

●新论快览

读解“圣言”

——关于解释学与神学的比较研究

杨慧林

就广义的阅读活动而言,当代人越来越多地面临着一种悖论:一方面是文本的“解释”可以产生太多的可能性,甚至可以因人而异;另一方面,各种传统、文化和群体的不同观念实际上正在被同一种商业原则所取代,即所谓“社会系统”对“生活领域”的殖民化。有人认为,文化多样性或者文化多元主义可以成为抵御商业化大潮的重要角色;但是如果考虑到多样性和多元论的“过度解释”对于“意义”所产生的消解作用,这一信念则是相当可疑的。

基于这样的背景,仅仅在文学文本的范围内讨论解释学问题,显然并不能守护意义。而将神学方法引入意义的解释,则可能通过这种比较研究连带出一片新的视野。

一、“解释学”的神学维度

Hermeneutics 的词源被认为与希腊神话中的信使赫尔墨斯(Hermes)有关,而赫尔墨斯并非在两个同等的主体间传递信息,却是为主神所驱使,将神的旨意传达给受众。这似乎已经暗示了解释学与“圣言”之间存在着一种特别的关联。导源于犹太教和早期基督教释经活动的神学解释学也同样如此:圣经被视为神圣的文本,释经者的任务就是使圣经中的上帝意志向人类彰显。因此“解释学”之为谓,本来就隐含着—个神学的维度。

而一旦在这样的意义上理解“解释”,就无法回避一种基本的两难,即:一方面是“圣言”中的奥秘必须加以解释,另一方面又是“解释”似乎必然包含着“误读”。解释学后来所面临的根本性问题,其实已经内在地体现于这种远古的神话和原初的神学语境之中。关于“人言”的解释或可有多种方便之门化解上述两难,但是对于“圣言”,方便之门却必然遭到更多的质疑。^①所以正是在神学的维度上,解释学才不断被逼向一种最终的解决。

如果将神学解释学的历史追溯到早期的释经学,那么其中大体可以辨认出两种主要的倾向。

在犹太教方面,有关经学学校(rabbinic schools)、昆兰社团(Qumran community)和哲学家菲洛(Philo of Alexander)的文献,已经透露出早期释经活动的四种基本方法,即:字面的解释(Literalist Interpretation)、经学的解释(Midrashic Interpretation 又译“米大示”、“米德辣市”或“旧约注释”)、神秘的解释(Pesher Interpretation,即古代叙利亚文圣经的注释,也有译“解释”者^②)、寓意的解释(Allegorical Interpretation)。^③在许多基督教的释经者看来,四种方法的并存实际上意味着解释的多种可能性。这样,四种方法虽然均被中世纪的基督教释经学所吸纳,经由克雷芒、奥利金、直至托马斯·阿奎那的“多重意义说”,显然较多地发展了寓意的传统。^④

奥古斯丁同样不赞成字面的解释或者历史的解释,但是他所代表的释经学倾向被认为是以柏拉图的二元论为基础,即“不变的永恒对可变的物质在本体论上的优越”^⑤。从而其基本的解释学原

① “圣言”与“人言”之说,可见于 Karl Barth, *The word of God and the Word of Man*, translated by Douglas Horton, London: Hodder and Staughton, 1928。

② 宗座圣经委员会文告:《教会内的圣经诠释》,洗嘉仪译,香港:思高圣经学会,1995,32页。

③ Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991, p. 16—17。

④ 请参阅杨慧林《追问上帝:信仰与理性的辩难》,北京:北京出版社,1999,9—14页,190—193页。

⑤ Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, volume I, p. 13。

则在于：“物质符号的知识并不能帮助我们解释永恒的实体，对于永恒实体的知识才能帮助我们解释物质符号。……解释学的核心问题……是理解超验之物。”^①而“理解超验之物”的七个步骤，又分别是畏惧、敬虔、圣爱、坚忍、怜悯、涤罪和智慧。^②由此，解释的问题从属于纯然的信仰问题。

这种将解释建基于“启示”的本体论释经学，在近代以后确实面临着较多的诘难和再解释的必要。将解释建基于“证明”的知识论倾向，虽然得到了宗教改革运动的支持并且似乎更直接地与现代思维相关联，也同样受到经验主义认识论批判的挑战^③，同样需要再解释。释经活动所凸显的解释学之神学维度，直到施莱尔马赫才被重新整合为一种更具普遍意义的解释学理论；神学解释学之中的可能的人文学价值，也才由此更多地影响到世俗学问。

施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768 - 1834)从其“敬虔神学”出发的解释学理论，常常被归入“历史解释学”(Historic Hermeneutics)。^④这是否恰当姑且存而不论，可以肯定的是：他之所以被称为“现代解释学之父”，确实是因为他使关于“解释”的理论不再仅仅限于释经(exegesis)活动，却要诉诸普遍的人类理解问题。因此，解释学被重新定位为“理解的艺术”^⑤；也就是说：非但神圣的文本有待于解释，诉诸理解的一切对象、乃至理解活动本身，都被认为必然包含着一系列的解读和误读。

