	4
导 言	8
第一章 关于解释学的史前史	30
第一节 语言的界定	30
第二节 “ερμηνευειν”的语义场	34
第三节 神话的寓意解释	39
第四节 斐洛:寓意的普遍性	44
第五节 奥利金:预象的普遍性	47
第六节 奥古斯丁:内在逻各斯的普遍性	54
第七节 路德:唯有圣经?	67
第八节 梅兰希顿:修辞的普遍性	71
第九节 弗拉西乌斯:语法的普遍性	75
第二章 在语法和批判之间的解释学	80
第一节 丹豪尔:解释学的真和事情本身的真	83
第二节 克拉登尼乌斯:教育的普遍性	88
第三节 迈耶尔:符号的普遍性	96
第四节 虔信派:情感的普遍性	102
第三章 浪漫主义解释学与施莱尔马赫	108
第一节 从启蒙运动到浪漫主义的后康德的过渡:	

阿斯特和施莱格尔·····	108
第二节 施莱尔马赫的误解的普遍化·····	114
第三节 将解释学限定在心理学吗? ·····	122
第四节 解释学的辩证法基础·····	124
第四章 历史主义的问题·····	127
第一节 伯克和历史意识的开端·····	127
第二节 德罗伊森的普遍的历史学:作为道德世界 研究的理解·····	131
第三节 狄尔泰:走向解释学的途中 ·····	139
第五章 海德格尔:作为生存解释的解释学 ·····	149
第一节 前理解之“前”·····	151
第二节 前理解在解释中的透明·····	156
第三节 事实性的哲学解释学的观念·····	159
第四节 陈述的派生地位? ·····	162
第五节 转向后的解释学·····	165
第六章 伽达默尔与解释学的世界·····	171
第一节 回到精神科学·····	171
第二节 克服历史主义的解释学·····	177
第三节 作为原则的效果历史·····	181
第四节 作为提问和应用的解释·····	183
第五节 作为对话的语言·····	187
第六节 解释学世界的普遍性·····	191
第七章 对话中的解释学·····	197
第一节 贝蒂从认识论上回到内在精神·····	199
第二节 哈贝马斯以相互理解的名义批判相互理解·····	204

第三节 解构论对解释学的挑战·····	214
后 记·····	221
参考文献·····	226
索 引·····	286
关于解释学的普遍性的深刻沉思	
——读让·格朗丹的《哲学解释学导论》(译后记)·····	290

伽达默尔序*

“解释学的普遍性”(universality of hermeneutics)与其说是一种观点的名称,不如说是一种区分的要求。“解释学”(hermeneutics)这个术语可以追溯到很远,它跨越了一段漫长的历史,这段历史至今仍有许多东西值得研究。然而“普遍性”(universality)这个术语现在似乎表现为一种挑战,一种与其说是一种哲学观点,不如说是一项哲学任务的挑战。正因为如此,我很高兴能够向英语世界的读者推荐让·格朗丹的这本书,我已经读过它的德文版。解释学这个概念的漫长历史的开端可以追溯到亚里士多德的那部同名著作**,它主要探讨的是命题逻辑,甚至这种比较狭窄的提问方式(不包括非命题的说话形式)也将自己视为与所有的普遍性要求有关,这些要求一直被公认为属于逻辑、逻各斯和语言的普遍性。所以,从一开始,这一点就是可以理解的:语言的用法(这在现代解释学中备受关注),在原则上与一切特殊的解释学科有关,如法学解释学、神学解释学,等等,而且从根本上讲,在古代,解释学(hermeneutics)这个词在最广泛的意义上还附带地与“翻译”(translation)有关。

* 此乃伽达默尔为让·格朗丹本书的英文版所作的序,德文原版没有。——中译者注

** 指《工具论》中的《解释篇》。——中译者注

只有在形而上学的时代走向终结、现代科学对所拥有知识的特权的要求下降的时候,探索真正的普遍性才有可能考虑它的古代起点。然而还有更深刻的理由,从浪漫主义的时代开始,解释学将精神科学作为一个整体来理解,这样它就不仅包括法学、神学,而且还包括语文学和所有与之相关的学科。

