



诠释学与人文社会科学



圣言·人言

——神学诠释学

杨慧林 © 著



上海译文出版社



意义的本体论

——哲学诠释学

理解事件与文本意义

——文学诠释学

历史·理解·意义

——历史诠释学

法律：诠释与应用

——法律诠释学

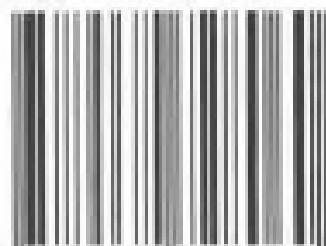
“自然之书”读解

——科学诠释学

诠释学与先秦儒家之意义生成

——《论语》、《孟子》、《荀子》对古代传统的解释

ISBN 7-5327-2806-4



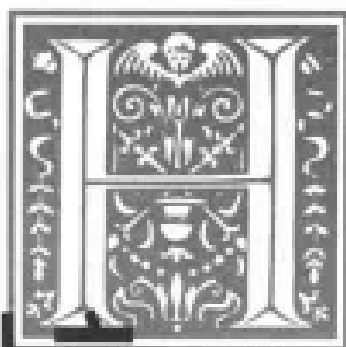
9 787532 728060 >

定价：16.80 元

易文网：www.ewen.cc



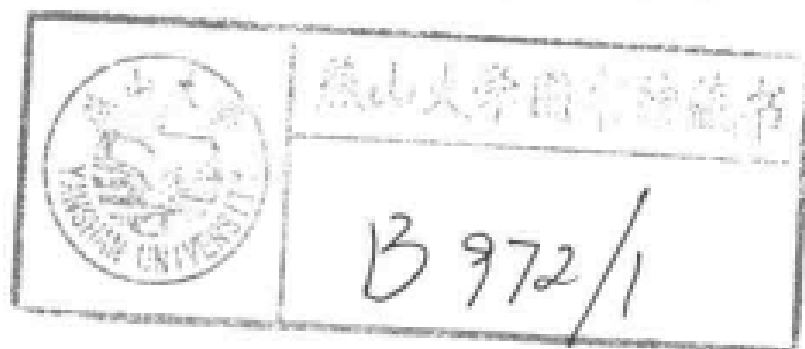
诠释学与人文社会科学



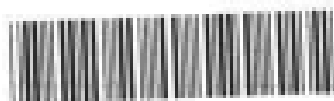
圣言·人言

——神学诠释学

杨慧林 © 著



上海译文出版社



0336454

58

图书在版编目(CIP)数据

圣言·人言:神学论释学/杨慧林著. —上海:上海译文出版社, 2002.3

(诠释学与人文社会科学/洪汉鼎主编)

ISBN 7-5327-2806-4

I. 圣... II. 杨... III. 神学-诠释学-西方国家 IV. B089.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 092651 号

策划编辑: 赵月瑟 袁雅琴

特约编审: 杨承紘

责任编辑: 袁雅琴

封面设计: 昭阳工作室

圣言·人言 ——神学论释学 杨慧林 著

上海世纪出版集团
译文出版社出版、发行
上海福建中路195号
易文网: www.ewen.cc
全国新华书店经销
商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 8.25 插页 2 字数 207,000

2002年3月第1版 2002年3月第1次印刷

印数: 0,001—5,100册

ISBN 7-5327-2806-4/B·140

定价: 16.80元

总 序

本丛书总结了 20 世纪人文社会科学理论新成就,并以展望 21 世纪人文社会科学的发展为主题,因而可以说是一部跨世纪的学术研究丛书,一部立足于当代人文社会科学发展水平的学术研究丛书。

诠释学作为理解和解释的学科,在西方已有很漫长的历史,在经历了作为圣经注释学、罗马法解释理论、一般文学批评理论以及人文科学普遍方法论之后,20 世纪 60 年代出现了哲学诠释学。哲学诠释学最鲜明的特征就是它所强调的理解与解释的与时俱进的品格、实践品格和创造品格,这是一种与经济全球化和政治多元化的当今时代相适应的理论品格。因此这种诠释学一经产生,不仅对西方的哲学和美学产生重大影响,而且由于其新颖的观点和视角,这种影响迅速地波及西方的文学、语言学、历史学、社会学、法学、艺术、神学,甚至自然科学,以至在这些学科内形成新的理论构造和方法,本丛书旨在分学科展示这些新的理论建树,以便努力展现人文社会科学的当代价值。

当代哲学诠释学创始人、德国哲学家加达默尔在其代表作《真理与方法》中,针对当代人文科学的自我理解受自然科学方法论模式所支配的特点,提出“诠释学问题从其历史起源开始就超出了现代科学方法论概念所设置的界限”,他试图在经验所及并且可以追问其合法性的一切地方去探寻那种超出科学方法论控制范围的对



真理的经验,也就是探寻那些不能用科学方法论手段加以证实的真理借以显示自身的经验方式。真理生成于和展示于哲学、历史与艺术等人的意识活动和生活世界中,研讨的经典并非仅属于过去的独立自足的东西,解释者也非外在于经典的旁观者。经典的永恒不仅仅在于超越具体化的时间和空间,还在于经典作为事物自身是在人的参与和观照下持续地涌现其新的意义,在新的历史条件下不断呈现其存在的种种可能性。经典的真理并不是现成的白明的恒常存在,如果没有人的参与,真理就无处涌现和生成,作品的意义也就无法传承和延续。经典的真理和意义的发生及展开是一个密切与人的生存相关联的永不止息、永不封闭的过程。

这种基于生存论的哲学诠释学理论对传统的诠释学理论提出了挑战。传统的诠释学以获得经典的客观科学知识为目的,以探求创作的客观历史背景、创作者的主观意图、政治倾向、生活态度为宗旨,力图重建和复制经典创作的主客观条件,以恢复历史的真面目。反之,当代哲学诠释学则认为经典的重要性并不在于它属于过去,而在于它作为持续有意义的存在对我们言说,我们解释经典就是应对经典的言说,重新回答经典向我们提出的问题。作品的意义不是作者的意图,解释作品也不是重新体验和重新构造作者的生命,正相反,作品的意义在于过去与现在的沟通。理解的本质并不在于对过去事物的复制,而在于与现时生命的思维性的沟通。理解不是一种单纯重构过程,而始终是一种创造过程。因此当传统诠释学强调原样理解或更好理解,即解释者可能比作者本人还要好地理解他的作品,当代哲学诠释学则强调不同的理解,也就是说,如果我们一般地有所理解,那么我们总是以“不同的方式”在理解。

当代哲学诠释学对人文社会科学产生了不可磨灭的影响。当代文学理论和文艺批评深受诠释学的启发,当我们在理解《哈姆雷特》时,究竟是理解莎士比亚的意图,还是理解《哈姆雷特》对今天的我们说了什么?过去我们总是认为作者写出作品就是文学过程



的结束,现在我们看到阅读是比作者创作还要重要的环节,从而读者也从原先的被动静观的地位上升到主动参与的地位。同样,历史学也经历了改变,历史是过去经验的重演,还是我们现在心灵中的过去?历史的意义永远是一成不变的吗?第一次世界大战的结论在1914年至1933年第二次世界大战爆发前能得出来吗?这时我们至多只能说它是结束一切战争的战争,而不能说它是第一次战争。历史实在并不是一种人类精神无法反抗而只能被扼杀于其镣铐中的僵死的必然性,真正的历史对象根本就不是对象,而是自己和他者的统一体,或一种关系,在这种关系中同时存在着历史的实在和历史理解的实在。历史理解按其本性乃是一种效果历史事件。在法学领域,法律条文的抽象普遍性和个别案例的复杂多样性构成了从古至今法律解释的核心,当代法学诠释学强调诠释学的应用不仅是按照普遍的法律条文来判决具体的案例,而且更重要的还在于通过具体案例来补充和修正法律的抽象性。法学诠释学试图运用一种亚里士多德所说的罗斯波斯岛的营造师的弹性规则,这种规则不是固定不变的,而是与岛上石块的形状相适应的。普遍的规则需要运用,但规则的运用又无规则可循,这里需要培养一种特殊的实践智慧。

我国传统的经典注释或经学显然具有明显的诠释学特征,自孔子说“述而不作”始,中国的学术研究事实上就走了一条诠释学之路。我国有两千年解释经典的历史,较早的有《左传》对《春秋》的解释,《系辞》对《易经》的解释,韩非的解老喻老,《文心雕龙》对不同时代的文学风格的总结。在漫长的中国学术史里,对儒家和道家的经典的训诂、注释可谓汗牛充栋,汉学与宋学之争,训诂明还是义理明,我注六经还是六经注我,一直成为近代学者争论的焦点。在我国传统文化里是否能找到补充当代哲学诠释学的东西,或当代哲学诠释学是否将会对我们经典注释学开启新的视角,这都是值得我们深入研究的问题。

我们所处的时代是一个改革的时代,一个创新的时代,创新是



文化不断发展和前进的永恒动力,也是人文社会科学检验自身是否具有生命力的标准。本丛书试图从马克思主义立场出发,重新检验哲学、历史学、法学、文学、语言学、艺术、宗教神学等学科的现状和历史,试图运用当代诠释学的观念和方法去阐发这些学科中的一些基本问题及其解决途径,以便展现现代学术与世界历史以及当代生活的密切关系,从而达到对于人文和社会科学的全新理解和把握。因此,本丛书的出版,对于哲学和人文社会科学工作者来说,不仅能够拓展视野,加深思考;而且作为一种现代学术知识,对于一般知识青年和读者大众而言,也会增长见识,大有裨益。

本丛书作者皆是国内著名高等学府和科研院所的学者教授,他们不仅具有自己的独立学科研究领域,而且深受当代哲学诠释学的观念和方法的影响,从而保证了本丛书的学术水准和品位。北京市社会科学院对本丛书给予了大力的支持和帮助,我们在此表示衷心的感谢。另外,上海译文出版社作为我国最知名的翻译出版社,这次大力推出国内自己学者的学术研究著作,这既充分显示了本丛书的学术水平,又说明该出版社的学识和魄力,在这里我们对为本丛书作了艰辛工作的编辑同志表示衷心的感谢。

最后,我们希望本丛书的出版能为我国人文社会科学的研究增添新的光彩。

主编:洪汉鼎

山东大学诠释学研究中心教授

2001年10月于北京怡斋

引 子

“圣言”与“人言”的现代语境

《新约·使徒行传》记载过一段有趣的故事：一位替埃提阿伯女王“总管银库”的“太监”去耶路撒冷做礼拜，回来时“在车上坐着念先知以赛亚的书”。圣灵对腓利说：“你去贴近那车走。”腓利便跑过去，问那位太监：“你所念的，你明白吗？”太监答道：“没有人指教我，怎能明白呢？”于是他“请腓利上车……同坐，……腓利就开口从这经上起，对他传讲耶稣”。〔1〕

《使徒行传》已经交代清楚：那位太监“有大权”、且能“总管银库”，文化素养大约不会很差；同时他又刚去耶路撒冷做过礼拜，当是有所信仰的。然而“圣灵”为什么要腓利“贴近那车走”呢？显然是认为他需要帮助，也不相信他能读懂“先知以赛亚的书”。那么太监所读的又是什么呢？

“他像羊被牵到宰杀之地，又像羊羔在剪毛的人手下无声，……人不按公义审判他，谁能述说他的世代？因为他的生命从地上夺去。”〔2〕

按照基督教的看法，这是用“人言”表达的“圣言”，是“字句”之外的“启示”。〔3〕“强解别的经书”似乎还无不可，但是关于耶稣基督的启示性圣言，“那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一



样,就自取沉沦。”〔4〕

耶稣本人也并不直接说破这层启示,比如关于“人子是谁”,他只是“问门徒说:‘人说我人子是谁?……你们说我是谁?’”彼得一旦说出“你是基督”,他还要“嘱咐门徒不可对人说”。〔5〕因此,像腓利这样的先知亲自“传讲耶稣”,就成为一种绝对必要的诠释活动。

而英语世界还有一段流行的童谣,可能像《使徒行传》中的故事同样著名:

Humpty Dumpty sat on the wall,
Humpty Dumpty had a great fall,
All the king's horses and all the king's men,
Couldn't put Humpty Dumpty together again.

如果以中文“强解”,这大概是讲“Humpty Dumpty 坐在墙头上, Humpty Dumpty 摔了个大跟头,国王的全部人马,也不能把 Humpty Dumpty 重新接起来。”Humpty Dumpty 究竟是谁? 大家好像都心领神会,又好像都不求甚解。这就有如中国孩子们所叨念的“从前有个山”,最重要的仅仅是引出“山里有个庙,庙里有个老和尚讲故事”的过程,至于“讲的什么呀?”没有人会追究,只要能重复到“从前有个山”即可。

加拿大学者谢大卫(David L. Jeffrey)从 Humpty Dumpty 联想到现代西方的意义诠释,在他看来,现代人的自我倾向及其文本理念,实际上是将一切叙述消解为 Humpty Dumpty 的童话。其中的根本问题在于:我们所能谈论的文本无所谓“精意”,而只有“字

〔1〕《使徒行传》8: 27—35。

〔2〕《使徒行传》8: 32—33。

〔3〕保罗有言:“上帝……叫我们能承当这新约的执事,不是凭着字句,乃是凭着精意。因为那字句是叫人死,那精意是叫人活。”《哥林多后书》3: 6。

〔4〕《彼得后书》3: 16。

〔5〕《马太福音》16: 13—20。

句”；最终的意义则因人而异(*The meaning for you is up to you.*)。〔1〕在这里,诠释活动全部取决于不同的阅读主体,腓利式的“传讲”不再具有合法性,取而代之的是可以无限增殖的“私人神话”。

“先知以赛亚的书”与 Humpty Dumpty 的童谣,固然有“圣言”与“人言”之别,但是对现代人来说,“寻求意义的同一”毕竟已经不属于我们的语境。这在中国,早被董仲舒《春秋繁露·精华》说到了极处:“所闻《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞。”如果说《诗经》、《易经》、《春秋》分别代表着艺术审美、哲学探究和历史记忆,那么在这三种基本的诠释活动中,“人言”同样地不堪重负。

在当今的西方,无论教宗还是世俗学者,也都承认人类理解的限度。因为“适合于我们这些有限存在物的有限和无限的媒介”,都“在于语言”〔2〕;即便涉及“启示的奥秘”,“圣言”也终究是用“人言”来表达的,不能不受制于语言的“限制”和“弹性”。〔3〕这样,腓利的“传讲耶稣”与 Humpty Dumpty 的意义消解,成为“圣言”诠释和“人言”诠释都必须面对的一种双重性的问题。即:如果腓利只能使用“人言”来“传讲”,那么我们由何判定他与那位太监的不同,由何相信他的“传讲”并非“强解”?另一方面,如果语言的“限度”和“弹性”最终只留下因人而异的“字句”,那么是否还会有可以确认和传达的意义存在?这相互对立的两极,构成了我们进行意义诠释的真实背景。其中的悖谬,正是神学诠释学所要特别处理的,同时也当然与世俗文本的诠释活动有所关联。

将诠释置于如上背景,就不会对我们所面临的“意义的碎片”感到惊讶。因为非但嘈杂的“人言”,就连至尊的“圣言”也衍生过

〔1〕 见 David L. Jeffrey, “Conclusion and the Form of the Personal in Modern Poetry”, *Journal for the American Academy of Religion*, 43.2 (1975), p. 153—163.

〔2〕 加达默尔:“事物的本质和事物的语言”,见加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,上海译文出版社,1998,81页。

〔3〕 保罗二世:“教宗若望保禄二世贺辞”,宗座圣经委员会公告,洗嘉仪译:《教会内的圣经诠释》,香港:思高圣经学会,1995,ix页。

太多的歧义。乃至《约翰福音》所谓的“风随着意思吹”〔1〕,几乎可以从相反的意义上传达现代语境的随意性,由此导致的怀疑、辩难甚至冲突,都是不可避免的。在相当程度上,神学的诠释既是在这样的逼迫中寻求通道,也是在寻求中不断感受逼迫。

比如著名的天主教第二次梵蒂冈大公会议(Vatican Council II,以下简称“梵二”会议),是教会走向开放的重要标志。不过在关于《圣经》诠释的问题上,“梵二”文献却不能不字斟句酌,以调和各种不同的立场。从而,“神启”仍然成为《圣经》“无误”的根据:“既然所有受到神启的作者……都应当被视为由圣灵所断言,我们就必须承认,确凿、可信、无误的《圣经》各卷所教导的,正是上帝为了我们的拯救而希望看到在《圣经》中彰显的真理。”〔2〕但是有研究者注意到:“上帝为了我们的拯救”一句,已经为“确凿、可信、无误”的定语留下了另一种可能性——如果《圣经》的权威性和可信性只是在于它“宣称了上帝的启示和拯救计划”,那么“与拯救无关、却涉及到科学和历史事件的……个别段落”就有可能是错误的,就“需要依据作者的意图并在历史的、文字的语境之中进行诠释”。总之,“梵二会议并不赞同基要主义式的字义诠释,并不赞同将每一个句子本身绝对化。”〔3〕于是我们发现这里并没有关于《圣经》意义的结论,却意味着新一轮诠释的开始。

《圣经》的《旧约》与《新约》、以至《新约》本身的不同篇章,也都构成了一种相互诠释的关系。当代神学家大卫·特雷西(David

〔1〕《约伯记》3:8。这句经文原为“风随着意思吹,你听见风的响声,却不晓得从哪里来,往哪里去。凡从圣灵生的,也是如此。”其中本无“随意性”可言。所以香港道风山基督教丛林的小礼拜堂内,才能有一副由此派生的绝对:“风随意思而吹,道与上帝同在。”

〔2〕 *Dei Verbum* (Vatican II's Constitution on Divine Revelation), edited by Flannery, 11.