于是，他首先以近似于康德的方式确认了解释“理解过程”的两个基本坐标：主体的/心理的维度，以及客体的/语言学的维

度。前者的作用在于整体地把握对象；后者则是“在语言之中并且借助语言的帮助，寻找某一话语的特定涵义”^①。关于施莱尔马赫的这一区分，后来的西方研究者又进一步强化了其中的现代解释学意味：“施莱尔马赫……详尽地涉及到人类交流的语言学本质；一切理解都以语言为前提，我们是在语言中思考并通过语言而交流。没有语言就没有理解，因此无论解释学与修辞学有多少区别，二者都是不可分的。……任何文本的生成(text - production)，都是对语言规则的特定选择之结果；任何文本的接受(text - reception)，也都基于对理解模式的特定选择。……文本……就是选择和规则共同生成的新的意义整体。”^②

由上述两个坐标所决定的理解活动，必然会在两个方面涉及到解释学的基本问题。其一是意义的开放性，其二则是解释的循环。

关于意义的开放性，施莱尔马赫在他的解释学手稿中已经作出了相当前卫的“解释”，即：解释的实质，就在于“对给定陈述(a given statement)的一种历史的与直觉的(divinatory)、客观的与主观的重构(reconstruction)”^③。对于通过解释活动来寻求意义的人类，这种“重构”实际上意味着只能无限趋近、却不可能最终获得被解释的对象；从而所谓“意义”并非其自身，而仅仅成为被理解的意义。

与施莱尔马赫的“理解过程”之坐标相呼应，“意义重构”之中的“历史的”和“客观的”要素，正是其“客体的/语言学的维度”之延伸，它侧重的是意义生成中的“规则”性。而“直觉的”、“主观的”

① Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 13 - 14.

② Augustine, *On Christian Doctrine*, book 2. 7. 9 - 11, Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 14.

③ 请参阅杨慧林《追问上帝：信仰与理性的辩难》，175 - 178 页。

④ Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki: Luther - Agricola Society, 1982, p. 24.

⑤ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, edited by Heinz Kimmerle, translated by James Duke and Jack Forstman, Missoula: Scholar Press, 1977.

① Kurt Mueller - Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, London: Blackwell, 1986, p. 94. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 45 - 46.

② Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 45 - 46.

③ Kurt Mueller - Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 83. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 46.

要素,则导源于他的“主体的/心理学的维度”,它强调的是意义生成中的“选择”性。后者显然更为关键,因为“解释者对文本的解读必须勇敢地承担一种风险,……没有任何解释可以穷尽文本的独特意义,理解是一个永无止境的任务和挑战。……一方面直觉不能逃避语义学的事实;另一方面,又不可能对文本之语言学构成形成客观的认知,以取代解释者把握文本整体意义的职责——尽管这种把握最多只能通向一种趋近性的重构”^①。

关于“解释循环”的分析其实古已有之^②,它通常可以被概括为两种形式。第一,我们需要某种前理解(pre-understanding)才能进入文本;没有前理解和问题,就没有理解和回答,也就无从获得意义。第二,通过局部才能理解整体,而只有理解整体才能准确地理解局部。施莱尔马赫在此基础上提出:有两种相关的方式同时作用于这一循环,即直觉的方式和比较的方式。而在他的具体分析中,“直觉的”和“比较的”方式无非还是上述两个维度、两种要素的进一步阐发。因此有研究者径直将这两种方式分释为二,前者是对“文本自身”(text)的直觉感受,后者是对“文本语境”(context)和“语法关系”(grammatical dimension)的判别与认知。^③尽管施莱尔马赫所言的“文本间比较”被认为已经涉及后世讨论的“互文本性”(intertextuality)问题,但是他的侧重点毕竟在于:“文字和内容的解说并不是解释本身,而只是提供了解释的条件;解释仅仅开始于意义的确定,尽管它需要借助于这些条件。”^④如果就此推演,那么最终能从“循环”中把握意义的,当然还是解释主体的心理直觉。

① Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 47.

② Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garrett Barden and John Cumming, New York: Crossroad, 1975, p. 154; 布尔特曼也曾提到亚里士多德对“解释的循环”和“前理解”的论述,见 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, Westport: Greenwood Press, 1975, p. 111。

③ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 48.

④ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 48, p. 188 注释及 p. 103.

如上的描述可以使我们看到:施莱尔马赫使脱胎于“释经”的“解释”扩展为普遍的理解活动之后,首先为“理解过程”标定出主客相成的坐标,然后通过“意义重构”替代了“意义本身”,继而以解释者的“直觉”来统领这种“重构”,又似乎要用直觉的“感受性”去引导循环之中的认知。其中,“对象与主体相契合”的康德式旨趣是显而易见的。在这样的逻辑链条上,他为“理解”和“解释”设定了一种影响颇为久远的目的,即:“理解文本,进而比作者更好地理解文本。”^①

如果施莱尔马赫的这种思路仅仅是就文学文本而言,那么直接的结果可以见于他本人参与其事的《雅典娜神殿》、以及他所影响的施莱格尔兄弟等人的早期浪漫派理论;其中最响亮的命题之一,便是“浪漫主义的诗……始终在形成之中,永远不会臻于完成,……不可能被任何理论彻底阐明,……惟有它是无限的和自由的”^②。但是这并没有超出康德、黑格尔关于美的艺术之“无限性”和“自由性”的界说。其间接的结果,则贯穿于福柯的“作者之死”(the disappearance or death of the author)^③、伽达默尔和姚斯的“期待视野”(horizon of expectations)以及“视野融合”(fusion of horizons)^④、伊瑟尔的“未定性”(indeterminacy)和“文本的空白”(gaps

① Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 83. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 47.