首先标志着在这个方向上迈出了关键性一步的是狄尔泰的描述心理学。但是只有当狄尔泰及其学派影响到现象学运动(尽管与胡塞尔有争论)、青年海德格尔卓有成效地进行了推动时,理解才不再只是与概念化的说明和解释相提并论,不再限于它在科学中的应用,相反,理解逐渐被视为人的此在的基本结构,从而成了哲学的核心。

所以,主体性和自我意识——对胡塞尔来说,在先验的自我中表达出来——已丧失了它们的至高无上的地位,现在,取而代之的是另一个东西:它不再是一个相对于主体的客体,而是一个与我们有着密切联系的语言和生命交流的人;所以,理解也就根本不是方法,而是那些相互理解的人们共同享有的一种形式。如此,这个方面便得到了揭示,即它不只是一个与其他研究领域并列的领域,而是生活实践本身。当然,这绝不排斥科学走它们自己的路、有它们自己的方法的可能性,科学在于将它们研究的客体对象化。然而,这里存在着使我们完全受制于科学理论的危险,这种科学理论以严格的方法的名义剥夺了人的其他经验、其他表达、其他文本以及它们对合法性的要求。

我们只需要想一想,虽然结构主义诗学在揭示神话方面付出了巨大努力,但并没有真正做到对神话作出比以往更加清楚的说明。将符号和文本的世界对象化,使走向科学知识的新的和有趣

的步骤成为可能的语义学也是如此。与这些学科相反,解释学所强调的不是对象化,而是倾听——例如,倾听(Zuhören)一个知道如何讲故事的人,并与之相属。这里我们开始看到当我们提到人们相互理解时我们所谓难以描述的东西(je ne sais quoi)。而格朗丹这本书的特殊优点就在于,它揭示了这种“内在的”对话(“inner” conversation)是整个哲学解释学的基础(正如我在《真理与方法》中已指出的那样),它在奥古斯丁以及其他语境——如过程神学(Process Theology)中起着重要的作用。

作者自序

在一篇序言中，作者可以谈论他自己，或谈论他和他所写的东西之间的关系。面前的这本书，由于偶然冲动而激发了本书的撰述，其过程历历在目。

1988年深秋，当我开始着手撰写本书时，我发现自己在理解“解释学的普遍要求”(hermeneutischen Universalitätsanspruchs)时遇到困难。这个短语的内涵是如此丰富，而引起的批评又是如此之多，以至于我感到很茫然。维特根斯坦说：“一个哲学的问题具有这样的形式：我不知道自己的出路在哪里。”* 于是我这样安慰自己：我此时的处境可能存在着某个哲学的问题。不久，在海德堡的一家酒馆我遇到汉斯-格奥尔格·伽达默尔，并同他讨论了这个问题。我以一种正式和直截了当的方式要求他准确地说明解释学的普遍方面到底存在于何处。此时我已经读过了所有相关的材料，因此，我以为会得到一个冗长而又难懂的回答，谁知他想了一下，然后简明扼要地答道：“存在于内在话语(verbum interius)之中。”

我感到愕然。这个表达在《真理与方法》中并没有得到强调，更不用说伽达默尔的次要文献了。解释学的普遍要求应当在“内在话语”(inneren Wort)中去发现，这一点奥古斯丁曾经探讨过，

* 参见维特根斯坦《哲学研究》，第309节。——中译者注

而伽达默尔不是在他最主要的著作*中用了一个不太引人注意的章节也讨论过吗?我多少有点困惑,便要求他对自己的意思做出更具体的解释。伽达默尔接着说:“这种普遍性由‘内在言说’(inneren Sprache)所构成,因为一个人不能说出一切,一个人不能表达他心中所想到的一切,即内在逻各斯(λογος ενδιαιυετος),这是我从奥古斯丁的《论三位一体》中学到的,这种经验是普遍的:内指活动(actus signatus)绝不会完全为外述活动(actus exercitus)所涵盖。”

一开始我感到很困惑,因为这似乎与伽达默尔的哲学基本倾向相反,解释学的普遍性就在于:人能在真实的语言中表达一切,语言能克服一切对其普遍性的异议,因为这些异议本身必须能够在语言上得到表达,伽达默尔将此作为一个绝对原则。对于伽达默尔来说,一切都可以视为语言,他常常引用的那句名言就表达了这种普遍性:“能被理解的存在就是语言。”