〔3〕 Avery Dulles, *Faith and Revelation*, Francis and Taylor, London, 1991, p. 119—120.

Tracy, 1939—)曾举证保罗·利科(Paul Ricoeur)的观点,认为基督教对上帝的理解应当追溯到以色列人的历史,追溯到《旧约》的叙事、律法、赞美、哀歌等诸多的文体。〔1〕特雷西本人则相信“《约翰一书》尽管采用书信的文体,读起来却更像是《约翰福音》关于上帝之理解的一种注释”。〔2〕通过这种自成系统的相互诠释,或许可以防止歧义。比如特雷西提出:“《新约》当中最重要的隐喻——上帝是爱,……在诠释学的意义上不可能……被转换为‘爱是上帝’”;究其理由,则只能用信仰的语言予以表述,即“不可替代的耶稣……是上帝作为爱的自我彰显。”〔3〕在他看来,“无论对于基督徒还是对于任何彻底的一神论者,上帝的观念都必须以完满的语言(perfection-language)来理解”;而较之上帝的完满性,任何人类的近似完满又必须意识到:“越是相似就越是不同。”〔4〕这一悖论,似乎使“信仰”成为“信仰的语言”之唯一界说;如果能以此克服歧义,那么神学的诠释是否注定会落入“自闭的语言游戏”(an isolated language-game)呢?〔5〕

对《圣经》的不同诠释,还关涉到一些重要的现代论争。比如“圣父”、“圣子”的上帝位格,曾经引起一些女性主义神学家的批评,认为“上帝作为父亲的位格化,是父权制的最初象征”。〔6〕由此而来的女性主义《圣经》诠释,成为女权批评的一个基本渊源。〔7〕另一

〔1〕 Paul Ricoeur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, Lewis L. Mudge edited, *Essays in Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 73—119.

〔2〕 David Tracy, *Approaching the Christian Understanding of God*, Francis Schüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, p. 138, footnote 17.

〔3〕 同上, p. 138.

〔4〕 同上, p. 144—145.

〔5〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, Francis Schüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, p. 68.

〔6〕 Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston: Beacon, 1973, p. 13.

〔7〕 杨克勤:《女男之间:女性神学与诠释学》,香港:建道神学院,1995,20—21页。

方面则有欧洲学者特别阐发中国“明末天主教儒者”杨廷筠为上帝找到的“大父母”之称〔1〕,进而指出:“当代神学最棘手的挑战,就是把上主认同为男性父权的象征,……女权主义颇为重要,亦颇为敏感,‘大父母’的普及使用,将有助于建立上主更中性的形象。”〔2〕

如果说关于上帝性别的诠释还只是学说之争,那么达尔文进化论的影响则引发了更激烈的分歧,甚至远远超出了神学诠释的范围,最后不得不对簿公堂。这确实是与过程神学(process theology)对进化论诠释的某种呼应有关。

作为过程神学的基础,怀特海(Alfred North Whitehead, 1861—1947)的过程哲学是将“创造”理解为现实世界的全部过程,而不是现实世界的起点,所以他认为“上帝并非先于创造,却是在于创造。……可以说上帝创造了世界,也可以说世界创造了上帝。”〔3〕后来在柯布(John B. Cobb, 1925—)和格里芬(David R. Griffin, 1928—)出版于20世纪70年代的《过程神学》一书中〔4〕,“创世”被理解为“从混沌中创造秩序”,从而“现代科学所描述的世界之进化式发展,可以同上帝的特性与目的相互和谐地予以诠释。”〔5〕在较为保守的神学阵营看来,这种将基督教创世说与达尔文进化论相通融的“和谐”,无异于为虎作倀。而柯布式的类比,确实也会进一步消弭不同宗教之间的差异,“被称为‘空’(empty)、‘太一’(the One)、‘如是性’(suchness),还是被称为‘上帝’”,都是

〔1〕 钟鸣旦(Nicholas Standaert):《杨廷筠:明末天主教儒者》,香港:圣神研究中心,1987,136页。

〔2〕 柯毅霖(Gianni Criveller):“福音在中国本地化的神学反思”,《神思》第47辑,香港:思维出版社,2000,30页。

〔3〕 Anne M. Clifford, *Creation*, Francis Shilesler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, p. 227—228.

〔4〕 John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster, 1976.

〔5〕 Anne M. Clifford, *Creation*, p. 228.

一个“终极的真际”而已。〔1〕

其实在1950年的“创世”(Humanis Generis)通谕中,教宗庇护十二(Pius XII)已经将进化论判说为“一个开放的问题”;尽管他所准许的研究仅限于人类的肉体而不关人类的精神,但这至少标志着一种比较开放的态度。〔2〕可惜这并不能令任何一方满意。1970年,美国基督教基要派的亨利·莫里斯(Henry Morris)在圣地亚哥建立“基督教传统学院”(Christian Heritage College),1972年又建立附属该院的“创世研究所”(Institute for Creation Research),据说还聚集了20位毕业于著名学府的博士作为教职人员。其直接的起因,大约是1928年阿肯色州禁止公立学校讲授达尔文进化论的法案在1968年被美国最高法院宣布为违宪。他们显然意识到无法抵消生物进化论的影响,所以转而要求“创世科学”能在公立学校与进化论获得同样的教学时间。于是有了1981年的“阿肯色州平等待遇法案”(The Arkansas Balanced Treatment Act)以及路易斯安那州与之相应的“平等对待创世科学与进化科学”法案(The Balanced Treatment for Creation-Science and Evolution-Science)。然而1987年美国最高法院再次作出裁决,认为创世科学是以一种特殊的宗教观念为基础,违反了政教分离的原则,所以“平等对待”的法案不能成立。〔3〕

信仰的问题居然要诉诸世俗的法律,这不能不说是现代语境中特有的意义悲剧。而正是这样极端的结果,又使寻求意义的现代人可能获得另外一种提问的方式:文学的歧义可以培育读者的

〔1〕 柯布:“对话之外:走向基督教与佛教的相互转化”,转引自特雷西著、冯川译:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,香港:汉语基督教文化研究所,1995,146页。特雷西本人也表达了相近的看法,乃至佛教、印度教、希腊宗教、罗马宗教、孔子儒教、道教、犹太教、伊斯兰教、原始宗教等,都被认为需要“从自我中心转为以真际为中心”。见该书152—153页。

〔2〕 H. Denzinger and A. Shonmetzer edited, *Enchiridion Symbolorum*, p. 3896—3898. *Enchiridion Symbolorum* 即《教会文献集》。

〔3〕 Anne M. Clifford, *Creation*, p. 230—231.

参与冲动,历史的歧义可以刺激后人的怀疑精神,哲学的歧义可以滋养智者的思辨乐趣,道德或法律中的歧义至少也让我们了解到人类价值的限度;但是如果信仰也出现歧义,它还成其为信仰、还能被信仰者认信吗?

也许只有在无路可退的时候,诠释的悖谬才会被逼向最后的解决。如此,则意义的问题终将要归于信仰,有关意义诠释的一切辩驳,竟又回到了它们原初的起点——神学诠释学。

目 录

引子：“圣言”与“人言”的现代语境	1
-------------------------	---

第一部分 诠释学的神学传统

第一章 从神话学到释经学的“真理”	3
一、神圣的诠释与“诠释的循环”	3
二、犹太教释经学与早期基督教的神学诠释	12
三、中世纪主流神学与“圣言”的张力	20
第二章 现代门槛上的释经学变革	29
一、《圣经》诠释与宗教改革	29
二、启蒙时代的神学诠释学	39
第三章 现代诠释学的诞生与神学	46
一、施莱尔马赫的“历史诠释学”方法	46
二、狄尔泰和海德格尔的神学关注	55
三、加达默尔和利科与神学诠释学的关联	65

第二部分 基督教神学的诠释学性质

第四章 神学诠释的历史负担	81
一、经与释经	81
二、正典与权力	89
第五章 处境化的神学诠释	96



一、巴特的“唯基督主义”诠释	96
二、布尔特曼的“非神话”诠释	105
三、朋谔斐尔的“非宗教诠释”	116
第六章 形式化的神学诠释	123
一、艾伯林的“新神学”诠释	123
二、托伦斯的“神学科学”诠释	130
第三部分 多元语境与神学诠释	
第七章 现代性背景下的基督教回应	139
一、贝拉的“公民宗教”分析	139
二、费洛伦查的“语境”分析	154
三、特雷西的“后现代”分析	160
第八章 后现代文化中的神学批判	169
一、“现代性之后”的神学对策	169
二、相对化语境中的信仰论证	176
三、“全球化”与基督教的自我诠释	186
第九章 汉语语境中的基督教诠释	200
一、明清之前的诠释范式	200
二、“本地化”的诠释策略	209
三、从“处境化”诠释到人文学诠释	220
结语：神学诠释学的人文学价值	230
主要英文参考文献	241
外文目录	248



第一部分

诠释学的神学传统

第一章

从神话学到释经学的“真理”

一、神圣的诠释与“诠释的循环”

“神学”(theology)一词被认为是由希腊文的 theos 和 logos 组合而成。在古希腊的多神论背景下,theos 一般是泛指“神”;logos 则通译为“逻各斯”或者“道”。但是当代神学家麦格拉斯(Alister E. McGrath)的《历史神学:基督教思想史导论》一书,直接将 theos 过渡为“基督徒的上帝”(God of the Christians),将 logos 翻译为“言”(word)^{〔1〕},从而 theology 便成为“关于上帝的话语”(discourse about God)。^{〔2〕}他还引证了早期基督教释经者克雷芒(Clement of Alexandria)和优西比乌斯(Eusebius of Caesarea)的观点,前者认为神学是与世俗神话学相对应的“基督教关于上帝的真理宣称”,后者也相信神学是“基督徒对上帝的理解”。因此早期基督教神学诠释的任务,就在于“将基督教的上帝与宗教市场上的其他神相区别”。^{〔3〕}

不过无论如何,探究 theos 的冲动毕竟在古希腊人那里已经存



在,尽管他们的“神”不是唯一的,读解真理却同样带有某种神圣的意味。尼采有一句尖刻的质疑,就是将基督教的神学诠释同古希腊人的真理论证关联起来:“‘在整部《新约》当中’,尼采……用尽可能挑衅的语气、如同圣人一般地宣称,‘似乎只有唯一一个配得上尊严的形象,即罗马总督彼拉多(Pontius Pilate)。……在他面前,真理一词被无耻地滥用,而这位罗马人对此抱以高贵的轻蔑,为《新约》增添了唯一一句有意义的话:真理是什么呢?’……这被认为是有史以来最深刻的问题,因为还有什么问题不是以此为基础的呢?”〔4〕

尼采所说的故事,见于《新约·约翰福音》第18章37—38节。当时耶稣是对彼拉多说:“凡属真理的人,就听我的话。”此前的《约翰福音》第14章6节还有“我就是……真理”等等,故而引出了彼拉多的一问。在这一具体的语境中,更可以体会尼采所谓“真理一词被无耻地滥用”是何等刻薄的“挑衅”。

从神学的角度看,有论者认为彼拉多的问题“正显出他的愚蠢”,因为“基督教神学不是以‘什么是真理’〔5〕来讨论‘真理’问

〔1〕当 word 特指基督教之“道”的时候,通常是用大写;在“逻各斯”或者“言”的意义上则用小写。比如《新约·约翰福音》第1章1节的“太初有道”一句,英文《圣经》“修订标准本”为:In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. 如果将“圣言”区别于“人言”,前者一般作 the Word,后者则是 words。比如 Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*。另外也有论者将“太初有道”直接译解为“太初有言”,如刘小枫主编:《道与言:华夏文化与基督教文化相遇》,上海:三联书店,1995,编者序,1页。

〔2〕 Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford: Blackwell, 1998, p. 1.

〔3〕 同上, p. 1—2。

〔4〕 Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, New York: Simon & Schuster, Inc., 1981, p. 15.

〔5〕 中文“和合本”《新约·约翰福音》第18章38节译作“真理是什么呢?”也有的中译本(如天主教《牧灵圣经》)此处译作“什么是真理”。曾庆豹在其著作中是用后者。但是如果更苛刻地说,“真理是什么”不能如此不经意地转换为“什么是真理”,因为这种转换多少消除了“真理本身”的意味。

题的,……必须把‘真理的言说’(discourse on truth)恰当地理解为‘真理宣称’(claim to Truth),总之“信仰不是从人引证上帝,而是从上帝引证人”。论者还提请我们注意:耶稣不是说“一个真理”(a truth),却是说“真理本身”(the Truth)。^[1]

关于这种“真理的本身”与“真理的言说”之分,当代神学家托伦斯(Thomas Forsyth Torrance, 1913—)曾以一种近乎文字游戏的方式予以“描述”:“我们没有可能去描述一个描述怎样去描述它所描述的内容。”^[2]这实际上是为语言的“言说”划出了一定的界线,这种言说形式显然也已经表达了“言说”的困难。

然而即使不是被“言说”、而是被“宣称”为“真理本身”,那位罗马人仍然会“抱以高贵的轻蔑”。毕竟,濡染过他的古希腊哲学留下了太多“真理是什么”的问题。仅仅作“宣称”或者“真理本身”的判别,恐怕还不能予以解决。况且如果说 a truth 与 the Truth 有所不同,那么彼拉多所问的“真理”只是 truth 而已,^[3]很难说不是更具“本身”的味道。应该承认,尼采虽然出言不逊,被他重述的问题却带有相当的普遍性。

所以保罗·蒂利希(Paul Tillich, 1883—1965)对彼拉多的问题作出过相当积极的评价。特别有趣的是,蒂利希由彼拉多而得出的印象与尼采截然相悖——这一事实本身,也许就是对“真理是什么”的一种诘难。在蒂利希看来,彼拉多的问题并不是表示什么“高贵的轻蔑”,却说明了“他及他那个时代的人对真理的失望,而这也是我们这个时代的人对真理的失望;……对所有人来说,或显

[1] 曾庆豹:《上帝、关系与言说:迈向后自由的批判神学》,台北:五南图书出版公司,2000,88页及序言iii页。

[2] 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》,香港:汉语基督教文化研究所,1997,xxv页。托伦斯的原话为:It is impossible to picture how a picture pictures what it pictures. 此处的译文略作了调整。

[3] *The Bible*, Revised Standard Version, New York: William Collins Sons & Co. Ltd., 1971, *New Testament*, p. 108.



或隐、或坦言或否认,对真理失望意味着一种永久的威胁,即:……价值和意义的缺失”。〔1〕按照蒂利希的意思,对真理的失望既是由于真理的“不在”,又恰好反映着真理的“临在”。无论基督教神学的“真理宣称”还是“前基督教”(pre-Christian)时代对真理的神话式述说,都是如此。

古希腊人的真理述说,至少在两个方面同基督教神学颇为相似。其一被概括为一种“形而上的直觉”(metaphysical intuition)〔2〕,其二则关系到荷马史诗在希腊社会所扮演的角色。这两者都表征了古希腊人诠释活动的神圣意味,使其可以比之于犹太教或者基督教的释经学。

关于“形而上的直觉”之说,恰好又有尼采参与其间。他在《希腊悲剧时代的哲学》中提到:如果泰利斯停留在“世界起源于水”的命题,那么“我们只是得到了一个科学的假说,虽然很难驳斥,但终究是一个错误的假说”;然而泰利斯没有停留在这里,因为“世界起源于水”当中“包含了一个观念:一切是一,尽管这还只是处于萌芽状态。”〔3〕与这种“形而上的直觉”相关,希腊人对“知”的认识总是要指向一个难以言说的层次。苏格拉底“自知我无知”的命题也暗含着这样的意思。当他意识到“神称他为最聪明的人,是因为他知道自己无知”时,这“无知”并非“没有知识”(illiterate or uneducated),而是指理性能力对某些对象的“忽略”或者“不了解”(ignorant)〔4〕;比如“在苏格拉底看来,关于神的知识就是无限的”〔5〕。由此推演下去,“知识”之外的“知”正是我们可以“直觉”的形而上

〔1〕 Paul Tillich, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955, p. 67.

〔2〕 Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece & Rome, Part I*, New York: A Division of Doubleday & Company, Inc., 1962, p. 93.

〔3〕 同上, p. 93—94.

〔4〕 同上, p. 119. 原文为 Socrates... came to the conclusion that the god meant that he was the wisest man because he recognised his own ignorance.

〔5〕 同上, p. 133.