② 伍蠡甫主编《西方文论选》,上海:上海译文出版社,1988,下卷,321页。

③ Michel Foucault, What is an Author? David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, New York: Pearson Education Inc. 1988, p. 175.

④ Hans Robert Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 20. Peter V. Zima, *The Philosophy of Modern Literary Theory*, London: The Athlone Press, 1999, p. 58-59. “期待视野”一说,被认为是由曼海姆(Karl Mannheim, 1853-1947)首先引入哲学和文化社会学讨论的,用以描述我们在现实处境中理解和解释文本及文学作品的历史语境(即支撑着一定社会群体之世界观的总体价值、规范和利益)。“视野融合”则是指文本唤起的第一重“期待视野”与阅读处境之中的第二重“期待视野”之间的不断对话。参阅 Peter V. Zima, *The Philosophy of Modern Literary Theory*, p. 59-61 及 p. 220 注释 7。

or blanks)^①、赫奇的“意义”与“意味”之辨(meaning and significance reinterpreted)^②、杜夫海纳的“作者的原意只是可以确定的X”^③等等。而在狭隘的文学文本之意义上,这至多可以被视为德国古典美学以来的讨论在细节上的发散而已,现代解释学的落点似乎并不在这里。要从更根本的意义上解读施莱尔马赫理论的可能性,或许必须将他的解释学思路还原于他的宗教观。当同样的解释学原则也被运用于神学解释、进而敦促神学解释放弃一切特权的时候,现代解释学的革命性意义和人文学价值才能被彰显到极处。

施莱尔马赫并没有专门展开神学解释学的研究,只是认为“启示无须判定,因为判定本身就建基于解释”^④。同时他发表于1810年的《神学研究纲要》,又曾提出神学解释应当服从普遍的解释学(universal hermeneutics)原则。^⑤值得注意的是,他一方面否认神学解释具有任何特权,一方面却未曾对神学解释学多置一辞,这显然同他以“敬虔”为本的宗教态度有关。也就是说:在关涉到“圣言”的时候,他对教会传统中的“释经权威”和“权威性释经”的怀疑,可能必然会指向受制于语言逻辑的人类理解活动本身。正如他在《圣诞节座谈》中所描述的那样:“这种讲论……真是用不着的。……一切形式都已变成僵硬,一切言谈亦……太沉闷而冰冷。”^⑥

如果可以用施莱尔马赫的宗教观来补足其神学解释学的“未定性”和“空白”,应当说他是要离开语言逻辑的制约而另辟蹊径,

即:最终将神学意义的更恰当解释,让渡给美的体验和情感的分享。在几位热衷思辨、却输于才艺和感受力的“男客”^①高谈阔论之后,施莱尔马赫通过一个沉默许久的人物这样表达了他的理想——一种或可被称为“神学解释学”的理想:“女客们……本将为你们歌唱何等美丽的乐曲,歌唱蕴涵着你们所论说的虔诚的乐曲;……她们可以透过充满真爱与喜乐的心情,使论说富有更多的魅力,……比你们庄严的议论更让人愉悦。……这不可言说的时刻在我心中产生着一种不可言说的喜乐。”^②

施莱尔马赫在《论宗教》、《基督教信仰》等著作中,一向是从“敬虔的情感”、“绝对的依赖感”^③等方面来界说宗教的本质,用“诗意”、“深情”^④等字眼来描述圣经的内容。乃至谢扶雅专门指出“宗教”与“敬虔”两词在德文中相通,“英文里的形容词 religious 也和 pious 无甚区别”^⑤。尽管这种“经验-表现”的模式(experiential-expressive model)后来遭到林贝克(George Lindbeck)的批判^⑥,但是确实已经深刻地影响到当代的基督教思想界,“基督教新教的蒂利希、布尔特曼、麦奎利、考夫曼、……以及天主教的伯纳德·罗纳根、卡尔·拉纳、……汉斯·昆、大卫·特雷西等,都是经验-表现宗教观的支持者”^⑦。

就语言逻辑所注定的解释限度而言,施莱尔马赫的“普遍的解释学原则”一旦进入神学解释的领域,可以获致的结论似乎必然是语言载体对于独一“圣言”的无奈。关于这种容不得任何歧义的特殊解释对象,浪漫主义的诗学观念和文学解释学的“视野融合”

① Wolfgang Iser, *The Reading Process: a Phenomenological Approach*, David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, p. 190-193.