他所说的内在话语(verbum interius)与这些有关吗?这是他后期的自我解释、自我更正,抑或只不过是思想的一闪念,不足为训?在这方面我几个月都百思不得其解,及至读到收藏于海德堡大学图书馆的原版的《真理与方法》后,我才恍然大悟:解释学的普遍要求只能来自于这种内在话语的学说,即来自于这样一种洞见(它源于海德格尔对奥古斯丁的解读):说出的话语总是落后于想说的或不得不说的东西,即“内在话语”(inneren Sprache);一个人只有将说出的话语(Gesprochenes)追溯到潜藏在它背后的内在话语,才能够理解它。这听起来似乎并不新鲜,而且是形而上学

* 指《真理与方法》。——中译者注

的,即在语言之外,设想还有一个背后的或内在的话语世界。然而,正如我们不久将会看到的那样,这一洞见本身就能逐步削弱赋予命题的形而上学和逻辑学的优先性之基础。根据培育实体形而上学的古典逻辑学,一切都充分地表达在命题中,命题的陈述是自足的,并且要根据其内在的证明进行判断。

与之相反,对于解释学来说,命题是某种次要的或派生性的东西,《存在与时间》突出了这一点,对可使用的命题的依附遮蔽了与包含内在话语(*verbum interius*),即解释话语(*hermeneutische Wort*)的语言的冲突。然而,这种内在话语(*inneren Wort*)必须要明确地强调,内在话语的意思不是指语言表达之前所存在的私人的或心理的内在世界,相反,它是在言说中努力要表达出来的那种话语。被表达出来的语言严格地说是必须被倾听的一种冲突的场所。根本不存在“前语言”(*vorsprachliche*)的世界,只有指向语言的世界,这个世界总要被带入到语言中,尽管它永远不能完全成功地表达出来,这就是独特的解释学的语言观。

本书只是试图从这个观点出发来描述哲学解释学。我提到与伽达默尔的谈话,绝不意味着我的解释代表了真正的伽达默尔的“原意”。这里谈到的内容极有可能是成问题的,所以,在提及与伽达默尔的谈话之前,我犹豫了很长时间。然而,最后是瓦尔特·舒尔兹(*Walter Schultz*)的例子使我受到鼓舞,他提到他同海德格尔的谈话,因为这些谈话对他所形成的关于海德格尔的解释具有实质性的贡献^①。我与伽达默尔的讨论也一样。然而,以这种方式

^① 参见 W. Schulz, “Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken”, 载 *Heideggers These vom Ende der Philosophie: Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*, Bonn 1989, S. 33.

产生的解释倾向,其成功是要冒险和付出代价的,尤其是,我关心的——与伽达默尔无关,而且在当前哲学对话的语境中——是要引导读者进入到哲学解释学的领域,(所以我不打算关注解释学各专门学科的特殊性,如语文学、神学、历史学和社会科学。)我将努力在“内在话语”(verbum interius)的范围内尽可能忠实地重构哲学解释学的历史,因此,我会提及如今很少再阅读的作者。当然,这必然会表明,对内在话语的揭示实际上是本书的中心。

亚历山大·冯·洪堡基金会和加拿大精神科学委员会使得这项研究成为可能,我对此表示深切的谢意。与同行的交流对这项研究起到了决定性的推动作用,为此,我要衷心感谢恩斯特·贝勒(Ernst Behler)、奥托·弗里德里希·博尔诺(Otto Friedrich Bollnow)、鲁克·布里森(Luc Brisson)、吕迪格·布伯纳(Rüdiger Bubner)、汉斯-格奥尔格·伽达默尔(他允许我提到我们之间的对话)、汉斯-乌尔里希·莱辛(Hans-Ulrich Lessing)、曼弗里德·里德尔(Manfred Riedel)、弗里提约夫·罗迪(Frithjof Rodi)、约瑟夫·西门(Josef Simon)、阿尔贝托·维希阿诺(Alberto Viciano)和乔·威舍默(Joel Weinsheimer)。让我在结束这些感谢时,表达这样一种钦佩,我一直得益于他们的研究。无论哲学怎样试图在批判和争论中纯化自身,在它进入思想之前,如果没有惊奇(θαυμάζειν),它就绝不会开始。