内容。后来奥古斯丁(Aurelius Augustine)对“知识”与“智慧”、托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)对“自然理性”与“圣教学的神学”之区分,或许在这里已经萌动。

从另一方面看,荷马史诗之于希腊社会,也并不是一个普通的文本。有论者指出:古希腊社会实际上是“将《伊里亚特》和《奥德修纪》视为基础性的文本,用以教育青年人和指导成年人”。〔1〕对荷马史诗的诠释,往往反映着整个社会的价值尺度。因此“希腊诠释活动的语境,……特别在于确定荷马史诗对于社会的意义、角色和功能;……这同犹太教传统中的《圣经》诠释是一致的”。〔2〕

古希腊社会和基督教世界之所以要围绕不同的文本进行相似的诠释活动,显然是由于任何文本与读者之间都存在着一道鸿沟,“对这一鸿沟的意识,是一切诠释学的起点”〔3〕。所以加达默尔曾经说:“诠释学如果不是从《伊里亚特》的涅斯托耳开始,至少也从奥德修开始。”〔4〕而既然要通过文本的诠释确认一套价值,“真理是什么”当然也就成为题中之义。

于是在希腊哲学方面,亚里士多德开始使用三段论式的逻辑方法,作为表达真理的规范形式。但是不久便有皮朗(Pyrrho)提出:“任何三段论都是把未经证实的问题视为当然;因为除非你的结论为真,否则你的大前提就不可能为真,而你无权事先假定结论。可见,理性永远是不确定的。”〔5〕尽管如此,当基督教世界取

〔1〕 H. D. Kitto, *The Greeks*, Harmondsworth: Penguin, 1957, p. 55.

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 13—14.

〔3〕 同上, p. 15.

〔4〕 加达默尔:“论解释学反思的范围和作用”,见加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,上海译文出版社,1998,23页。

〔5〕 Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, p. 16. 其例子为:人是理性的动物,苏格拉底是人,所以苏格拉底是理性的动物——在这样的三段论中,大前提的“人”已经包括了苏格拉底,所以能够支撑大前提的其实是它的结论。见该书同页。



代了罗马帝国的时候,人们认为古希腊哲学的理性仍然在神学之中延续。杜兰(Will Durant, 1885—1972)对这种普遍观念的线索及嬗变作过简要的描述:“理念比所见所闻更真实,……‘普遍性’……永恒地存在于过去、现在和将来,……正如人本身比任何一个人人都更真实,美本身比任何玫瑰花都更美。甚至直到笛卡尔,……还是相信没有什么能比纯粹的思想更确定”;接下去才有培根再度限制了理性:“作为自然的……诠释者,人对自然秩序的理解是由其观察的程度所决定,而……不可能更多”。〔1〕几经曲折,人们会发现自己是在两条不同的路径上向古希腊人的真理观回复:如果回到感性的观察,早有智者学派断绝了由此确定真理的可能;如果回到理性的思辨,皮浪对三段论的破解便是前车之鉴。因此这两条路径都引出了“诠释的循环”,也都不能摆脱“诠释的循环”。

所谓“诠释的循环”(the hermeneutical circle),通常被研究者概括为两种形式。第一,“为了理解一个文本,我们已经把一整套前理解(pre-understanding)都带入了这个文本;……没有前理解和……任何问题,根本无法建构阅读活动。”第二,“不理解局部就不能理解整体;与此同时,不理解整体……又不能准确地理解局部。”〔2〕究竟是先有“问题”还是先有“阅读”、究竟是先理解“局部”还是先理解“整体”?这恰如皮朗所说的从“人”论证“苏格拉底”、还是从“苏格拉底”论证“人”。〔3〕

这一问题,从亚里士多德开始就始终被思想者所关注。如同神学家布尔特曼(Rudolf Bultmann, 1884—1976)所说:“理解历史的问题也就是诠释以往文献的问题,……这自亚里士多德以来……便从语文学发展出诠释学的规则。亚里士多德已经看

〔1〕 Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, p. 16—17.

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 5—6.

〔3〕 Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, p. 16. 参阅第7页注〔5〕。

到,诠释者必须分析文献的结构,必须从整体理解局部、从局部理解整体,这就叫做诠释的循环。”〔1〕曾作过布尔特曼之学生的加达默尔,多少对布尔特曼有些不以为然,也没有直接去追溯亚里士多德的学说;但他多次提到“这种……循环的原则……来自古代修辞学”、“整体与局部之间的循环关系并不新鲜,古代修辞学就了解这一点”等等。〔2〕其中关于“循环”的描述、分析,甚至由此关联到施莱尔马赫和狄尔泰的思路,则与布尔特曼如出一辙。〔3〕

更重要的是:在早期的诠释学理论中,“诠释的循环”有时是被视为一种有待解决的问题,或者是要提醒诠释者恰当把握局部与整体的关系,以便在后者之中“准确地”理解前者。比如加达默尔就注意到宗教改革时期神学诠释在此种意义上的引申:“路德和他的追随者把这种从古代修辞学里所得知的观点应用到理解的过程,并把它发展为文本解释的一般原则,即文本的一切个别细节都应当从上下文、即从前后关系以及从整体所目向的统一意义即从目的去加以理解。”〔4〕而经过布尔特曼的解析,似乎可以对“循环”本身持有更为积极的态度。他承认“任何诠释都是被某种兴趣、被某种潜在的问题所指引,……问题产生于对所涉对象的特殊兴趣,所以对这一对象的特殊理解是先存的”。不过,只要这些“问题”和诠释者的“视点”不是“绝对的”,只要允许“从不同的视点”诠释同一个对象,“真理就可以对每一种视点客观地显现”——因为“通过视点的选择,与历史的存在性相遇……已经在

〔1〕 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, Westport: Greenwood Press, 1975, p. 111.

〔2〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p. 258, p. 154.

〔3〕 同上, p. 259—260.

〔4〕 同上, p. 154。此处的译文引自加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,上海译文出版社,1994,227—228页。

产生作用”，这也就是布尔特曼所谓的“诠释者……进入历史和参与历史”。〔1〕

加达默尔一再指出布尔特曼的论说“是建基于海德格尔对诠释学循环以及人类此在的一般前结构的分析”、“来自于海德格尔对存在的先验分析”、“依赖于海德格尔对此在的存在性分析”等等〔2〕，但是无论最初的灵感何在，加达默尔所强调的“效果历史”(effective-history)，都是由此进一步表达了“诠释的循环”之正当性。〔3〕

进而言之，在加达默尔以及被他“诠释”的海德格尔那里，“这种循环成了人类认识自己本性和地位的一个基本原则，这种伴以诠释学循环的认识……成为人类经验及探索之可能性的一种条件”。〔4〕因此加达默尔说：“19世纪的诠释学理论经常谈到这种理解的循环结构，但总是囿于局部与整体的形式关系或者主观反思的框架之内，……按照这样的理论，理解的循环运动沿着文本摇摆不定，而一旦达成完美的理解，循环便消失了。……在海德格尔所描述的循环中，文本的理解始终是由前理解的参与所决定，整体与局部的循环不是通过完美的理解而消除，相反却是被最为充分地实现。……从而理解的循环不是一种‘方法论的’循环，而是表达着理解之中的一种本体论的结构要素。”〔5〕

加达默尔自称“柏拉图的学生”〔6〕。相对而言，古希腊线索上的“诠释循环”确实较多地在加达默尔的框架之内圆满了功德，然

〔1〕 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 113, p. 118—119, p. 154.

〔2〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 475—477.

〔3〕 请参阅本书“加达默尔和利科与神学诠释学的关联”一节。

〔4〕 霍伊善、兰金仁译：《批评的循环》，辽宁人民出版社，1987，9页。

〔5〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 261, 另请参阅洪汉鼎译：《真理与方法》，376页。此处的译文根据英译本略作了调整。

〔6〕 加达默尔：“解释学问题的普遍性”，见加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，12页。

而《圣经》诠释所遇到“循环”，似乎并不那么容易成为正果。虽然加达默尔始终把“神学和文学批评”看作“理解和诠释……的两条路向”〔1〕，始终在“神学”与“法学”的并列中讨论“历史性”问题〔2〕，虽然倾向于布尔特曼的学者相信“逻辑上……恶劣的循环论证，在神学上却是必要的”〔3〕，虽然蒂利希也认为“无一神学能逃避神学的循环”〔4〕，我们还是看到大量的神学论证试图冲破这一循环。

因此即使在狄尔泰的“客观性”早已被人抛弃的当代世界，“神学的客观性”(objectivity of theology)仍然是一项引人注目的信仰命题，同时也与一般意义上的真理诠释息息相关。比如托伦斯就顽强地认为：“现代思想——无论它是神学、科学、还是哲学——的一个伟大的故事，就是追求真实的斗争，就是追求适宜的方法与适宜的语言模式的斗争，……就是使人类主体与其认识客体相适应的斗争。……实证神学(positive theology)……是通过在上帝面前的谦卑来治愈和纠正人类主体”；在他看来，“那种本真的客观性”应当“喝止当今神学在很大程度上已浸染其中的浪漫主义的非理性和傲慢自大的主观性”，这是“神学科学的实证和建设性任务”。〔5〕

不过若要进一步从“本真的客观性”跳出“诠释的循环”，我们面前似乎还横亘着一条“语言的锁链”。如果说世俗的真理还可以安于“语言”这一“存在的居所”，那么神圣的信仰何以面对一个语

〔1〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 153.

〔2〕 同上, p. 463.

〔3〕 曾庆豹：《上帝、关系与言说：迈向自由后自由的批判神学》，99页，另参阅103页，127页。

〔4〕 蒂利希著、龚书森等译：《系统神学》，第一卷，台南：东南亚神学院协会，1993，34页。蒂利希所说的“神学的循环”(the theological circle)，在该书中译为“神学的圆环”，请参阅所引书12—14页，34页等。

〔5〕 托伦斯著、阮炜译：《神学的科学》，7—8页，13页。



言张力中的《圣经》文本呢？如果神学注定也无法摆脱“诠释的循环”，那么是否意味着信仰只是“循环”之中的一种自圆呢？或者这就是蒂利希所直言的“神学家依信仰作决断，每一神学家都以……投入在神学循环之内为前提”〔1〕？

基督教神学的任何诠释活动，都不可能离开《圣经》的文本，同时又不能不超越“诠释的循环”。人类作为“语言的动物”〔2〕，可能永远会被“诠释循环”的宿命所笼罩。但是只要“诠释”还多少包含着某种神圣性，即使在“循环”之中，诠释者也必须给出一种“不可能的可能”，亦即给出一种抽离“循环”的必要的意义。

于是从中世纪的释经学开始，神学家的种种论说和方法，其实都是试图深入文本而超越文本、借助语言而逃出语言。如果按照现代诠释学的观念，也为这些神学诠释的努力设想一种“先在”的问题或“前理解”，那可能正是彼拉多式的追问：“真理是什么？”

这可以使我们想起蒂利希的另一句名言：“如果你不能追随耶稣，就追随彼拉多吧，但是要认真地追随他！”〔3〕

二、犹太教释经学与早期基督教的神学诠释

《圣经》的基础是以色列人的信仰和文化认同。在他们看来，回应《圣经》就是回应上帝的召唤。因为《圣经》就是上帝的话语本身。其中最重要的，是处于困境的以色列人需要不断借助《圣经》

〔1〕 蒂利希著、龚书森等译：《系统神学》，第一卷，34页。

〔2〕 霍克斯著、穆南译：《隐喻》，太原：北岳文艺出版社，1990，10页。“人是理性的动物”之说，被作者解释为“人是会说话的动物”，因为“逻各斯(logos)一词，带有理性的机能和语言的机能……两重涵义”。见该书同页。

〔3〕 Paul Tillich, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955, p. 68.

文本诠释,将上帝的圣言翻译为有利于“上帝选民”的启示和盼望。这正是犹太教释经学的最初动力。

犹太教的《圣经》观,对中世纪的基督教释经学影响极大。根据拉比学馆(rabbinic schools)、库姆兰宗团(Qumrān community)和哲学家斐洛(Philo of Alexander,约公元1世纪)的文献,西方学者将犹太教的释经活动归纳为四种基本方法,即:文字的诠释(Literalist Interpretation)、经学的诠释(Midrashic Interpretation 又译“米德拉西”、“米大示”、“米德辣市”或“旧约注释”〔1〕)、神秘的诠释(Pesher Interpretation,即古代叙利亚文《圣经》的注释)和寓意的诠释(Allegorical Interpretation,或译“讽喻的诠释”)。〔2〕

文字诠释的方法,被认为主要来自《旧约·申命记》中的律法诠释。律法需要比较严格的文字规定,然而如果认定上帝与其“选民”之间有一层特殊的关系,纯粹的文字诠释有时还缺乏必要的弹性。所以拉比学者实际上常常将文字的释经转换为具体的经文注释。这就是经学诠释的方法。

经学诠释最典型的例子是产生于公元2世纪的《米德拉西书》(Midrash)。该书逐一讲解犹太教《圣经》的各个篇章,在6至10世纪最终成书后被基督教称为《旧约注释》。经学诠释试图更深入地读解文本,以揭示字面意义背后的真正内容。但是释经者显然也担心“启示性的诠释”会导致有意或无意的误读,因此从公元1至2世纪开始,就有一套具体的规则随之产生,并且不断被完善。这些规则主要强调文本语境的重要性以及相似文本之间的关联,以便通过各段经文的“对观”达成更准确的诠释。这条线索至12世纪又有迈蒙尼德(Maimonides)的《迷途指津》一书〔3〕,而当代学者

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

〔2〕关于犹太教释经学的四种方法,主要参考了Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, 15—22页。

〔3〕迈蒙尼德著、傅有德等译:《迷途指津》,山东大学出版社,1996。



列奥·施特劳斯(Leo Strauss)^[1]对该书的毕生研究,则使犹太教释经学成为“隐微写作”(esoteric writing)之诠释学命题的重要资源。^[2]

神秘的诠释特别体现于库姆兰宗团。他们认为“神圣的神秘”需要严格的会规、富于暗示性的经典,以及专门释经的“海道者”。这样,库姆兰宗团不仅保存了大量的宗教文献,而且也通过他们庄严的诠释活动,使《圣经·旧约》中的预言同当时甚至后世的真实事件联系起来。^[3]就此而论,“死海古卷”虽然包含了《旧约》绝大部分篇章的抄本以及一些“次经”和“伪经”,库姆兰宗团对这些经文的理解却是相当独特的。这种以真实事件来印证神秘意义的诠释方式,不能说对后世毫无影响,甚至可以说是一种神秘信仰的滥觞。乃至直到当代社会,仍然有人在总结《圣经》中的哪些预言已经应验。^[4]

寓意的诠释是用象征的方式理解《圣经》文本,从而指向更深层的意义。犹太哲学家斐洛被认为是此种方法的肇始者。据说,他“通过寓意诠释可能贬低上帝启示之尊严的一切经文,比如《创世记》中的荒谬部分,律法中的不合理内容,或者摩西五经之历史叙述中的枝节琐事”。^[5]总之,一旦释经者发现《圣经》文本是以拟人的方式谈论上帝,大概就需要用象征性的释义来维护上帝的超

[1] 加达默尔提到施特劳斯“一系列关于政治哲学的卓绝书籍”,认为他“以一种间接的方法对诠释学理论作出了……重要的贡献”。可参阅加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,上海译文出版社,1999,702—713页。

[2] 坎特著、程志敏译:《施特劳斯与当代解释学》,第五节,见香港汉语基督教文化研究所《道风》未刊稿。

[3] “‘死海古卷’和库姆兰宗团”,载《基督教文化学刊》第二辑,人民日报出版社,1999,168—197页。

[4] 有关资料请参阅杨慧林等主编:《基督教文化百科全书》,济南出版社,1991,450—457页。

[5] Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Michigan: Eerdmans, 1975, p. 46; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 17.

越意义。这恐怕也是后来各种寓意批评的相似立场,至于如何判断“上帝的超越意义”被忽略、如何确定寓意批评的正当起点,则是始终被搁置的另外一个问题。

一般而言,犹太教对于律法的理解,大都诉诸文字的或者经学的诠释;“灵恩”性的自我理解,更需要神秘的诠释;护教学则往往发现寓意的诠释最为有利。因此研究者认为这四种释经方法无非是出于两种“诠释学的策略”。第一,只有揭示文本之外的超越性意义,才能将《圣经》诠释整合为一个更大的神学框架。第二,只有建立一套规则,才能确保本群体的宗教认同和一致性。^{〔1〕}

上述策略对基督教当然也同样有效,但是它们毕竟存在着一种根本的不同,即:基督教的起点,正是抛弃以色列人的“民族的宗教”,使“圣灵的恩赐也浇在外邦人身上”。^{〔2〕}于是,有关“上帝选民”这一特殊群体的信念必然要被新的意义所取代。《新约》所记述的耶稣,首先开始了这样的诠释。

《马太福音》第15章便反映了基督教信仰与犹太教传统的冲突:“有法利赛人和文士从耶路撒冷来见耶稣,说:‘你的门徒为什么犯古人的遗传呢?……吃饭的时候,他们不洗手。’耶稣回答说:‘你们为什么因着你们的遗传,犯上帝的诫命呢?……假冒为善的人哪!以赛亚指着你们说的预言是不错的。……将人的吩咐教导人,……拜我也是枉然。’”^{〔3〕}可见以色列人祖上的“遗传”(当译为“传统”)在耶稣眼里只是“人的吩咐”,相对于“上帝的诫命”,这实在微不足道。

《马可福音》和《路加福音》更描述了耶稣对“守安息日”的“遗传”之不屑。本来《旧约》的《出埃及记》和《申命记》都将“当守安息日”作为“十诫”之一,在这一日“无论何工都不可作”。^{〔4〕}而耶稣

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 17.