② E. D. Hirsch Jr., *Faulty Perspectives*, David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, p. 230, 另见赫奇《解释的有效性》,王才勇译,北京:三联书店,1991,73页。

③ 杜夫海纳《美学与哲学》,孙非译,北京:中国社会科学出版社,1985,65页。

④ Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 80. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 49.

⑤ 施莱尔马赫《宗教与敬虔》,谢扶雅译,香港:基督教文艺出版社,1991,10页,及 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 49.

⑥ 施莱尔马赫《宗教与敬虔》,516页。

① 请参阅施莱尔马赫《宗教与敬虔》,465-478页。

② 施莱尔马赫《宗教与敬虔》,516页。译文略有调整。

③ 施莱尔马赫《宗教与敬虔》,59页,309页。

④ 施莱尔马赫《宗教与敬虔》,55-56页。

⑤ 谢扶雅《施莱尔马赫:宗教与敬虔导论》,《宗教与敬虔》,11页。

⑥ 林贝克《教义的本质》,王志成译,香港:汉语基督教文化研究所,1997,31-42页。

⑦ 江丕盛《对话、真理与宗教语言性》,《基督教文化学刊》第一辑,北京:东方出版社,1999,115页及注1。

显然都是无效的。神学解释学在这里不得不作出断然的选择:或者放弃“圣言”的最终意义,或者放弃与解释活动俱在的语言逻辑。施莱尔马赫从“解释”重新转向情感的体验,应当说是试图解脱于“语言牢笼”的一种努力。

当施莱尔马赫论说“解释”之时,他是通过主体的选择、意义的重构、直觉的感受一步步地消解了传统教会的真理观。这开启了现代解释学的思路,而他自己实际上又游离于这条思路,让“圣言”的独一性通过敬虔的情感得以成全。他大约已经意识到:沿着“解释”的线索继续推演,只能导致“意义”的层层退让,却无法使任何一种信仰“恒真”。他借助情感、诗意的体验所获得的落点,似乎带有相当的浪漫主义色彩和美学意味,但是这与浪漫派诗学和文学解释学存有一种极大的差异,即:后者并不寻求意义的确定性,甚至恰好是要张扬诗意或阅读中的非确定性;而施莱尔马赫则是要将“解释”诉诸普遍的宗教经验,以避免解释学的追踪拆解掉信仰的基础。由此我们可以又一次看到:解释学也许只有在神学的维度上,才会不断受到真正的“逼迫”,才无法在中途稍事停留,无法用阅读文学文本的方式将问题化解。

与此同时,另一个问题也随之产生:如果神学的解释可以摆脱教会的权力和语言的链条,可以重新落实于宗教的经验,那么一种同一、普遍的“宗教经验”是否真的存在?这种经验又何以得到辨别?这一点,正是林贝克对“经验-表现模式”之批判的最有力度之处。^①从逻辑的意义上看,普遍的“宗教经验”与康德建立在“认识诸能力的自由活动”之上的人类“共通感”^②相似;它只能被设定,却无法获得证明。在神学的意义上,施莱尔马赫的“敬虔”似乎又回到了奥古斯丁“理解超验之物”的七个步骤;其中“真正的理解”已经被过渡为“精神和道德的净化”^③。

① 江丕盛《对话、真理与宗教语言性》,《基督教文化学刊》第一辑,115-116页。

② 康德《判断力批判》上卷,宗白华译,北京:商务印书馆,1987,76-79页。

③ Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 13-14.

然而神学毕竟不能没有解释,即使是基于信仰的解释。

二、“神学”的解释学性质

神学实际上就是对于圣经、教规、宗教传统和宗教经验的解释^①,因此从根本上看,一切神学学说都含有解释学的性质。

施莱尔马赫以后的基督教神学,或许可以按照林贝克的方式,大体划分为“经验-表现”和“文化-语言”(cultural-linguistic model)的两种思路。二者的区别,主要在于对“经验”和“语言”之关系的不同解释。

前者与施莱尔马赫的“敬虔”相似,将宗教经验(religious experience)视为信仰的基本要素,教义则只是这种“经验”的“语言表现”(linguistic expression)。从而,信仰的“同一”(equivalent)是由于经验的普遍性;作为“语言表现”的教义解释,却必然有所不同。^②由此导致的结果之一,是神学承袭伽达默尔的解释学话语,沿着“语言的极端多元性”揭示出“历史的极端含混性”^③。对于“经验-表现”神学的解释学性质,这可能是一种最激进的表达方式。乃至特雷西直截了当地用“解释学”界定“系统神学”,并且如同伽达默尔所谓的“理解性阅读……是对历史的参与”^④一样,主张“系统神学的任务就是对基督教经典中的意义和真理进行解释性的复原(interpretive retrieval)”^⑤。与之相关的另一种结果,是海因利希·

① Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 43.

② Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 43.

③ 请参阅特雷西《诠释学 宗教 希望》,冯川译,香港:汉语基督教文化研究所,1995,第三、四章。其原书的标题已经点明了“多元”和“含混”(Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope)。

④ 伽达默尔《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1992,210页。

⑤ David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York: Crossroad, 1981, p. 99-153; Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 46.