〔2〕 《使徒行传》10: 45。

〔3〕 《马太福音》15: 1-9。

〔4〕 《出埃及记》20: 10,《申命记》5: 14。



不仅在安息日为人治病,还为“他们徒行路的时候掐了麦穗”辩护:“安息日是为人设立的,人不是为安息日设立的”。〔1〕对于“在安息日……不可作工”的指责,耶稣却说:“假冒为善的人哪,难道你们各人在安息日不解开槽上的牛驴,牵去饮吗?”〔2〕

值得注意的是:耶稣一方面是以“上帝的诫命”优先于“人”的传统,另一方面又在每一次反驳中都引述《旧约》中的经文。比如“经上记着……的事,你们没有念过吗?”〔3〕“这女人本是亚伯拉罕的后裔,……不当在安息日解开她的绑吗?”〔4〕这可能意味着基督教释经学的一个基本难题,即:基督教的早期信众仍然是基于普遍的犹太教背景,而他们必须通过“道成肉身”的耶稣重新理解自己的传统。与此同时,如果说《旧约》还可以被诠释为《新约》的预表,还可以从《新约》获得诠释的标准,那么随着《新约》的成书,《新约》自身的诠释又以何为据?

从总体上看,尽管基督教及其《新约》的诞生都是以脱离犹太教为前提,但是早期基督教释经学基本上还是沿袭了犹太教的释经原则。比如当时最系统地发展了基督教释经理论的亚历山大学派和安提阿学派。

安提阿学派比较重视文字的诠释,因为象征、寓意都可能忽略《圣经》的真实性。其中最重要的证据,就是耶稣基督的实际降临。他们认为《旧约》先知们对耶稣的描述并不是象征性的,而是真实的。有研究者指出:安提阿学派同亚历山大学派的方法论分歧,在于前者更倾向于亚里士多德,而后者较多柏拉图的色彩。〔5〕

亚历山大学派主要是指先后担任亚历山大教理学校校长的克

〔1〕《马可福音》2: 23—27。

〔2〕《路加福音》13: 15。

〔3〕《马可福音》2: 25。

〔4〕《路加福音》13: 16。

〔5〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 21.

雷芒和奥利金(Origen)。他们的释经学思想都比较明显地体现着斐洛哲学的影响。其中克雷芒的象征和寓意式释经方式虽然尚不完整,却也为后来的寓意批评提供了一些有趣的实例。

克雷芒在他的《杂记》之中,就提及了《圣经》字面意义和历史意义之外的潜在内容。但是他作出的一些寓意性解释及其赋予其间的微言大义,有时实在难免使人感到牵强。比如:《旧约·箴言》中有“要喜悦你幼年所娶的妻,……不要常常亲近外女”一句,克雷芒将“外女”解释为“俗世文化”,并认为这一箴言乃是“教我们固然可以使用俗世文化,但不得与之常常同在”。另外亚伯拉罕的妻子撒拉起初不能生育,克雷芒从中读出的意义是:“与相信的人同住的智慧……和美德,在那世代是不育无子的。”后来撒拉为了传宗接代而让埃及使女夏甲与亚伯拉罕“同寝”,克雷芒认为这意味着“先与俗世文化接触”,因为“埃及就象征着世界”。而到夏甲生子得宠,撒拉心生嫉妒的时候,亚伯拉罕曾说“使女在你手里,你可以随意待她”;这又被克雷芒大大引申:“……意思显然是说:‘我把俗世文化怀抱为年轻的使女,但我把你尊重为真实的妻子……。’”他甚至相信,夏甲服侍撒拉,正等于“哲学为神学的婢女”。〔1〕这类寓意解释在公元2世纪还有所谓的“巴拿巴书信”(Letter of Barnabas)〔2〕,其中居然将《旧约》提及的“禁食猪肉”诠释为“人们不应当与像猪那样的人为伍”,乃至被艾伯林(Gerhard Ebeling,又译埃贝林,1912—)称为“寓意解经方式……的荒诞实例”〔3〕。

克雷芒的学生奥利金在这种过于具体的寓意性解释方面似乎有所节制,但是强调寓意意义的释经学理论却通过他而更趋完备。他的主要神学著作《基督教原理》(*On First Principles*,又译《第一原

〔1〕 以上见克雷芒:《杂记》,罗竹风、陈泽民:《宗教经籍选编》,华东师范大学出版社,1992。

〔2〕 巴拿巴是早期教会所拣选的使徒之一,可见于《新约·使徒行传》第15章。

〔3〕 艾伯林著、李秋零译:《神学研究:一种百科全书式的定位》,香港:汉语基督教文化研究所,1999,40页。



则》)将《圣经》诠释的问题放在最后一部分,据信是要通过上帝、宇宙和人类拯救问题的相关讨论,最终形成自己的诠释学方法。〔1〕

人们通常也将《圣经》的四重意义之说归于奥利金的名下,即:字面的意义旨在记述历史,象征的意义可以昭示信仰,比喻的意义是为了指导行为,神秘的意义是要透露希望。加达默尔也曾沿用类似的归纳:“奥里根〔2〕和奥古斯丁总结的诠释学,在中世纪被卡西安加以系统化,并进一步发展成为四种字义的方法。”〔3〕实际上奥利金在其著作中只提到了文字的(literal)、道德的(moral)和精神的(spiritual)三重意义;其神学诠释的实践,则主要是围绕文字的意义和精神的意义而展开。“寓意”的诠释理论,无疑被他视作打开精神之门的钥匙。〔4〕因此他相当坦率地说:“圣灵解释者的主要目标,是保留精神意义在应当做的或已经做的事情中的一致性。如果他发现历史中发生的事件可以适合一个精神意义,他以叙事的风格组合这两者,把精神意义隐藏在事件深层;在历史传说不能与精神一致性相适合的地方,他有时会插入没有发生或不会发生的事件,以及可能发生但未发生的事件……”〔5〕既然《圣经》当中可以“插入没有发生或不会发生的事件”,“文字的意义”就更是不足为训。

始于犹太教释经学的四种方法和四重意义,在奥利金以后(特别是经过托马斯·阿奎那的重述)基本上被明确地归为“文字的”和

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 20. 马有藻:《基督教神学思想史导论》将这四部分分别译为“论神与天使”,“论世界与人”,“论自主权与影响”,“论圣经”,见该书,香港:天道书楼,1995,47页;赵敦华:《基督教哲学1500年》则译为“上帝”、“世界与人”、“自由意志”和“《圣经》解释原则”,见该书,人民出版社,1995,97页。

〔2〕 奥里根即奥利金。

〔3〕 加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,716页。

〔4〕 关于这一点,加达默尔已注意到“古代诠释学的核心问题乃是寓意解释”,见加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,715页。

〔5〕 转引自赵敦华:《基督教哲学1500年》,98页。

“寓意的”两种，而追寻言外之意的努力始终体现在奥利金式的释经活动之中。

犹太教的释经学方法经过克雷芒、奥利金等人的传递，在中世纪可以追寻到极为久远的痕迹。比如除去奥古斯丁、托马斯·阿奎那都进行过相关的讨论之外，至13世纪有丹麦的奥古斯丁(Augustine of Denmark)将寓意说概括为两行著名的诗句：“文字告诉你情节，寓意点拨你信仰；道德指导你行为，比喻留给你希望。”〔1〕14世纪又有尼古拉(Nicholas of Lyra)的双行诗：“文字告诉我们天父上帝的作为，寓意告诉我们隐秘信仰的所在，道德意义规范我们的日常生活，神秘的意义揭示我们奋斗的目的。”〔2〕甚至直到中世纪与新时代的相交之际，诗人但丁的《致斯加拉亲王书》仍然完全沿袭这一基本思路，提出所谓“诗歌的四重意义说”，并用以阐释《神曲》的主题。〔3〕

就文学的阐释而言，但丁承继寓意性释经理论的意义，在于从《圣经》的释义过渡到中世纪神学与文艺实践的唯一联系——象征。而在经学阐释方面，克雷芒、奥利金等人的神学诠释方法包含着双重的可能：既可以使承担释经重任的教会将《圣经》的昭示玩于股掌之间，又可以使理性思考孕育出颠覆教会权威的种子。对于教会的统治者，只有牢牢地掌握“释经权”，“多重意义”才不会动摇既有的秩序；否则，这种释经理论比任何直接的攻击都更具毁灭性。因此中世纪教会史留下一个值得回味的事实，即：尽管奥利金真的很虔诚，尽管他的释经活动不可能无视教会所容忍的限度，尽

〔1〕转引自宗座圣经委员会文告、洗嘉仪译：《教会内的圣经诠释》，61页。译文略有调整。

〔2〕此处提及的两种“双行诗”，在英文中通常都译作四行，拉丁文原文则为两行。比如：Littera gesta docet, quid credas allegori; Moralis quid agas, quo tendas anagogia. 见 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 27. 前一种双行诗的拉丁文与此相差无几，见《教会内的圣经诠释》，61页。

〔3〕章安祺编订：《缪灵珠美学译文集》第一卷，中国人民大学出版社，1998，308—309页。



管他甚至用自残的手段来表达和坚定自己的信仰,他仍然一再被定为异端。而另一方面安提阿学派,也更早地成为了异端,乃至不得不向东方发展;最早在唐代传入中国的“聂斯托利派”(Nestorian),便是其一支。

事实上,无论亚历山大学派还是安提阿学派,无论侧重寓意还是侧重文字,都从来没有成为早期教会的真正指导。相反,伊里奈乌斯(Irenaeus of Lyon,又译爱任纽)在同诺斯替主义(Gnosticism)的斗争中发现:仅仅依靠释经学是无法解决问题的,《圣经》诠释最终还是要以“教会的使徒传统”为据。^[1]德尔图良(Tertullian)等护教者进而排斥任何非基督教正统的《圣经》诠释,乃至居普良(Cyprian)提出“教会之外没有救恩”^[2]以后,教会之外当然也就没有合法的诠释。

三、中世纪主流神学与“圣言”的张力

克雷芒和奥利金的寓意性诠释,上承犹太教的释经学,下启中世纪最具影响力的文学寓意批评,确实在西方诠释学的历史上占据着重要地位。但是由于这两位先驱者(特别是奥利金)以及与之对应的安提阿学派都带有“异端”色彩,因此在他们之后,中世纪基督教释经学的主流还必须通过奥古斯丁和托马斯·阿奎那的神学思想去追寻。

奥古斯丁最主要的贡献被认为是他对知识与智慧的区分,以及由此而及的《圣经》诠释。按照他的区分,“智慧”能诉诸“永不改

[1] Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 20.

[2] 马有藻:《基督教神学思想史导论》,香港:天道书楼,1995,48页。

变、超时间”的“永恒之事”；而“知识”只是“感官的经验、机智或艺术之助所构成的观念”，只能处理“必朽”、“必改变”、“属时间”的“有始之事”。〔1〕“凡是……不变、无形、绝对自足有生命的性，……必不可照者有形、可变、必朽坏、非自足的事物去测度”。〔2〕因此《圣经》诠释的根本，就在于“消除人类心思中”依照经验、依照心灵、依照形而上之实体来“想象上帝”的三种“谬见”。〔3〕

但是另一方面，奥古斯丁所说的“知识”又并不仅仅是现代人理解的经验理性，而是分别来自“经验”、“权威”和“符号”，它们在《圣经》诠释中也各司其职。来自经验的知识旨在从现象进深到真实、从可见进深到不可见，这也就是理解；“了解力乃是我们本性中上好的一部分，是我们尽力之所能来认识智慧的一部分”。〔4〕来自权威的知识基于“见证”，“道成肉身”使不可见的变成了可见的，“我们藉着成肉身的道得以认识真理”，所以耶稣就是揭示真理的中介和权威。〔5〕知识的另一种途径“符号”，主要是指《圣经》文本，文本符号指涉着超越性的意义，释经者的根本任务就是就此作出诠释。

奥古斯丁对知识与智慧的区分，显然受到柏拉图二元论的影响，其中“不可变的永恒”对“可变的暂时”具有一种本体论上的先在性(ontological priority)。这便决定了奥古斯丁神学诠释的基本原则，即：“最重要的不是掌握那些能使我们诠释永恒真实的物质符号，而是掌握能使我们诠释物质符号的永恒真实。”〔6〕因此“对

〔1〕 奥古斯丁：“三位一体论”，见《奥古斯丁选集》，香港：基督教文艺出版社，1989，1—3页，118页等。

〔2〕〔4〕 同上，129页。

〔3〕 同上，1—2页。

〔5〕 同上，97页。

〔6〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p.13.

《圣经》的真正理解(即并非停留于外部文字的理解),需要一种道德的净化:“敬畏上帝”使我们认知上帝的意志;“虔诚”使我们在顺服中投向《圣经》;对上帝和邻舍的“圣爱”正是《圣经》的总归;“坚忍”的品格是追求正义;“怜悯”是通过爱别人而完善自己;“涤罪”当使心灵脱离尘世;“智慧”则给人神圣的冥思。〔1〕

当代天主教神学家费洛伦查(Francis Schüssler Fiorenza, 1939—)认为:通过“精神的净化”进入《圣经》诠释,是奥古斯丁诠释学思考的主要问题。他所关注的并不是“过去视野与当下视野之间的距离”,而是如何使诠释者具有“超越性”的品格,以诠释文本之中的“超越性意义”。〔2〕换言之,奥古斯丁神学诠释的关键,是要获得“《圣经》正典所希望被读解的……那种阅读视点”。〔3〕

然而即使是“超越性的意义”,毕竟还是要以文本为载体。所以奥古斯丁对“符号”指涉的分析,还是被神学诠释学的研究者所关注。甚至有论者提出:奥古斯丁具有“足够的符号学敏感,……可以被称为‘符号学’之父”。〔4〕无独有偶,当卡尔·巴特声称“启示就是符号的给予,……启示就是圣礼的象征”〔5〕时,也被认为是意味着“神学的符号学”。〔6〕从奥古斯丁到巴特(Karl Barth, 1886—1968),“符号性”确实都是神学诠释学必须处理的一个问题。也正是由于奥古斯丁对《圣经》文本的符

〔1〕 Augustine, “On Christian Doctrine”, Quoted from Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 13—14.

〔2〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 14.

〔3〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 23.

〔4〕 同上, p. 22.

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

〔6〕 Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words, and the Word*, p. 93.

号性认识，他才坚持将《圣经》视为“一个指涉上帝的、人类的文本”。〔1〕

不过奥古斯丁之所以提及《圣经》文本的符号性，可能主要是为了防止过于“寓意化”的诠释所导致的臆测。因为《圣经》所指涉的拯救，最终应当是一种能被普遍传达的启示；重要的是领悟这种启示，却不在乎是否阅读负载启示的符号。如他所说：“一个人如果将他的生命建基于信、望、爱，那么他需要《圣经》就仅仅是为了教导他人。所以我们可能会看到，许多根本没有《圣经》文本的人也活在信、望、爱之上。”〔2〕

这样，对符号可能产生的不同理解，在奥古斯丁那里得到了一种非常有趣的解决办法，即：教会的指点可以解决分歧，“信仰的规则可以照亮晦暗不明的段落”，而万一不能获得指点，“怀有爱上帝、爱邻舍之心的读者也不会完全误解《圣经》文本中的真义”。〔3〕至于“事物的本性”、“天体的运行”、“时间及空间的意义”以及“哲学家所发现或以为发现了的千万事物”，都“不是确定的知识”，并非“人所必须知道的”；而且“我们自宜用相当的耐心来对付我们在自然界各种奥秘上所有的无知”。〔4〕

在有关“符号”的问题上，奥古斯丁竟如此相信“被圣灵充满”的读者，确实带有一种“阅读主体”高于文本的意味。他甚至直言不讳地说：“一个人从其他地方（即《圣经》之外）学到的东西，如果是有害的，就会在这里（即《圣经》）受到谴责；如果是有益的，也会在这里寻到。”〔5〕可见，《圣经》并不是判断信仰的唯一标准。

奥古斯丁所留下的问题在于：既然“被圣灵充满”的读者可以

〔1〕 Augustine, “On Christian Doctrine”, in *The Library of Liberal Arts*, translated by D. W. Robertson, New York: Macmillan, 1958, I, 40—41.

〔2〕 同上, I, 43.

〔3〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 24.

〔4〕 奥古斯丁：“教义手册”，见《奥古斯丁选集》，404页，409页。

〔5〕 Augustine, *On Christian Doctrine*, translated by D. W. Robertson, II, 63.



不受教会的指点,可以从《圣经》之外学到“有益”的东西,那么似乎应该得出一种通向近代理性的结论?但是事实恰好相反,真正能够“被圣灵充满”的读者,越来越多地被理解为教会的权威,从而能够补充《圣经》文本的并不是一般读者自身,而是教会权威的教导。宗教改革时期的新教思想家之所以高举“独一《圣经》”的旗号,正是针对这一点。

从释经学的实际发展来看,宗教改革家大概没有误读奥古斯丁留下的传统。比如在奥古斯丁去世后不久,樊尚(Vincent of Lérins)就用更加透彻的理想诠释了“天主教信仰”的含义:“我们的信仰是在一切地方、被所有的人永远相信的,这就是‘公教’〔1〕一词真正的、严格的意义,……普天之下,无所不包。”〔2〕如果释经活动从一开始就导致如此的自信,那么当代学人所担忧的“意识形态的变形”或者“神学的意识形态式阅读”〔3〕,确实有着相当久远的渊源。不幸的是,基督教将“灵性上的骄傲”视为最大的骄傲,信众们的自我诠释有时却会下意识地重复这一罪愆。这,或许同樊尚的信仰宣称有关。

不过在相反的方向上,这也促使一些神学家借助更成熟的学术范式予以批判。神学作为一种学术范式的成熟,被认为是12世纪欧洲大学的逐渐发展同步的。而在《圣经》诠释与世俗学问的结合方面,阿伯拉尔(Peter Abelard)的作用可能最具代表性。他的文集《是与否》(*Sic et Non*)列出了158个神学问题,每一个问题都有“是”与“否”的两种答案,而每一种答案又都是出自教会认可的权威文献。〔4〕面对神学诠释中的这些歧义和矛盾,他认为“辩证神

〔1〕 Catholic 在中文中通译“天主教”,其原义则是“公教”。

〔2〕 转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 26.