奥特用“理解的整体性”贯通圣经经文、神学内涵和当代宣教等三个层面的解释;他同样明确地提出“神学的本质是解释学”,不过其核心概念是由这三个层面构成一种“神学解释学之圆”,以便使“解释学循环”成为对“连续性之圆”的“细致的解释”。^①这里所涉及的“圆”和“循环”的两重意思,也曾是保罗·蒂利希《系统神学》首先要处理的问题,而被奥特所吸纳的,更多的只是其“方法论上的结论”^②,即神学解释之各部分的相互依存性。所以奥特实际上是回到信仰的立场,以“思想的经验性”、“言说的客观化”保证“信仰所经验到的‘意义-内容’”。^③

另一方面,“文化-语言”的神学模式带有同样的解释学性质。比如这一模式的倡导者林贝克就提出:宗教作为一种“文化-语言现象”,其广义的语言符号和教义解释并不是“外在表现”,而是“被极大地仪式化的、综合性的解释体系”、“它由推论性和非推论性符号的词汇以及一种使这些词汇可以有意义地组合的独特逻辑或语法组成”,从而也“塑造”或者“建构”着宗教经验。^④与前一种模式相比,林贝克是将外在的语言、教义“内化”为宗教的自体,但是在施莱尔马赫的“解释学”概念之参照下,这种“内化”其实在相当程度上切断了文本与世界、文本与理解活动之间的联系。^⑤可以与之一比的,也许是卡尔·巴特关于“解释”的“独一圣经主义”或者“唯基督主义”^⑥方法。

① 奥特《什么是系统神学》,阳仁生、黄炎平译,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,香港:汉语基督教文化研究所,1998,197-202页。

② 蒂利希《系统神学》第一卷,龚书森、尤隆文译,台南:台湾东南亚神学院协会,1993,16页。

③ 奥特《什么是系统神学》,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,229-230页。

④ 林贝克《教义的本质》,34-36页。

⑤ 江丕盛《对话、真理与宗教语言性》:“林贝克……的最大贡献应该在于其对宗教传统的肯定,以及对在传统中教化自我的坚持。……但是他……把宗教还原为一个语言符号系统,进而倡议宗教真理只是(有如数学符号系统真理一样)系统内一致性真理,并不告诉我们客观的实在是怎样的。”《基督教文化学刊》第一辑,125页。

⑥ 韦廉士《近代神学思潮》,周天和译,香港:基督教文艺出版社,1990,43页。巴特本人则只提到“有人将我的这种立场称为圣经主义”。见卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,魏育青译,香港:汉语基督教文化研究所,1998,18页。

巴特强调“词中有词、词中有道”、主张将圣经文本看作“实义之谜”而不是“文献之谜”^①;因此在一定程度上说,他的“语言”亦带有“内化”和“建构”的味道。但是巴特本人并不认为这种方法的对象是“独一”的。比如《〈罗马书〉释义》的第二版前言就明确提出:“我的‘圣经主义’方法……也可以用于老子或歌德,假如解释老子或歌德是我的职责的话。”^②为了与林贝克的“文化-语言模式”相呼应,更有针对性地理解巴特追求“实义”而并非“封闭”的解释观,最好的例子便是解析他在1918、1921和1922年分别为《〈罗马书〉释义》写下的三篇前言。尽管只有短短的四年,巴特的“释义”已经发生了微妙的变化。

在第一版前言中,他是以“感悟说”界定“理解活动本身”,并且几乎一字不差地用曼海姆的方式引出了“视野融合”的问题:“理解历史,意味着旧时智慧和今日智慧之间不断进行日益真诚、日益紧迫的交谈。”^③到了三年以后的第二版前言,巴特似乎还在进行两种“期待视野”的“交谈”:“我几乎忘了自己并非原作者,……以至我能让他以我的名义发言,或者我自己以他的名义发言”;但是他所以侧重的,则是“无论代价如何,要使文本开始发言”。^④又过了一年的第三版前言,原初的“交谈”已被解释为“与文本作者的忠信关系”;“使文本开始发言”也被转换为“真正使作者重新发言”,甚至要解释者“与作者共存亡”。^⑤较之福柯关于“作者的功能即将消失”、“‘谁在发言’……将不再成为问题”等论说^⑥,巴特从“交谈”到“文本”、又到“作者”的推移完全是反向的。以此为背景将林贝克对语言的“本体”化比之于巴特对语言的“实义”化,至少可以说明

① 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,15-16页。

② 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,19页。

③ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,6-7页。曼海姆的“视野融合”概念,请参阅本文注释22。

④ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,15-16页。

⑤ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,26页。

⑥ Michel Foucault, What is an Author? David Lodge and Nigel Wood edited, Modern Criticism and Theory, p. 186-187.

“文化-语言模式”可能遇到的两条岔路。其一,将语言剥离于“经验的表现”,未必就意味着它能自足于“系统内的一致性”(比如巴特的起点);其二,当语言系统还是要涉及使用语言的双方时,对“实义”的求索最终会使“交谈”向恒定的一方倾斜(比如巴特的落点)。实际上,这种结果在林贝克的“系统”之中也很难避免,因为当他把宗教语言视为一个“仪式化的解释体系”时,这个体系内的自相统一性便成为符号真理的合法依据。而置身于林贝克的体系之外,则或可套用巴特的一句名言:“公义越显得是完美,就越显得是不义,……哪种合法性的根源不是非法的?”^①

巴特后来的兴趣,更不在于施莱尔马赫所关注的“人类理解”、“误读”和“意义重构”,却在于上帝之道的自我彰显,因为“对圣经的证明……以及我们自身思想的自主,是一个不可能的解释过程”^②,“启示并非历史的陈述,历史才是启示的陈述”。^③从而巴特的解释学被视为“对启示(revelation)的解释,而不是对语义(signification)的解释”。^④有趣的是,巴特曾像施莱尔马赫一样用“直觉的把握”来说明“真正的理解和阐释”^⑤,但是当我们注意到施莱尔马赫使“解释”离开语言的链条、落实于宗教经验的时候,应当发现卡尔·巴特也是通过“道成肉身的事件”(word event)^⑥摆脱语言的困境。

① 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,605页。

② Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T. & T. Clark, 1965-1975, volume I, 2: 721; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 132.

③ Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T. & T. Clark, 1965-1975, volume I, 2: 58; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 129.

④ Eberhard Jungel, *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976, p. 27. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 135-136.

⑤ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,13页。

⑥ Miikka Ruokanen: “上帝之道……被视为道成肉身的事件,……这使内容的问题转换成对于倾听上帝之道的情境……的分析。……巴特证明上帝之道的观念,也在于……上帝之道只能凭借其自身的力量而被认知,……从而上帝之道不是内容、而是一个事件。”Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 199-200.

极端的解释学话语最终推出的,是“文本之外别无他物”^①的结论;巴特则是以相反(或者相似)的逻辑坚称:信仰之外,解释无以立足。^②有时,他好像对一种不容置疑的反诘句式格外着迷:“除了假设文本的灵恰恰通过词句与我们的灵交谈,难道还有另一条途径通往文本之灵不成?”“一个严肃的人难道会不假设‘上帝就是上帝’,而提出其他假设来探讨……文本?”^③这些反诘当然不一定经得起推敲,巴特却仍然要以此申明“信念”对于“理解”的前提性。

进一步追究“经验-表现”和“文化-语言”的两种思路,也许会使我们面临一个悖论:如果不能像施莱尔马赫那样摆脱语言逻辑的制约、中断语言性的解释活动、去持守有待证明的“普遍的宗教经验”,则或者先将思想归属于经验、再剔除经验中的“偶在行为”以成全其普遍性^④(如奥特所做的),或者就无法避免意义的颠覆(如特雷西所暗示的);如果像林贝克那样将宗教还原为“自足的语言符号系统”,又只好用卡尔·巴特的另一种办法转换“解释”的对象,却仍然是凭借信仰来维系意义。

那么除去退回宗教经验和信仰本体,神学解释学究竟还能否直面现代解释学提出的挑战?或者说,神学解释学如何才能在语言载体的张力之内最终解决意义的寻求?神学解释学的这种可能的解决在何种意义上才能成立?因为无论如何,“圣言”是“以人的语言来表达”的,既可以“极具弹性地利用这语言的差异”,又必须“接受这语言的各种限制”。^⑤

① 德里达《论文字学》:“不存在外在文本。……在人们可以认定为卢梭的著作的东西之外,在这种著作的背后,除了文字……别无他物。”汪堂家译,上海:上海译文出版社,1999,230页。

② Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T. & T. Clark, 1965-1975, volume I, 2: 506-512; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 131.

③ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,27页,17页。

④ 奥特认为这是“在神学领域中克服形而上学”的办法,即:“把一切思想解说为在本质上是基本客观化的思想,然后把信仰……的偶在行为同这些思想区分开来。”奥特《什么是系统神学》,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,229页。

⑤ 教宗若望保禄二世贺辞,宗座圣经委员会文告:《教会内的圣经诠释》,ix页。

其实在卡尔·巴特的时代,神学解释学已经涉及到如上问题,朋霍菲尔、布尔特曼和保罗·蒂利希可以被视为其中的主要代表;特雷西、奥特、林贝克乃至埃贝林等人的解释学思想,正是有关问题在当代的述说。需要我们做的,也许只是找到一条连贯的线索,找到一种不同于哲学解释学或者文学解释学的范式,根据神学所独具的可能性予以重新认识。

应当特别考虑到的因素还在于:朋霍菲尔、布尔特曼、保罗·蒂利希对传统神学解释的延伸,都关系到基督教理念在第二次世界大战的空前灾难中所遭受的怀疑和动摇。这种背景一方面可能导致传统“意义”的最终消解,另一方面又使“意义的看护”成为根本性的问题。就这一点而言,卡尔·巴特后期的“唯基督主义”解释与其同时代人的现实思考并非没有相通之处。尽管巴特采取了比较生硬的方式,但是他对“存在类比”的坚决拒斥^①、以及“让上帝成为上帝”(let God be God)、上帝是“绝对的他者”(the Wholly Other)等命题^②、“当然不是要确保一种人格神的存在,……而是要强调神圣的本质、上帝的上帝性(the Godness of God)与一切非神性本质的巨大差别”。^③他坚决反对纳粹的政治立场,是同这种神学态度互为因果的。而朋霍菲尔、布尔特曼和保罗·蒂利希与巴特(也与施莱尔马赫)的不同,只是在于他们“不是从循环中脱身,而是……进入……理解的循环”^④。