〔3〕 请参阅本书“费洛伦查的语境分析”一节。

〔4〕 请参阅赵敦华:《基督教哲学1500年》,256页,马有藻:《基督教神学思想史导论》,93页。

学”必须用人文学的方法建立一些基本规则,以克服释经中的歧义。比如:考察文本的可靠性,参较后世的校勘,注意时代与环境的区别,注意字面意义与实际意指的差异;实在无法协调歧义,则应当倾向于更有力的证据和更权威的意见。〔1〕

12世纪的另一位神学家圣维克多的雨果(Hugh of St. Victor)则提出:神圣文本的读者与世俗文本的读者,都要诉诸同样的智慧。也许是由于教堂曾经是中世纪最主要的艺术形式,当雨果寻找一种比喻性的诠释时,《圣经》的文本被他描述为一座建筑,灵恩的作用和信仰的原则,构成了诠释这座建筑的骨架。〔2〕因此释经学之于他,还是要遵从奥古斯丁的轨道。这一类带有人文学色彩的神学努力,当时注定还无法形成新的诠释思路。

从奥古斯丁开始的《圣经》诠释,始终可以辨认出柏拉图的思想痕迹。“圣言”与人类理解活动之间的张力,基本上是用“神灵凭附”式的阅读加以解决。乃至在12世纪的欧洲,据说人们关注的问题仍然不在于神学是否是科学,而在于信仰是否是知识。不过随着亚里士多德著作的重新发现,12世纪以后的神学诠释逐渐汲取了新的资源;在这一过程中,“科学神学的观念……引出了神学的独立,从而也引出了神学与其他学科的关系问题”。〔3〕这被认为是经院主义释经学的直接由来。

经院主义释经学最主要的代表托马斯·阿奎那,其实也是将“辨异”当作《圣经》诠释的前提。如果说奥古斯丁是在柏拉图的基础上区分“知识”与“智慧”,那么托马斯·阿奎那则试图借助亚里士多德的观念,即:一种学问是来自自然理性,另一种学问却来自更高的原则。为此他郑重地申明:“圣教学的神学(sacra doctrina)和

〔1〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 20.

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 27.

〔3〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 21.



哲学一部门的神学,是根本不同的”。〔1〕“哲理诸学”只是“理性所及范围内”的学问,圣教学则是“受神默示的学问”,所以相应的理解不是依据“自然理性”和“一些自明的原则”,却要“立足于藉一个更高级的学问而得认知的原则”。〔2〕应当承认,这一点恐怕是中世纪各种释经学说的共同立场。

但是托马斯·阿奎那同时又提出:人类比较容易受到自然理性的指引,然后才能“进入圣教学所教导的超乎理性以上的事”;另外“人的知识既由感官开始,……通过感性的事物进达智性的事物……合乎他的本性”。所以不仅应当利用理性,而且“各种寓言和象征”也是必要的。〔3〕

由此出发,托马斯·阿奎那似乎更多地转向了文本自身。奥古斯丁所说的“符号”,可能至此才显示出真正的符号意义。托马斯·阿奎那的具体论证,同样是从传统的四种释经学方法开始。不过他的侧重已经在于反驳“圣经的多种解释”。他认为:“一句圣经似乎不能有几种意义,类如历史的或字面的、讽喻的、寓言的或道德的、以及神妙的”,否则“便发生混乱和欺蒙,而摧毁了论证的力量……圣书必须能表明绝无谬误的真理”。〔4〕奥古斯丁所称的“历史的、推理的、类比的、讽喻的”四种意义,在他看来“乃是不对的”;如果说托马斯·阿奎那也试图“为贤者讳”,那么只有一句相当含糊的话:“奥古斯丁……似乎跟上面所说的四种解释不同”。〔5〕及至他进入这四种意义的分析,我们还是可以感觉到他同奥古斯丁的明显区别:

“上帝是圣书的作者,他不但能运用语言(这,人也能做到),更

〔1〕 托马斯·阿奎那:“神学总论”,见《圣多默的神学》,香港:基督教文艺出版社,1988,7页。

〔2〕 同上,6—8页。

〔3〕 同上,12页,18—20页。

〔4〕 同上,20页。

〔5〕 同上,20—21页。

能运用事物来有所指涉。诚然,在每一学问里,词语必有所指,但是在神学之中,由词语所指涉的事物本身也是一种指涉。由词语指涉事物的意义,属于第一种解释,即历史的或字面的。由词语指涉的事物所形成的指涉,则称作属灵的解释,它基于字面的意义,又包含了字面的意义。这种属灵的解释有三种,……寓意的、……道德的、……神妙的。……这样,混乱就不会发生,因为所有解释都基于唯一的实文实字,任何论证都是从文字得出,而不是从……寓意得出。这并不会减损《圣经》的意义,因为对信仰有必要的全部内容,从来都不是仅仅由属灵的解释所包含、而不在《圣经》的文字意义中指出的。”〔1〕

托马斯·阿奎那对“寓意”式诠释的不屑,被后世认为是试图将神学与《圣经》文本的实际阅读更紧密地结合在一起。“圣教学的神学”之所以可以有别于“哲学之一部门的神学”,大约只能以《圣经》本身为据。然而一旦将重点置于《圣经》的文本,是否也必定会更多地借助哲学、或者人文学的诠释方法呢?这可能是经院神学难以摆脱的一个悖论。因此有论者不无刻薄地指出:“教会最大的错误,就是准许那些经院主义的把戏用理性来证明启示。怎么见得这种把戏不会一往无前?怎么见得……一些最有智慧的人不会被理性所诱惑呢?结果,笛卡尔爱上了理性,斯宾诺莎渴求理性,布鲁诺为了理性而被焚……。对理性的崇拜本身,也成为一种宗教和信仰。”〔2〕

从托马斯·阿奎那追索“理性的崇拜”,或许是夸大其辞。不过诠释基点的微妙转移,确实使托马斯·阿奎那的全部理论显示出一种迥异于奥古斯丁的形态。在神学诠释的意义上,犹太教释经学的四种方法一方面被奥利金变换为多元的寓意,另一方面又在 14

〔1〕 托马斯·阿奎那:“神学总论”,见《圣多默的神学》,21—22页。译文略有不同,英文本可参阅 Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 28—29.

〔2〕 Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, p. 27.



世纪仍然以“双行诗”〔1〕的形式广为流传；但是自托马斯·阿奎那开始，它已经被重述为“文字”和“寓意”的两个维度，并且实际上成为中世纪释经学主导方向。

不仅如此，托马斯·阿奎那的释经学倾向还呼应着阿伯拉尔结合世俗学问的努力，使中世纪语法学、修辞学和逻辑学等人文学科生发出来的“注释批评”(gloss)〔2〕逐渐被神学诠释所吸附，乃至20世纪的“新托马斯主义”仍然执著于类似的释经方式。当代神学家批评新托马斯主义“反对现代哲学和启蒙思想，却恰恰是现代性的产儿”〔3〕的时候，我们也许会感觉到托马斯·阿奎那本人的思想已经“预表”了这样的可能。

因此可以说，托马斯·阿奎那的理论虽然在他去世后被立为天主教教会的“官方学说”，其中对奥古斯丁释经方式的逆转、对文本诠释的重视，未必没有延伸到宗教改革时代的“独一《圣经》主义”。

〔1〕 在托马斯·阿奎那之后仍然可以见到这样的诗句，如13世纪丹麦的奥古斯丁以及14世纪的Nicholas of Lyra。见Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 27, 及本书“犹太教释经学与早期基督教的神学诠释”一节。

〔2〕 笔者关于中世纪人文学科与神学诠释的联系以及“注释批评”的讨论，请参阅《中世纪基督教文学批评的兴起》，《基督教文化学刊》第三辑，人民日报出版社，2000。

〔3〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 36.

第二章

现代门槛上的释经学变革

一、《圣经》诠释与宗教改革

以 1517 年马丁·路德的“九十五条论纲”〔1〕为标志,宗教改革沿袭、同时也深化了在中世纪蓄势已久的两种诠释冲动。其一是整个欧洲的“俗语化”(vernacularization),其二是贯穿中世纪的“信仰”与“理性”之争。〔2〕在一定程度上,宗教改革正是这两种诠释冲动的对象化结果。因此有论者认为:“16 世纪的欧洲新教改革,也可以说是一个诠释学的事件。”〔3〕

欧洲的“俗语化”几乎伴随着中世纪的全过程。所谓“俗语”是同拉丁语相对而言的。与秦始皇“车同轨、书同文、行同伦”的一统天下相比,中世纪基督教的最大不同,可能就是从来没有统一欧洲的语言和文字。实际上,教会甚至早在公元 813 年就专门颁布教令,鼓励传教士用民族俗语布道。〔4〕所以一方面是“基督教世界”(Christendom)的不断扩大,另一方面却是各种民族俗语的不断成熟。欧洲各族群的逐渐独立以及近代民族国家的形成,都是以民



族俗语的运用和发展为契机。这一过程,既使欧洲被“基督教化”,也使基督教被“欧洲化”。

马丁·路德(Martin Luther)、加尔文(John Calvin)、茨温利(Ulrich Zwingli)等人所代表的宗教改革家,显然通过欧洲的“俗语化”看到了语言对信仰的诠释功能,或者说语言对思想的制约作用。因此宗教改革中最引人注目的事件之一,便是大量的“译经”。比如马丁·路德在1532年完成了整部《圣经》的德文翻译,并于1534年出版。加尔文的表兄弟在1535年推出《圣经》的法文译本,加尔文还为之作序。英文方面除去1526年丁道尔翻译的《新约》,还有1538年亨利八世下令制作的“大圣经”,最著名的则是1611年英王詹姆斯一世亲自审定的“King James Version”(通常译作“《圣经》钦定本”)。^[5]“译经”作为“俗语化”的最终结果,不仅标志了欧洲各民族语言的近代形态(比如《圣经》钦定本之于英语发展的作用,而路德的《圣经》译本甚至被恩格斯称为“清扫了德语这个奥吉亚斯的牛圈”),也意味着《圣经》意义被新的语言载体重新诠释。但是这二者又都有赖于传播媒介对人类理解方式的潜在影响。

本来,《圣经》的特质之一就在于翻译。非但“圣言”要被“翻译”成“人言”,即使在直接的“翻译”意义上,“讲传耶稣”的《新约》其实也并不是用耶稣的母语写成。^[6]但是由于罗马帝国以拉丁

[1] 丁光训先生曾提到:这差不多就相当于“小字报”。见《丁光训文集》,南京译林出版社,1998。

[2] 笔者的相关讨论,请参阅《追问“上帝”:信仰与理性的辩难》,北京教育出版社,1999。

[3] Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 30.

[4] Flemish-Netherlands Foundation, *The Low Countries: Arts and Society in Flanders and the Netherlands*, Leuven: Flemish-Netherlands Foundation, 1996.

[5] 关于《圣经》翻译的历史及版本,可参阅许牧世《经与释经》,香港:基督教文艺出版社,1983。

[6] 相关的讨论见本书“经与释经”一节。

文为官方语言,所以在公元2世纪以后,拉丁文“武加大”《圣经》(the Vulgata)逐渐成为教会的标准文本。中世纪欧洲的“俗语化”虽然使布道的语言各有所异,但是教士们的依据仍然是同样的拉丁文《圣经》文本。通常,人们认为这主要体现着教会对《圣经》翻译的抵制〔1〕;不过从另一方面看,传播媒介的限制或许是一个更为内在的原因。

中世纪的“抄经”曾经是一项艰巨的工程,这种手抄本根本不可能提供给诸多的信众,因此教士们的“讲传”确实是人们接触《圣经》的普遍途径。信众对《圣经》意义的理解,基本上是凭借“听”,却不是“读”,这就使“理解”成为一种群体式的活动,只有神职人员才可能进行“私人”阅读。从而“抄经”也含有某种“代神立言”的意味;更重要的是,“抄经”的作用并不在于直接传播,而是要通过传教士“讲”给众人“听”。

直至15世纪中期,德国印刷商谷登堡(Johannes Gutenberg)开始采用活版印刷书籍,使大量的印刷品传播成为可能,这才为欧洲人的阅读方式带来质的变化。由印刷品所实现的传播手段,实际上是使理解活动“私人化”。在比较容易统一复制的书籍之冲击下,原本的“讲传”与“倾听”更多地成为一种宗教仪式,真正的“私人”阅读则取而代之。在这样的意义上,传播媒介极大地影响了人类理解本身。所以尽管谷登堡印行的第一部书是拉丁文《圣经》,却并非其他的任何俗物或者《圣经》的“俗语”译本,它仍然引起了《圣经》诠释的一次根本转向。从这里开始,个体性的思考获得了物质的载体,宗教改革家们所张扬的“理性权利”也才能进入真实的空间。

阅读方式的改变,使基督教新教的改革家对“诠释者”的角色作出了完全不同的理解,中世纪“信仰”与“理性”的相对平衡也随

〔1〕 12—15世纪的几次“译经”,确实受到教会的抵制甚至迫害。笔者的相关讨论请参阅《罪恶与救赎:基督教文化精神论》,北京:东方出版社,1995,82—83页。



之发生了戏剧性的倾斜。在奥古斯丁所代表的教父时代,《圣经》诠释最终只关乎教会;但是在马丁·路德等宗教改革家那里,《圣经》诠释越来越成为一种决定性的因素,可以重新估定历史的基督教传统与真正的基督教信仰之关系,以便将那些不符合信仰的部分诉诸改革。他们并不讳言“读经”与教会的权威性诠释之间存在着冲突,而被他们重新读出的“上帝之言”,正是“从神学上准确理解基督教教义的……唯一标准”(exclusive criterion)。^[1]

与关于“启示”的《圣经》诠释截然不同,新教思想者所谓的“独一《圣经》”之原则(*sola scriptura*),在后世的研究者看来恰恰同宗教改革所反对的教会神学一样,是将《圣经》视为“圣灵”自身的清晰连贯的表达;甚至“那些明显的不连贯和歧义”,也被认为“不能否定对《圣经》之清晰性的信念,它们只是对有限的诠释者……所构成的持久挑战”。^[2]然而近乎矛盾的是,他们又认为诠释者是作为一个个体研读《圣经》,也是作为一个个体对文本的意义负责。^[3]“理性”与“信仰”的“戏剧性倾斜”,便是就此而言。

加达默尔也对马丁·路德的基本立场作过如下归纳:“《圣经》是自我诠释的,我们不需要依靠传统获得恰当的理解,也不需要什么诠释的艺术——比如关于《圣经》四重意义的古代信条;《圣经》的文本自身就包含着清晰的意义……。寓意的方法……只有在《圣经》本身给出了寓意性意指的情况下才是合法的,所以它只适合于那些比喻。《旧约》……则不能运用寓意性

[1] Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 31. 英文可以用不同的方式表示“唯一”,但是在“唯一标准”之中,“唯一”的直接涵义正是“排他性”。中文读者可能不常体会到这层意思。谨注。

[2] 同上, p. 31—32。

[3] 有研究者认为:“这种个人主义的释经倾向,……可以上溯到圣芳济(Saint Francis of Assisi)的个人主义的宗教自我理解。”Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 185—186。

的诠释,……只有通过字面的理解,《旧约》才能获得基督教的意义。”〔1〕

其实马丁·路德本人的释经原则,也未必没有自相矛盾之处。他在获得神学博士学位的第二年,就开始讲授《旧约·诗篇》〔2〕;据研究者认为,起初他是接受“四重意义”之释经方式的,几年以后才逐渐主张《圣经》的字面意义而排斥寓意式批评。〔3〕路德诠释《诗篇》的兴趣差不多伴随了他的一生,比如他早期的著作《〈诗篇〉释义》(*Dictata Super Psalterium*)(1513—1516)已经讨论过《诗篇》第127篇,1524年再度撰文诠释同一篇章,1534年又“以拉丁文出版了一个更深、更渊博的解释”〔4〕。而在1532年前后注释的《诗篇》第101篇,路德还提出自己对关系到“这诗篇……特定意义”的宫廷生活“毫无经验,也不了解其中流行的叛变和欺诈”,但是他相信凭借“他人努力的基础加上历史文献的辅助”,是可以“明白并解释诗篇中的字句之意义”。〔5〕至于路德从《诗篇》中归纳出来的“祈祷、默思、诱惑”等三条具有诠释学性质的“大卫规则”〔6〕,最终是通过信义宗神学家艾伯林的再诠释,才更多地显示出实际的诠释学价值。

路德试图重新诠释《新约·哥林多后书》中的“字句”(letter)与

〔1〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p. 154.

〔2〕 “路德年谱”,见罗伦培登著、陆中石等译:《这是我的立场》,南京译林出版社,1993,364页。

〔3〕 关于这一讨论,出自 Gerhard Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in Lutherstudien*, vol. 1, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1971, p. 4; 参阅 Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki: Vammala, 1982.

〔4〕 叶素昌编:《路德文集:信仰与社会》,香港:协同福利及教育协会,1992,412页。

〔5〕 同上,337页。

〔6〕 转引自《路德论神学研究》,见艾伯林著、李秋零译:《神学研究:一种百科全书式的定位》,香港:汉语基督教文化研究所,1999,201—203页。

“精意”(spirit)之别^[1],用以描述自己的释经活动:“精意”在于上帝通过耶稣基督的自我彰显,但是“精意”必须被《圣经》的字面意义或者历史意义所唤起;所以“上帝之言”需要在阅读或者传道的活动中得到一个中介,这中介则是“怀有信仰的诠释者或者倾听者”。^[2]按照路德的理解,诠释者对于“精意”的“信仰”与否,似乎是在诠释活动之前就已经被决定;而“精意”又是以“信仰”的诠释者为中介。因此有研究者称之为“路德的诠释学循环”。^[3]

也许是为了克服这一循环,路德又将“字面意义”分为“普通的字面意义”(ordinary literal sense)和“先知的字面意义”(prophetic literal sense)两种;同时特别强调了带有最终意味的“基督论的释经”(christological interpretation)。其独特的逻辑在于:“先知”式的中介者,使“寓意批评”亦无不可;然而神学不是以“寓意”为基础,“寓意”却是以神学——即“基督论”为基础。^[4]

马丁·路德的神学诠释学原则,确实为他提供了抨击教会权威的足够力量。不过从现代人的立场上看,这种力量所隐含的毁灭性危险也依稀可见。事实上,他所建立的神学诠释学原则既可以挑战权威,也可能沦为一种新的霸权和专断。其基础既是个体的理性,又用“先知”排斥了“普通的”个体,从而那关节点可能全在于谁敢以“先知”自任。正是借助这样的逻辑,路德所不喜欢的《新约·雅各书》被他相当轻松地予以否定,理由仅仅是“缺乏基督论的

[1] 《哥林多后书》所用的“字句”和“精意”,似与路德的诠释不尽相同。见《哥林多后书》3:6。

[2] 转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 32—33。

[3] 同上, p. 33。

[4] Gerhard Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, in *Luthersstudien*, vol. 1, p. 58; Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*.

性质”。〔1〕

加尔文在日内瓦建立的精神统治曾遭到后人的尖锐批判,〔2〕但是较之路德,有论者认为加尔文的态度反而更为开放:“只要不将自己的原则强加于他人,那么每一个人都可以遵从自己的判断。”〔3〕其实加尔文同样强调“字句”与“精意”的不可分,并且结合《旧约·耶利米书》31章32节、《新约·腓立比书》2章16节等等,详细解释了“写在他们心上”的律法与“生命的道”。〔4〕他的主要用意,无疑是在于“我们不能根据一己之念来描摹上帝”,“不应苦苦地思索上帝,而要在上帝的创造中注视上帝”。〔5〕

还有研究者指出:加尔文可以自如地运用传统的释经学方法,对《圣经》的文本进行分析和批判;〔6〕不过他将自己的全部信念都诠释为真正的《圣经》内容,在诠释学的意义上,这似乎“暗示着……意义的添加可以在于《圣经》本身、而不是在《圣经》所谈论的问题”。〔7〕与此相应,加尔文一方面批判亚里士多德“灵魂与肉体不可分”的观点“缺乏想象力”,一方面又认为亚里士多德等希腊哲学家“并非愚蠢地将人称为小宇宙,是因为人展示了上帝的力量、善和智慧”。〔8〕维吉尔“不仅脆弱而且世俗”的诗句在加尔文

〔1〕关于路德否定《雅各书》的实际原因,请参阅本书“正典与权力”一节。

〔2〕参阅茨威格著、赵台安等译:《异端权利》,北京:三联书店,1986。

〔3〕William J. Bouwsma, *Johannes Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 120.

〔4〕Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, translated and indexed by Ford Lewis Battles, Philadelphia: The Westminster Press, p. 95.

〔5〕同上, p. 49, p. 61.

〔6〕有研究者认为:“加尔文……的诠释学兴趣,不仅在于……教导公民,也在于教会的领导权。”也有人指出:加尔文是想帮助普通信众重新理解《圣经》,其《基督教原理》则是他试图为新的理解所提供的工具。Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 186, note. 47.

〔7〕Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 34.

〔8〕Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, p. 56—57, p. 54.



看来“反映了希腊人和拉丁人的普遍观点”〔1〕,但是柏拉图却又被他用来释经。比如他相信“哲学家并非不能认识……上帝,柏拉图经常教导人们:灵魂中最高的善就是与神〔2〕相似,当灵魂把握了神的知识时,灵魂就完全变得与神相似——这讲的正是……上帝”〔3〕。

对加尔文神学诠释思想评价最高的,可能是托伦斯。他特别提出“具有其独特形式的现代神学始于加尔文”,因为加尔文的《基督教原理》一书“出现了现代科学思维的三个主要特征”。〔4〕第一,中世纪神学是从“它是什么”、“它是否存在”的问题,最后追问到“它是什么样的”;加尔文颠倒了这一顺序,要从“有关实际的问题”去追问抽象的本质和存在。第二,“对上帝的认识和对我们自己的认识……同处于一种深刻的相互作用之中”,即:我们无法脱离认识主体去谈论上帝,因此“现代神学才极其注重个人与上帝的关系”。第三,诉诸不同主体的文本诠释无法避免歧义,要获得“客观性和统一性”就必须“将一切归诸上帝,而不是归诸我们自己,……使我们自己在上帝的真理面前受到质问”。〔5〕托伦斯认为上述第二项特征已经被当代的“新神学”推向了极端,使“有关上帝的陈述被减约成人类学陈述”;但是加尔文神学的第一和第三项特征,显然与现代科学以及托伦斯的“神学的科学”相应和。〔6〕

从总体上看,宗教改革时代的基督教新教思想者都倾向于以自己的“视野”诠释《圣经》的意义,并从中确认信仰与《圣经》的关系。他们相信《圣经》是基督教信仰的唯一基础,然而对于已经“体

〔1〕 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, p. 57—58.

〔2〕 此处的“神”(god)已经被加尔文翻译为“上帝”(God)。见 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, p. 47.

〔3〕 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, p. 46—47.

〔4〕 托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,香港:汉语基督教文化研究所,1997,8页。

〔5〕 同上,8—9页。

〔6〕 同上,9—10页。

制化”了的教会传统,《圣经》的意义又格外需要一种批判性的诠释。这种诠释,就是基督教新教的立身之本。

就罗马天主教的立场而论,基督教新教在宗教改革运动中的种种《圣经》诠释,无非都是瓦解天主教教会权威的策略而已。因此在1545—1563年的特伦托大公会议(the Council of Trent)期间,天主教神学家作出了颇为有力的反击。他们强调:《圣经》的文本和教会的传统,同样为基督教的信仰和神学提供了资源,同样是《圣经》诠释的依据。这种兼顾“文本”和“传统”的双重资源论(two-source theory)当然是意在捍卫教会的释经权威和教义规范,但是既然有两种资源同时作为依据,是否也必然要回到《圣经》的“多重意义”呢?天主教解决这一问题的办法非常简单,即:最终判断教义诠释之“正统”与否的,仍然是教会。如果说马丁·路德的诠释学原则没能解决自我的“循环”,那么天主教方面以“传统”证明“权威”,又以“权威”判定“传统”,恐怕依然是走在“循环”的途中。

天主教神学家将“传统”视为《圣经》诠释的另一个维度,其实是任何一种代表着“传统”的“权威”在回应任何一种挑战时的最现成的说辞。所以当基督教新教也成为“权威”的时候,我们常常会听到同样的辩护;即使在当代社会,类似的回应也并不少见。具体到宗教改革的独特语境,这两种针锋相对的释经方式实际上都在通过自己的“循环”而确立“正统”。其中的神学诠释已经多少透露出后世所关注的问题,即:诠释学可能“带有一种内在的政治学性质”。〔1〕这一相对、而又相似的归属,在天主教和基督教新教共同面对信仰之外的世俗挑战时表现得尤为明显。所以我们看到:自然科学的进展一旦开始动摇《创世记》中的记载,无论是宗教改革家还是教会的正统派,都无一例外地表示出激烈的护教态度。关

〔1〕 Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 3.



于这一点,也许我们很难依据伽里略和布鲁诺的故事区分新教与天主教的开放或保守。不同的诠释,对于双方而言,都首先意味着自身在信仰系统当中的地位。

围绕着特伦托大公会议的神学争论,在诠释学的历史上具有特殊的意义,乃至加达默尔在他的《真理与方法》中写到:“理解和诠释的艺术,是沿着神学和文学批评的两条道路发展,……正如狄尔泰所表明的,神学诠释学来自宗教改革者捍卫自己对《圣经》的理解,以及回应特伦托神学家的攻击。”〔1〕

“信仰”与“理性”在宗教改革时代的纠葛和纷争,至17世纪似乎又重新倾向于平衡。二者的关系被重述为诠释学的四项前提:第一,哲学与神学分有不同的领域;第二,在神学的领域中,《圣经》是绝对的权威,其真理也不存在歧义;第三,在自然事物的领域中,哲学的理解方式具有合法性;第四,神学诠释与哲学诠释,不应相互矛盾。〔2〕这大体上还是接续着中世纪之较为开放的观念,但是在日趋理性化的诠释语境中,其中的态度显然含有更多的妥协。

从诠释学的线索上看,神学与哲学的分治或许可以说是“真理”与“方法”的最初分离。对理性主义者而言,这固然表明《圣经》不再是人类知识的唯一来源;而在神学诠释学的意义上,它也暗示着信仰终究会同人类理性保持一定的间距。

与此相关的信仰辩护,还涉及到神学诠释学历史上最早的“适应化”理论(accommodation)〔3〕;即:《圣经》文本的某些记述,仅仅是为了“适应”当时的语境和人类理解力的“偏见”,因此无论自然

〔1〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Baxlen & John Cumming, p. 153.

〔2〕 这四项前提大致概括了荷兰神学家 Balthasar Bekker 和 Christoph Wittich 的思想,见 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 37.

〔3〕 有关神学诠释学中的“适应化”问题,请参阅本书“汉语语境中的神学诠释”一章。

科学对物质世界的认识深化到何种程度,都不能减损《圣经》的真理性。〔1〕不过到了启蒙运动的时代,即使是古人的“偏见”也仍然要导致对基督教信仰的质疑。〔2〕

如果对《圣经》诠释与宗教改革的关系进行历史的审视,那么我们只能说:基督教新教的思想者确实极富想象力地拓展了中世纪的“俗语化”以及“信仰”与“理性”之辩,极具弹性地借助诠释的张力促动了一场剧烈的社会变革,最终与原有的天主教和东正教传统鼎足而立;至于神学诠释学本身的问题,则像诠释之中的种种悖论一样,被他们一并留待后世。

二、启蒙时代的神学诠释学

与前人强调“内在观念”的“理性”相比,启蒙时代的“理性”带有较多的经验色彩,从而“个人”在宗教改革以来逐步被确认的“感性权利”和“理性权利”,至此汇合为一种对象化的延伸,即:“个人”成为制度的出发点。〔3〕这样,《圣经》关于上帝与人类“立约”的描写全然成为了一个遥远的神话。在现实的世界,一切“契约”的基础都是独立的个人,一切“契约”的签定都在人与人之间进行;国家、社会、道德,都只能作如是的诠释。

基督教必须面对的困难在于:一方面似乎是上帝提供了“自然法”的基础,另一方面理解上帝的语境也同时被世俗化。因此神学诠释学的任务常常就是去幻想一种超越理性的途

〔1〕 钟鸣旦(Nicholas Standaert):专门讨论过《圣经》当中的“适应”问题,参见钟鸣旦著、陈宽微译:《本地化:谈福音与文化》,台北:光启出版社,1993。

〔2〕 塞姆勒关于这种“偏见”的批判,请参阅本书“启蒙时代的神学诠释学”一节。

〔3〕 理查·塔那斯著、王义如译:《西方心灵的激情》,台北:正中书局,1993,331—333页。

径,以弥合“作为权威文本的《圣经》以及作为思想和批判主体的读者”。〔1〕敬虔派运动(Pietist movement)之所以能在当时产生广泛的影响,与这种总体的背景不无关系。

敬虔派运动的主要特征,是将个人经验视为基督教信仰的基本需要,认为信仰者的经验是神学洞见和《圣经》诠释的真正基础。其代表人物甚至主张《圣经》意义要与读者的“灵恩体验”(charismatic experience)相结合,以使用其中的“启示教义”克服纯粹的文本阅读。〔2〕因此加达默尔认为:“诠释学的早期传统……将其分为理解和诠释,……敬虔主义添加了第三种因素,即应用。”〔3〕

还有的敬虔派神学家声称“一些异端所明白的真理比历代教会所明白的总数还多”,因为“异端者的灵性……高于……信徒教牧的灵性”。〔4〕这种“灵恩体验”的神秘和不可言说的性质,恐怕很难使其具有普遍的诠释学意义,但是它对作为“现代诠释学之父”的施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834),不能说毫无影响。

试图从另一条路径上协调启蒙语境与神学诠释的,被认为是新教神学家塞姆勒(Johann Salomo Semler)。据说,塞姆勒曾与德国唯理主义的代表沃尔弗(Christian Wolff)和鲍姆加滕(Siegmund Jakob Baumgarten)同出于哈雷和维滕贝格马丁·路德大学,而且有直接的师承关系:鲍姆加滕是沃尔弗的学生,塞姆勒又作过鲍姆加滕的学生。另外,沃尔弗和鲍姆加滕要以理性标准维护新教信仰,这一努力也同塞姆勒的“理性神学”(rational theology)有所共鸣。

〔1〕 Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 38.

〔2〕 同上, p. 186—187, note 55.

〔3〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 274.

〔4〕 马有藻:《基督教神学思想史导论》,香港:天道书楼,1995,184页。

不过塞姆勒结合宗教史及历史批判方法所进行的神学诠释,却是他的独特贡献。〔1〕

塞姆勒并没有详细描述文本诠释的方法,他只是提出:传统神学诠释的基础必须彻底改变。因为《圣经》诠释不能仅仅是证明一套特定的教义,不能仅仅是教义式的阅读,而应当是对文本进行真正的批判式读解。这样,神学诠释学就需要相当广阔视野,它既包括语法学、修辞学、逻辑学,以及对文本历史、翻译和版本等方面的研究,还要“按照文本作者对文本的理解去理解文本”。所以“释经”活动不是“共时性的文本理解”(synchronistic text-understanding),而是“历时性的文本阅读”(diachronic reading of the biblical text),诠释者的任务则在于揭示“文字和历史的意义”(literal-historical sense)。〔2〕

塞姆勒所谓的“历史-批判性诠释”,是基于两项规则。首先,《圣经》的诠释者必须意识到自己与文本之间的历史间隔;其次,《圣经》诠释学既要尊重普遍的诠释学原则,又要注意《圣经》的独特性质和内容。

而一旦在这种“历史间隔”的基础上运用“普遍的诠释学原则”,释经者便会发现可以读解的《圣经》文本或许并不能完全等同于上帝的圣言。所以加达默尔从塞姆勒的理论中看到:“诠释学……就此摆脱了教义的限制,……基督教的神圣文本成为历史资料的汇集,与文学文本无异,乃至不仅要服从语法,也要服从历史的诠释。”〔3〕塞姆勒对《圣经》诠释的肯定,确实是将负载“圣

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 39. 本节关于塞姆勒的讨论,主要参考了该书“Theological Hermeneutics in the Age of Enlightenment”部分。

〔2〕 转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 39—40.

〔3〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 155.

言”的文本与“圣言”本身完全分开。他一方面相信《圣经》文本传达了某些上帝的信息以及上帝与我们的关系,另一方面又强调“不应通过读解毁掉先在于《圣经》文本的任何内容”。〔1〕至于这“先在的内容”何以辨识,他当然还要回到诠释者,不过这里的诠释者已经不仅拥有“不受教义或权威束缚的、重读文本的自由”,而且要“像任何其他科学一样运用逻辑的规则”。〔2〕

通过塞姆勒的如上思路,我们也许可以感受到神学诠释学在启蒙运动背景下的几个基本立场:第一,诠释者有权重读《圣经》的文本(这是马丁·路德等宗教改革家的主要命题);第二,除去“普遍的诠释学原则”,神学诠释没有任何特权可言(这与后来施莱尔马赫的思想有所呼应);第三,“历史的间隔”以及“文本”与“圣言”的分离,使诠释必须借助历史的、逻辑的方法(这可能正是神学诠释学所接受的另一种典型的启蒙话语)。

由此出发,塞姆勒与宗教改革时期新教思想家们的神学诠释观有所不同,他不相信《旧约》全部是《新约》的“预表”,而是宣称《旧约》的某些篇章并不包含任何上帝的圣言;比如那些历史书或者《雅歌》。同时,他也认为神学诠释谈不上什么“启示的原则”,敬虔派(或许包括后来的施莱尔马赫)所张扬的神秘体验对于理性的释经活动毫无益处。这样,神学诠释学只剩下一条出路,即:凭借“科学的诠释方法”去读解文本自身,在承认诠释限度的前提下“按照文本作者对文本的理解去理解文本”,而不是“让《圣经》的文本沉默、以添加自己的教义”〔3〕。

关于塞姆勒的神学诠释学观念,还应当作如下两点根本性的辨析:

第一,从中世纪到宗教改革时代,无论神学家主张“神学”与

〔1〕〔2〕转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 40.