三、“理解的循环”与意义的确认

海德格尔要“依照正确的方式进入理解的循环”,是因为“理解的循环不是一个听凭任意的认识方式活动于其间的圆圈,这个词

① 关于巴特坚决拒斥人与神之间的存在类比,及其创造的信仰类比、关系类比、操作类比等概念,请参阅奥特《从神学与哲学相遇的背景看海德格尔思想的基本特征》,孙周兴译,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,180页。

② 有关讨论请参阅刘小枫《走向十字架的真》,上海:三联书店,1995,48-62页。

③ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 134.

④ 海德格尔《存在与时间》,王庆节译,北京:三联书店,1987,187页。

解读“圣言”——关于解释学与神学的比较研究表达的乃是此在本身的生存论上的‘先结构’。把这个循环降低为一种恶性循环是不行的,……在这一循环中包藏着本原性认识的一种积极的可能性”^①。伽达默尔深受这一“积极的可能性”的鼓舞,认为“这显示了解释的循环具有本体论的积极意义”;但是他对“恶性循环”的读解似乎只是注意到其中“任意性”(arbitrary)和“幻想”(fancies)的性质,并以海德格尔的形而上学批判为证,却没有讨论海德格尔并列于“幻想”的“流俗之见”(popular conceptions)。^②其实在海德格尔看来,“任意”确定一种“前理解”或者将“前理解”混同为“流俗之见”,都会使“解释的循环”降低为“恶性循环”;要“依照正确的方式”实现其“积极可能”,则在于“‘解释’理解到它的首要的、最终的和持续的任务就是始终不让‘先有’(fore-having)、“先见”(fore-sight)、和‘先概念’(fore-conception)以幻想的和流俗的方式出现……”^③经他排除了“任意幻想”和“流俗之见”、并且用“此在本身的先结构”限定过的这种“前理解”,才被 Karl-Otto Apel 称作“解释学的逻各斯”^④。“解释的循环”在这里所表达的“先结构”,显然是针对“此在”的一种实质的规定性。伽达默尔也许过多地关注于“期待视野”及其“融合”,所以未能去深究这种“有限的此在”(无论其意义是宗教的还是非宗教的)^⑤,乃至对“流俗”网开一面。而后世依据文学文本的所谓“解释”愈发误解了伽达默尔的引申,竟沾沾自喜于“语言的多义性、表达的隐喻性、意义的增生性、

① 此处请参阅海德格尔《存在与时间》,187-188页; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 235-236; 另见 Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 135.

② Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 236-239.

③ 海德格尔《存在与时间》,187-188页; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 235-236.

④ Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 135. Miikka Ruokanen 认为“解释学的逻各斯”之说是指“前理解构成了理解活动的语言学条件”,似不尽然。

⑤ 皮罗《海德格尔和关于有限性的思想》,陈修斋译,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,109页,129页,132-133页,136页等。

解释的合理冲突性”；这更是完全迷失了解释学始终在寻求“意义”的初衷，完全忽略了语言的“权力结构”带给人们的震惊和悲哀^①，甚至最终也会使文学的“阅读活动”破碎不堪。这样的“解释”本身，其实亦成为导致“恶性循环”的另一种“流俗”。

“进入理解的循环”并不等于用“解释”抽换“意义”。对此，保罗·蒂利希曾就“神学的循环”(the Theological Circle)予以讨论。^②他承认神学解释同样存在着“体验与价值的‘先结构’(a priori)”，并认为这是“任何宗教的哲学家也无法回避的循环”。这种“先结构”和“循环”对神学解释的制约使他意识到：将神学视为经验—归纳的科学(经验论的神学)、形而上学—演绎的科学(观念论的神学)、或者二者的结合，都无法得到成功。因为“倘若采用归纳的方法，则必须追问……神学的经验基础；而任何经验的基础，都包含着体验与价值的‘先结构’。古典观念论所推衍的演绎方法同样如此。观念论神学中的究极性诸原理，……正如所有形而上学的究极者一样，……原是由隐含于究极者的观念所决定的。……每一概念都基于人所能直观领悟的、关于终极价值和存在的直接经验”。所以无论是观念论的还是经验论的神学概念，“都植根于……对超越主观和客观之对立的某种存在者的意识”。

像海德格尔一样，蒂利希的一旦针对“此在”理解“先结构”的循环性，便立即指出“这绝非一个邪谬的循环。对精神事物的每一种理解，原都是圆形的循环”^③。对“解释的循环”之肯定，甚至使蒂利希对历史的看法与伽达默尔的“效果历史”(effective