〔3〕同上, p. 41.

“哲学”各自分有一定的领域,还是特伦托大公会议以《圣经》文本和教会传统作为神学诠释的两种资源,无论倾向于“启示”,还是诉诸“灵恩”,都暗含着“真理”与“方法”在一定程度上的分离甚至对立。但是塞姆勒的“文本”与“圣言”之分,最终显然不是限定了“方法”,却是使“方法”成为诠释的关键。如果考虑到加达默尔《真理与方法》一书的针对性,以及利科所谓“海德格尔的真理概念与狄尔泰的方法概念之间的对立”〔1〕,则可以从塞姆勒这里看到启蒙话语对神学诠释的决定性改变。

第二,塞姆勒不肯让文本“沉默”,反对诠释者任意“添加自己的教义”,这似乎与海德格尔、加达默尔等人的观点十分相近;比如“只要文本保持缄默,对文本的理解就不会开始”,“沉默不是非存在,而是在最富有诗意的意义上的存在”等等。〔2〕但是塞姆勒的落点并不在于批判海德格尔所说的“客观主义者的主观主义”〔3〕,并不在于否定启蒙思想中潜在的“主—客二元”认识模式;相反,他恰恰寄希望于不断切近“文本作者对文本的理解”,恰恰期待着诠释者去辨识那些“先在的内容”。《圣经》作为一个极为特殊的文本,当然会使信仰的诠释者难以剪断塞姆勒式的希望;不过,这希望中确实也透露出西方人在启蒙时代的某种普遍信念。正如加达默尔所说:“18世纪对《圣经》的历史批判,……是以启蒙主义的理性信念为基础的”。〔4〕信仰者最终要理解“圣言”,而负载“圣言”的文本和传达“圣言”的诠释又都被“人言”牢牢地锁定——这一矛盾,仅仅靠塞姆勒的“方法”是无法解决的。

〔1〕有关《真理与方法》一书之标题的种种解释,可参阅严平:《走向解释学的真理:伽达默尔哲学评述》,北京:东方出版社,1998,32—42页。

〔2〕加达默尔:“论自我理解问题”及“海德格尔和形而上学语言”,见加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,上海译文出版社,1998,56页,230页。

〔3〕同上,49页。

〔4〕Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garrett Barden & John Cumming, p. 160.

在启蒙的语境下，“方法”的限度也许注定要被理性的信念所遮蔽。所以塞姆勒也试图从“适应化”的诠释中寻找通路。而被他诠释过的“适应化”已经不是护教的托辞，却是要探索《圣经》传统中的原本存在的多元性和“偏见”，并且使其让位于理性的读解。

西方研究者注意到：塞姆勒时代的另外两种“适应化”理论，都包含着明显的护教目的。在路德宗一脉，“圣灵”在《圣经》文本中彰显的时候，使自己“适应”于《圣经》作者的表达，从而才有“启示”的论说。另外一种对“适应化”的理解出自鲍姆加滕，他认为《圣经》作者非常了解真正的自然规律，只是为了“适应”常人的无知，才出现了《圣经》记述与现代科学发现不符的情况。^{〔1〕}塞姆勒所谓的“适应化”，则完全打破了教义的禁忌和单纯的护教目的，将17世纪荷兰神学家关于“适应化”的最初界定大大推进了一步。^{〔2〕}在他看来，既然“圣灵”所“适应”的只是古人的“偏见”，就当然应该被理性拒绝。希伯来文《旧约》的一些篇章之所以“不包含上帝的圣言”，大概也是因为这种“偏见”。整整200年以后^{〔3〕}，加达默尔发现“偏见的作用要比判断的作用大”，“积极的偏见……就是我们对世界的开放性”^{〔4〕}；两相比较，可能同样暗示出现代人对启蒙理性的决绝。

塞姆勒所代表的神学诠释方法，与启蒙时代的精神气质的确存在着较多的呼应。他所寻求的“真正科学的神学”，无非是要在《圣经》诠释中运用理性的批判方法；因此基督教神学不再可能是一种宗教的经验，而是“关于基督之宗教的理性话语”（a rational

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 41.

〔2〕 请参阅本书“《圣经》诠释与宗教改革”一节。

〔3〕 塞姆勒的四卷本著作《神学诠释学初步》（*Vorbereitung zur Theologischen Hermeneutik*），恰好是从1760年开始出版；加达默尔：《真理与方法》的出版时间则是1960年。

〔4〕 加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，8—9页。

discourse on Christian religion)。游刃于其间的,则是“通行的、理性的方法论”。〔1〕

曾在20世纪30年代流亡法国的俄国思想家科耶夫(Alexander Kojève)〔2〕,对启蒙运动作过一种极其形象的评价:“普遍化了的拉摩的侄儿——这就是启蒙运动”。〔3〕他显然是认为狄德罗小说中的这位主人公表达了启蒙理性所导致的极端个人主义。当代西方思想界对这种启蒙话语进行了相当严厉的批判,按照他们的看法,甚至在康德对启蒙运动的理解中,“理性的自由……就居于核心和歧义的双重地位”,而康德“自主性”(spontaneity)概念的问题之一,就是“假设了哲学向诠释学的转变”。〔4〕这里所谓的“诠释学”,毋宁说是个体理性容纳一切的冲动,所以“无论我们从主体的自由活动开始,还是从随意的……自我解构开始,纯粹的结果是同样的”,即:“存在始终是、而且必然是被诠释的存在”。〔5〕在这样的意义上,我们会发现不仅“康德……通向了尼采”,而且浸透着启蒙精神的“自主性”也成为“德里达的时髦概念‘延异’的历史先驱”。〔6〕当代人的这种批评对于康德可能过于苛刻,但是要在启蒙时代的整体气氛中理解神学诠释学的发展,进而评价其作用和得失,上述批评可以提供重要的参照。

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 42.

〔2〕 他在巴黎讲授黑格尔哲学时,听众中有梅洛-庞蒂、阿隆、拉康等等,所以有人认为他影响了整整两代法国知识分子。Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 9—47.

〔3〕 转引自 Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 95.

〔4〕〔6〕 Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, p. 24, p. 26.

〔5〕 同上, p. 26, p. 24.

第三章

现代诠释学的诞生与神学

一、施莱尔马赫的“历史诠释学”方法

中世纪释经学的基本倾向,可以说分别在于本体论或者知识论。前者将诠释建基于难以言说的“启示”,这在近代以后确实面临着较多的诘难和再诠释的必要。后者将诠释建基于经验理性的“证明”,这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,却也同样受到了经验主义认识论批判的挑战〔1〕,同样需要再诠释。因此通常认为:释经活动所凸显的诠释学之神学维度,直到施莱尔马赫才被重新整合为一种更具普遍意义的诠释学理论;神学诠释学也才由此更多地影响到世俗学问。

施莱尔马赫从其“敬虔神学”出发的诠释学理论,常常被归入“历史诠释学”(Historic Hermeneutics)。〔2〕这也许是由于施莱尔马赫对宗教和神学的理解,恰好以情感经验的界说回应了康德的道德神学,回应了“缺乏历史感”的“理性限度内的宗教”〔3〕。其实后世对施莱尔马赫的神学诠释方法始终有不同评价,比如卡尔·巴特

视其为“文化神学家”，保罗·蒂利希、莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)等人却指出巴特对施莱尔马赫的误读；有人将施莱尔马赫称作是“诠释学的康德”并强调康德对他的影响，也有人从相反的方面认为他与康德的截然对立。^{〔4〕}但是我们至少可以肯定：施莱尔马赫之所以被称为“现代诠释学之父”，确实是因为他使关于“诠释”的理论不再仅仅限于释经(exegesis)活动，而且要诉诸普遍的人类理解问题。因此，诠释学被重新定位为“理解的艺术”^{〔5〕}；也就是说：非但神圣的文本有待于诠释，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诠释和误读。

以施莱尔马赫的信仰立场而论，他不可能满意于康德的道德神学，不过他进入诠释问题的方法却仍然是康德式的。首先，他确认了可以诠释“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”。^{〔6〕}关于施莱尔马赫的这一区分，后来的西方研究者

〔1〕 相关讨论请参阅作者的《追问上帝：信仰与理性的辩证》，北京教育出版社，1999，175—178页。

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

〔3〕 这一评价见 Bernard M. G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, London: Macmillan, 1988, p. 167—177；转引自赖品超“从士来马赫看基督教神学与宗教学”，载香港：《建道学刊》1998年第10期，83页。作者注意到施莱尔马赫的《论宗教》发表于康德《理性限度内的宗教》(1793)6年之后。

〔4〕 参阅赖品超“从士来马赫看基督教神学与宗教学”一文，载《建道学刊》1998年第6期81—108页。

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

〔6〕 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*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991, p. 45—46.

又进一步强化了其中的现代诠释学意味：“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，因此无论诠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。”〔1〕

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诠释学的基本问题。其一是意义的开放性，其二则是诠释的循环。

关于意义的开放性，施莱尔马赫在他的诠释学手稿中已经作出了相当前卫的“诠释”，即：诠释的实质，就在于“对给定陈述（a given statement）的一种历史的与直觉的、客观的与主观的重构（reconstruction）”。〔2〕对于通过诠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诠释的对象；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”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“诠释者对文本的解读必须勇敢地承担一种风险，……没有任何诠释可以穷尽文本的独特

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 45—46.

〔2〕 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.

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,以取代诠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〕

至于“诠释的循环”这样一个古老的问题〔2〕,施莱尔马赫所添加的主要讨论,只是同时作用于这一循环的两种相关方式,即直觉的方式(divinatory)和比较的方式(comparative)。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诠释本身,而只是提供了诠释的条件;诠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,当然还是诠释主体的心理直觉。

如上的描述可以使我们看到:施莱尔马赫使脱胎于“释经”的“诠释”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”,继而以诠

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 47. 关于这种“趋近性重构”,加达默尔认为“并不是对一种被意指意义的不断接近”。见加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,81页。

〔2〕 请参阅 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“诠释的循环”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〕 同上,p48,p. 188 注释及 p. 103。

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“诠释”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，……唯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〕、加达默尔和耀斯的“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 or blanks）〔5〕、赫施的“意义”与“意味”之辨（meaning and significance

〔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》下卷，上海译文出版社，1988，321页。

〔3〕 Michel Foucault, "What is an Author?" In *Modern Criticism and Theory*, David Lodge and Nigel Wood edited, 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诠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二重“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。

〔5〕 Wolfgang Iser, "The Reading Process: A Phenomenological Approach", In *Modern Criticism and Theory*, David Lodge and Nigel Wood edited, p. 190—193.

reinterpreted)^[1]、杜夫海纳的“作者的原意只是可以确定的 X”^[2]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,现代诠释学的落点似乎并不在这里。因此早有论者“严格区分了耶拿的美学浪漫主义和海德格尔的宗教浪漫主义,认为前者只是 18 世纪的产物”。^[3]要从更根本的意义上解读施莱尔马赫理论的可能性,或许必须将他的诠释学思路还原于他的宗教观。当同样的诠释学原则也被运用于神学诠释、进而敦促神学诠释放弃一切特权的时候,现代诠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诠释学的研究,只是认为“启示无须判定,因为判定本身就建基于诠释”。^[4]同时他发表于 1810 年的《神学研究纲要》,也曾提出神学诠释应当服从普遍的诠释学(universal hermeneutics)原则。^[5]值得注意的是,他一方面否认神学诠释具有任何特权,一方面却未曾对神学诠释学多置一辞,这显然同他以“虔信”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

[1] E. D. Hirsch Jr., “Faulty Perspectives”, In *Modern Criticism and Theory*, David Lodge and Nigel Wood edited, p. 230, 另见赫施著、上才勇译:《解释的有效性》,三联书店,1991,73 页

[2] 杜夫海纳著、孙非译:《美学与哲学》,中国社会科学出版社,1985,65 页。

[3] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garrett Barden & John Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p. 533—534, note 13.

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



冰冷。”〔1〕

如果可以用施莱尔马赫的宗教观来补足其神学诠释学的“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的诠释，让渡给美的体验和情感的分享。在几位热衷思辨、却并不富有才艺和感受力的“男客”〔2〕高谈阔论之后，施莱尔马赫在沉默了许久之后，这样表达了他的理想——一种或可被称为“神学诠释学”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。”〔3〕

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”〔4〕等方面来界定宗教的本质，用“诗意”、“深情”〔5〕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。”〔6〕尽管这种“经验—表现”的模式 (experiential-expressive model) 后来遭到“新正统神学”的误解和林贝克 (George Lindbeck) 的批判〔7〕，但是确实已经深刻地影响到当代的基督教思想界。在一定意义上说，“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

〔1〕 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，516页。

〔2〕 同上，465—478页。

〔3〕 同上，516页。译文略有调整。

〔4〕 同上，59页，309页。

〔5〕 同上，55—56页。

〔6〕 谢扶雅：《施莱尔马赫：宗教与敬虔导论》，见《宗教与敬虔》，11页。

〔7〕 林贝克著、王志成译：《教义的本质》，香港：汉语基督教文化研究所，1997，31—42页。

观的支持者。”〔1〕

特别值得提到的是：蒂利希认为“新正统主义神学……将施莱尔马赫的著名的宗教定义作心理学的解释〔2〕，乃是错误的，而且也不公平。”他相信施莱尔马赫所说的“绝对依赖”的“情感”，并“不是一种心理作用，而是指超越知性与意志、主观与客观的一种知觉。”他甚至将其比作自己“对存有之根基与意义的究极关怀”。不过蒂利希同时也指出：施莱尔马赫及其后继者力图以“宗教经验”建构神学的方法论，“显属错觉”。〔3〕

就语言逻辑所注定的诠释限度而言，施莱尔马赫的“普遍的诠释学原则”一旦进入神学诠释的领域，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。对于这种容不得任何歧义的特殊诠释对象，浪漫主义诗学观念和通常意义的“视野融合”都是很难奏效的。神学诠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，或者放弃与诠释活动俱在的语言逻辑。无论后来蒂利希如何去建构一种“彻底的批判性、同时又是实存的关怀的……基督教思想”〔4〕，施莱尔马赫从“诠释”重新转向情感的体验，都可能成为神学诠释最终解脱“语言牢笼”的一层铺垫。这正如蒂利希本人所说：《圣经》诠释“越是神学的，就越是……属灵的……或者实存性的，……将最近的《罗马书》的学术性注解（例如 D. H. Dodd 或 Sanday 及 Headlam 等）与巴特的灵性的实存性的《圣经》解释两相比较，正显露了二方

〔1〕 江不盛：“对谈、真理与宗教语言性”，载《基督教文化学刊》第一辑，北京：东方出版社，1999，115页及注释1。

〔2〕 加达默尔也多次提到“施莱尔马赫所奠定的‘心理学诠释’”、“施莱尔马赫的心理学理解”，以及“施莱尔马赫的特殊贡献就在于心理学诠释”等等，见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garrett Barden & John Cumming, p. 464, p. 167, p. 474.

〔3〕 蒂利希著、龚书森等译：《系统神学》第一卷，台南：东南亚神学院协会，1993，59—60页。其中“究极关怀”在大陆通常译为“终极关怀”。

〔4〕 同上，55页。



法间……的鸿沟”。〔1〕

当施莱尔马赫论说“诠释”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。这开启了现代诠释学的思路,而他自己实际上又游离于这条思路,让“圣言”的独一无二性通过敬虔的情感得以成全。他大约已经意识到:沿着“诠释”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的诠释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“诠释”诉诸普遍的宗教经验,以避免诠释学的追踪拆解掉信仰的基础。由此我们可以又一次看到:诠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,蒂利希所涉及的另一问题确实也随之产生:如果神学的诠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。〔2〕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”〔3〕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〔4〕;其中

〔1〕 蒂利希著、龚书森等译:《系统神学》第一卷,41页。

〔2〕 江尔盛:“对谈、真理与宗教语言性”,载《基督教文化学刊》第一辑,115—116页。

〔3〕 康德著、宗白华译:《判断力批判》,商务印书馆,1987,上卷,76—79页。

〔4〕 即奥古斯丁所说的“敬畏、虔诚、圣爱、坚忍、怜悯、纯洁和智慧”。见 Augustine, *On Christian Doctrine*, book 2, 7, 9—11, Quoted from Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

“真正的理解”已经被过渡为“精神和道德的净化”。〔1〕

然而神学毕竟不能离开《圣经》文本的诠释。施莱尔马赫的学说标志着现代诠释学的诞生,并将其过渡到敬虔的经验和“绝对的依赖感”,由此获得了信仰的一致性。但信仰的一致性的获得实际上将两个关键性的问题留给了后来者。第一,“信仰--一致性”的根基一旦被置于普遍的宗教经验和绝对的依赖感,神学诠释活动是否必然会成为“主观的思想游戏”〔2〕?第二,如果可以通过“敬虔”逃离语言的链条,“神圣教义的文字证明”又何以是“必要的”、何以成为“观照上帝的……一条直路”?〔3〕从现代诠释学的诞生之日起,这样的问题也许就注定要萦绕始终。

二、狄尔泰和海德格尔的神学关注

狄尔泰本身对神学诠释学并无特殊兴趣,却受到施莱尔马赫的深刻影响。有材料显示:狄尔泰一生都对施莱尔马赫热情不减,为之写下了详尽的传记并介绍其学说〔4〕,施莱尔马赫的许多著作本来还只有手稿,通过狄尔泰的研究才被人广泛阅读。一般认为,狄尔泰在诠释学方面的最大贡献,就是通过自己的诠释学思想架设了一座从施莱尔马赫通向20世纪诠释学的桥梁。

也许是由于加达默尔后来所引出的争论,狄尔泰与海德格尔

〔1〕 Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, p. 13--14.