① 福柯：“我的基本问题是对于一种潜在系统的界说，在这一系统中，我们发现自己完全是囚徒。我想把握的，就是我们习以为常而又无所觉察的这个限制和排斥性的系统，我想揭示这种文化的潜意识。”见 Michel Foucault, *Rituals of Exclusion*, 转引自 Judith Butler, *Subjection, Resistance, Resignification*, Walter Brogan & James Risser edited, *American Continental Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2000, p. 336。

② 蒂利希《系统神学》第一卷，12—16页。

③ 以上均引自蒂利希《系统神学》第一卷，12—14页。译文略有不同。

history)^①之说十分相近：“传统……不报告‘赤裸的事实’(naked facts)，‘赤裸的事实’这概念本身就是可疑的；传统……将事实象征地变迁，而在人们心中传达重要的事件。……在一切传统的形体中，实际上完全不可能区别历史的事件和象征的解释。……一切的历史写作是依存于实际的事件和被具体的历史意识的接受之两者。没有事实的事件发生，就没有历史存在；而没有历史意识来接受和解释事实的事件，则也没有历史存在。”^②但是当蒂利希在短短的十几行文字中一连用了五次“进入神学的循环”时，他所强调的却绝不是“此在者”的“期待”。这种“进入”伴随着“具体的献身决心”、“神学的自我诠释”以及“不再声称自己是通常意义的‘科学的’神学家”^③。他的问题仅仅是“神学家永远处在委身于信仰又疏离于信仰之间，处在‘信’和‘怀疑’之间”^④。所以他对“神学循环”的分析一如海德格尔的“理解的循环”，并不是无限制地夸大“期待视野”，而是要“从生存论的意义上”为“此在”立法。

具体到朋霍非尔、布尔特曼和蒂利希对“理解循环”的“进入”，“基督教的非宗教解释”(non-religious interpretation of Christianity or Christian faith)^⑤、圣经意义的“非神话化”(demythologization)^⑥、

① 伽达默尔《真理与方法》，384页。《真理与方法》出版于1960年，蒂利希谈及相似问题的《系统神学》第三卷出版于1963年，比伽达默尔略晚。而布尔特曼最晚是于1955年2—3月间在爱丁堡大学的演讲中已经谈到“历史事实”(Historie or Historicity)与“历史意义”(Geschichte or Historicity)之区别，其演讲后来被合编为《永恒的当下性》一书。与此相关，布尔特曼还在1954年就提出“与历史的存在性相遇”之说。Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, Westport: Greenwood Press, 1975, p. 1—11, p. 119. 另见 Alister E. McGrath edited, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993, p. 60。

② 蒂利希《系统神学》第三卷，卢恩盛译，台南：东南亚神学院协会，1988，382页。

③ 蒂利希《系统神学》第一卷，14—15页。

④ 蒂利希《系统神学》第一卷，15页。译文略有不同。

⑤ D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, London: Macmillan Publishing Company, 1972, p. 344, p. 285—286。

⑥ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 18. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 142。

以及人与神的三种“相关互应”(correlation)^①,是他们各自所选取的通道。这当是另外一段长长的故事,然而其中的基本命题,都在于伸张“方法”的多元却不是“意义”的多元。用“意义的多元”来界定“解释活动”、又用更多的“解释活动”去丰富“意义的多元”,在20世纪已经越来越远离了“诸神竞争”的悲剧意味,而成为轻飘飘的文人谈资。相反,“方法”的多元则是要彰显“意义”的必要性,警惕“解释”对“意义”的僭越,在倾向于怀疑主义的现代氛围中守护“意义”本身。

在20世纪的西方,基督教之于世俗生活的地位确实表现出一定程度的边缘化。但是在有关“价值”的各种人文学思考中,神学的视角越来越显示出无可替代的意义;因为在世俗的领域里追索价值,我们最终只能发现一切“价值”都充满了相对性。通过后现代主义批评对于“宏观叙述”(grand narrative)的解构,基督教神学实际上得到了更大的空间。在一定意义上说,这种空间显示了人文学与神学的深层同构。

为人文学研究引入神学解释学的视角,其意义绝不仅仅在于神学解释学是文本解释活动的源头。更根本的问题是:神学解释学的缺席,使“权力话语”、“文本的敞开”等一切解释学的核心问题都难以坐实。通过解释学的惯常分析,我们可以知道自己的阅读活动已经被“前理解”所决定,知道“确定意义”不过是“真理制度”的一种结果;我们也会发现“文本的敞开”和“过度的解释”最终会导致意义的消解,接受理论和读者反应批评被推向极端时必然会阻断沟通的可能。但是就文学解释学而言,“有一千个读者就有一千个哈姆雷特”被视为一种阅读的常态;就哲学解释学而言,这种解释只能颠覆“历史与语言的神话”,却难以重建意义。

神学本身的解释学性质及其解释对象,决定了它必须持守“真理”与“方法”之间的张力,必须处理变化的语境对确定性意义的切近,必须找到理解的支点而无法逃向“空白”,必须在确认人的有限性、语言的有限性和解释本身的有限性之同时,确认“奥秘”的真实性。这,应当也是人文学的品格。

^① 蒂利希《系统神学》第一卷,84-85页。