〔2〕 杨庆球:“‘神学的科学’中译本导言”,托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,xi页。

〔3〕 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, translated and indexed by Ford Lewis Battles, Philadelphia: The Westminster Press, p. 72--73.

〔4〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 53.

之间的区别首先是以强调“方法概念”还是“真理概念”而著称的。然而无论他们的分歧究竟有多大,他们与神学诠释学的线索同样有所关联。

狄尔泰对“方法”的重视,是同当时自然科学的发展及其标准的“客观性”分不开的。根据他的区分:自然科学旨在说明(explaining)自然现象,人文学的目的则是理解(understanding)生命现象、特别是生命现象的复杂表达。在康德以后,这样的“对象二分”已经相当自然;至于其中是否暗含了“主—客二分”(subject-object split)的成见和弊端,当时的诠释学也许还不可能去思索。

与施莱尔马赫将诠释学定义为“理解的艺术”相应,狄尔泰的“理解”也是一个标志性的关键概念,而且似乎是同“说明”完全不同的。如他所说:“说明是纯粹的智性过程,理解则是全部精神力为了领悟而达成的综合活动。在理解中,我们的前提是设定一种向我们显现为活的现实的总体的关联性,以便在这一语境中把握个别。我们生活在对于这种关联性的意识之中,这一事实才使我们能够理解特殊的句子、特殊的动作或者特殊的行为。”〔1〕

“理解”的综合性与关联性,使他相信人文学的旨趣应当有别于自然科学,要进入人类的“生命现象”,必须取道于此。“我们说明自然,但对于精神生活,我们是去理解。”〔2〕因此人文学的问题差不多就是理解的问题,而如何理解“理解”本身,正是诠释学的任务。在这样的意义上,诠释学必然成为人文学的根本。狄尔泰在《对他人及其生命表达的理解》一文中写道:“由于精神生活只能在语言当中找到完整、穷尽、因而也是可以进行客观理解的表达,理解便通过诠释人类生存的书写记录而达到顶点。这种艺术是语文

〔1〕 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, p. 115; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 52.

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 52.

学的基础,这种艺术的科学就是诠释学。”〔1〕

狄尔泰在上述文章的标题中已经点明:理解的对象是“生命表达”(life-expressions)。他的推论在于:可以“完整、穷尽、客观”地表达生命的媒介,首先是语言性的作品、亦即“人类生存的书写记录”;这些作品又无非是人的作品;所以理解“生命表达”也就是理解“他人”。这将他引向了一个著名的命题:“诠释学的最终目的,就是比作者更好地理解作者自己。”〔2〕

我们应当注意到:在狄尔泰之前,塞姆勒是主张“按照文本作者对文本的理解去理解文本”〔3〕,从施莱尔马赫开始则怀有更高的期待:“理解文本,进而比作者更好地理解文本”〔4〕。相对而言,狄尔泰显然更接近于施莱尔马赫的观点,但是他的命题中已经潜在了一种质的改变,即:理解的最后对象不再是“文本”,而是“作者自己”。这里当然还可以辨识出施莱尔马赫“情感体验”对狄尔泰的影响,不过狄尔泰的“作者自己”毕竟是“他人”(others)、却不是作为绝对“他者”(the Other)的上帝。支撑着狄尔泰的并非施莱尔马赫所要分享的信仰,而是他自己的“生命哲学”。

在狄尔泰的著作中,“生命”是指我们所能思想的全部实在。从而与康德的“纯粹理性批判”不同,他认为人文学需要另一种认识论模式,即“历史理性批判”〔5〕。在他看来,理性的分析不可能把握生命的复杂性,甚至诠释学理论也无法穷尽生命的意义;诠释学所能做的,只是在诠释生命表达的同时始终关注生命的整体。

〔1〕 Dilthey, *The Understanding of Other Persons and Their Life-Expression*; Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, London: Blackwell, 1986. p.161.

〔2〕 Dilthey, *The Development of Hermeneutics*, Kleum, *Hermeneutical Inquiry* 1, p. 104.

〔3〕 请参阅本书“启蒙时代的神学诠释学”一节。

〔4〕 请参阅本书“施莱尔马赫的历史诠释学方法”一节。

〔5〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 53.



于是,他需要区分生命表达的三种基本形式。

第一种形式是“在任何语境下都保持同一”的概念、判断等等,它们可能自成一统,却与其他生命表达或者具体的生命语境无关。第二种形式是“行为”,狄尔泰认为“如果不解释它们如何与环境、目的、手段……相关联,行为……也无法表现引出行为的内在生命”。〔1〕所以要把握“生命的整体”全在于生命表达的第三种形式,这或可翻译为“永在的经验”(Erlebnisausdruck)〔2〕。狄尔泰相信这种形式“在它所表达的生命和它所唤起的理解之间……有一种特殊的联系”,具体的例子则是艺术经典,因为艺术经典“确定、可见而永久”,这才使理解成为可能。〔3〕

无论是否“经典”,艺术作品之意义的“确定性”、“永久性”其实早在浪漫主义时代就受到挑战,至当代更是成为一条被人痛打的死狗。不过如果我们能想到从柏拉图、奥古斯丁,到康德始终对艺术寄予的期望,如果能想到中世纪艺术的最重要理由就是作为“不可见的绝对者的唯一可见形式”、就是作为信仰的“象征”,那么就比较容易理解狄尔泰同施莱尔马赫在这一点上的关联,就比较容易理解为什么他们各自的“生命”成者“敬虔”最后能在艺术中融通。

神学诠释与艺术经典的读解始终有一层天然的联系,但是像狄尔泰、施莱尔马赫这样的艺术期待,已经不能被当代语境中的神学诠释所认同。比如大卫·特雷西也曾在《多元与歧义:诠释学·宗教·希望》一书中讨论“经典”的问题。他认为“经典……承载着意义的超越性和永久性,而又永远抵抗着确定的诠释;……经典既是

〔1〕 Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 153.

〔2〕 这一概念在英文著作中被解释为“the lived experience”,似更加明确。见 Werner G. Jeanzond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 55.

〔3〕 Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 153—154.

极端稳定、又是极端不稳定的范例,前者成为永久性,后者则通过不断变化的接受而成为意义的超越性”。〔1〕其中狄尔泰的“永在的经验”不再意味着确定性。

其实狄尔泰之所以提出“永在的经验”,正是因为他看到了日常经验充满着歧义和“不断变化的接受”。他承认:对日常经验的诠释“取决于……日常的利益。可怕的是,在实际利益的争斗中每一种表达都可能引出歧见,对其的诠释也会随着我们处境的变化而改变”;他寄希望于“伟大的作品……使我们进入歧见终止的领域”,是因为“某些精神的内容与它的创造者(诗人、艺术家或者作家)相互分离”,从而“不同个体的共同之处,就在感觉的世界中得到了客观化”,成为所谓的“客观心灵”(objective mind)。〔2〕

“客观心灵”作为“理解他人”的媒介,使我们又一次联想到施莱尔马赫的“普遍的宗教经验”。如果用狄尔泰的“客观心灵”诠释施莱尔马赫,那么基督教信仰中的意义未必不就是共同宗教经验的“客观化”。如果从施莱尔马赫的角度反观狄尔泰,也许可以说“理解他人”便是借助生命体验的沟通去把握信仰的实际意义;而在文本中与“创造者”相互分离的“精神内容”,当被转换为信众所能分享的“圣言”。不过即使如此,狄尔泰的诠释学目标依然难以在神学的意义上实现,即:比作者更好地理解作者(或者比上帝更好地理解上帝)。

狄尔泰并非没有意识到诠释的有限性,而且也提到过“理解本身……必须被视为归纳”,只能得出“可能的结论”等等。〔3〕但是他深信“客观心灵”可以替代每一个诠释主体的“自主性”,进而融

〔1〕 David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987; 中译本有《诠释学·宗教·希望》(冯川译),香港:汉语基督教文化研究所,1995。此处引文见英文版 12—14 页。

〔2〕 Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 154—155.

〔3〕 同上.p. 157, p. 163.



合不同的“他人”。我们可以看到这种“替代”和“融合”与宗教体验有着诸多相似之处,而且他确实是要使一种神学的附属品扮演人文学基础理论的角色。不过狄尔泰对于诠释学的乐观信念,终究使他不可能更多地处理神学诠释问题,也注定会远离他始终关注着的施莱尔马赫。乃至有研究者认为:狄尔泰所批判和力图克服的一些观念,其实也“偷偷钻入了”他的人文学研究,“他所要求的‘客观有效知识’,本身就是纯而又纯的科学理想之表述”。〔1〕

狄尔泰通过“说明”和“理解”对自然科学与人文学的区分,到海德格尔那里又重新整合为同一个问题,即:无论“说明”还是“理解”,都是“人类存在的基本模式”,他称之为“此在的诠释学”(Dasein Hermeneutik)。这样,诠释学实际上被一种现象学的方法所改造,它的基点既不在于神学家的释经,也不在于狄尔泰的人文学方法论,而是要对人类生存的现象本身作出说明。

与狄尔泰以及神学诠释学相关,加达默尔曾对海德格尔作过两种简洁而有趣的描述:第一,海德格尔的诠释学概念,“只是对一种产生于新教神学并经由威廉·狄尔泰引入我们世纪的观点的继续发挥”;〔2〕第二,“1923年海德格尔在马堡任职期间与当代新教神学发生了剧烈的然而富有成效的冲突,这一冲突产生了海德格尔的巨著《存在与时间》。”〔3〕无论“继续发挥”还是“剧烈的冲突”,海德格尔与前人的不同之处都同胡塞尔对他的启发有关。

胡塞尔所谓的“返回事物本身”,其实是要超越“主—客二分”的哲学模式:“通过思想,我们并不仅仅是直接把握对象,……也是把握相关的主体经验,在经验中我们‘意识到’对象,在经验中……对象‘呈现’。因此它们被称为‘现象’,它们最普遍的存在特征就

〔1〕 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, p. 106.

〔2〕 加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,上海译文出版社,1998,3页。

〔3〕 同上,210页。

是作为特定事物……之‘意识’或者‘呈现’而存在的。”〔1〕从而“返回事物本身”也就是“从事实过渡到本质的形式，即理念”。〔2〕从诠释学的角度看，有论者认为胡塞尔直逼本质而多少忽略了外在的语境，这正是海德格尔要为现象学重新添加的一个维度。〔3〕

海德格尔所理解的现象学分析，不仅要让本质从语境中解脱出来，还要让本质在语境中呈现出来。而“一旦意识到现象及其分析者的历史语境，任何现象学分析都只能被理解为‘诠释’”；所以他对先师胡塞尔的引申也被称为“诠释学的现象学”。〔4〕

另一方面，后来的研究者看到，海德格尔为他讨论的问题赋予一种本体论的结构，既要挽救语文学意义上的“诠释的循环”，也要挽救尼采所引出的现代性问题，即：自我只是权力意志的表象，而价值又由这样的自我加以估定，乃至诠释也就等同于无序。〔5〕

上述两个方面的整合，便是“此在的诠释学”。但是无论怎样“返回事物本身”去诠释事物，诠释的循环实际上是不可避免的。因此海德格尔认为不能逃离这种循环，而是要“依照正确的方式进入理解的循环”。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。”〔6〕

〔1〕转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 58.

〔2〕转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 59; 胡塞尔在这里所说的“本质的形式”，是用柏拉图意义上的“形式”一词，即 *eidos*，而柏拉图的 *eidos* 常常可以同 *idea* 互换，故仍译“理念”。

〔3〕Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 59—60.

〔4〕同上，p. 60.

〔5〕Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, p. 157—158.

〔6〕海德格尔著、王庆节译：《存在与时间》，三联书店，1987，187—188页；Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 235—236；另见 Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an E-cumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 135.

加达默尔的《真理与方法》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)。^[1]

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)^[2]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”，才被卡尔-奥托·阿佩尔(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。加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]。而后世依据文学文本的所谓“解释”愈发误解了加达默尔的引申，竟沾沾自喜于“语言的多义性、表达的隐喻性、意义的增生性、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

[1] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 236—239.

[2] 这里的“先有”和“先概念”在英文中亦被译作 interest 和 pre-apprehension, 见 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 61.

[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] 皮朗著、陈修斋译:“海德格尔和关于有限性的思想”, 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, 109页, 129页, 132—133页, 136页等。

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”。就此而言,海德格尔确实开启了一个神学诠释学的重要话题。比如保罗·蒂利希后来也就“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加达

〔1〕 福柯:“我的基本问题是对十一种潜在系统的界说,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〕 蒂利希著、龚书森等译:《系统神学》第一卷,台南:东南亚神学院协会,1993,12—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。



默尔的“效果历史”(effective 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——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。神学家们的再诠释,不仅可以帮助我们理解海德格尔,也可以从中透视出海德格尔诠释学思想中的某种神学意味。

关于海德格尔同神学诠释学的其他联系,加达默尔常常会在《真理与方法》一书中不厌其烦地予以点明。比如他认定布尔特曼的许多思想完全是海德格尔式的,便一再指出某某论说“是建基于

〔1〕 加达默尔:《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,比加达默尔略晚。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 Historicality)之区别,其演讲后来被合编为《永恒的临在》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〕 蒂利希著、卢恩盛译:《系统神学》第三卷,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〕 同上,15页。译文略有不同。

海德格尔对诠释学循环的分析”、“来自于海德格尔对存在的超验性分析”、“依赖于海德格尔对存在的存在性分析”等等〔1〕。加达默尔还认为富克斯(Ernst Fuchs)、艾伯林等人的神学诠释理念,也是“从后期的海德格尔出发,将重点置于语言的概念”。〔2〕

在加达默尔的基础上,西方学者一般将海德格尔对神学诠释学的影响归纳为三个方面。第一,他对“此在”的哲学分析促动了一种“处境化”的神学诠释倾向。〔3〕第二,海德格尔后期哲学中的语言思考,在相当程度上被加达默尔所重述,这直接体现于艾伯林等人的“新诠释学”和林贝克(George A. Lindbeck, 1923—)的“文化—语言”模式。〔4〕第三,后世的神学家不断反思历史上的《圣经》诠释方法,也同海德格尔关于人类存在之诠释学洞见有关。〔5〕

即使如此,海德格尔与神学诠释学之间的关联,可能正如他所说的“此在”一般,永远向“存在”开放;可能正如他所说的语言一般,“仍然在通往语言的路上”。〔6〕

三、加达默尔和利科与神学诠释学的关联

在诠释学的发展历程中,加达默尔的贡献当然无可争议,乃至

〔1〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 475—477.

〔2〕 同上, p. 477。加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,上海译文出版社,1994,695页。

〔3〕 其实卡尔·巴特、朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)、布尔特曼、蒂利希等人的神学诠释,都带有处境化的色彩。请参阅本书“处境化的神学诠释”之各节。

〔4〕 请参阅本书“加达默尔与神学诠释学的关联”一节。

〔5〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 64.

〔6〕 加达默尔:《海德格尔的后期哲学》,见加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,223页。

被称为“哲学诠释学的首席发言人”。〔1〕但是如果与神学诠释学相关联,那么根据接受美学、阅读理论、乃至解构主义等方面的延续、引申、或者再诠释,加达默尔的诠释学理论好像必然会沉淀出某种反神学的倾向。这在德里达对形而上学的更彻底拒绝中,表现得尤为鲜明。因此无论从诠释学的角度理解基督教神学,还是从基督教神学的指向反观诠释学,也许都有必要追索加达默尔与神学诠释学之间的可能关联。

其实加达默尔不仅师从海德格尔,也作过神学家布尔特曼的学生。在令他声名鹊起的《真理与方法》一书中,加达默尔不仅经常称引布尔特曼的著作,而且也涉及到卡尔·巴特、艾伯林等多位著名的神学家。可惜偶有研究者考察到这一细节之时,布尔特曼多少是被用作一种衬托,因为对加达默尔“真正影响最大、最深远持久的,仅海德格尔一人”。〔2〕

另外,加达默尔是以“能被理解的存在就是语言”〔3〕作为诠释学的基本命题,这确实来自海德格尔的早期思想〔4〕,而且在他发表于1966年的《人和语言》一文中,似乎也同基督教及其《圣经》的语言观明确划清了界线。在加达默尔看来,尽管“上帝让人类的始祖按照自己的意愿命名世界上所有的存在物,……这一点意义十分重大;‘巴别塔’的故事同样表明了语言对人类生活的根本意

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p.64.

〔2〕 严平:《走向解释学的真理:加达默尔哲学评述》,北京:东方出版社,1998,55页。

〔3〕 “Being that can be understood is language.” Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p. 432. 洪汉鼎:《真理与方法》中译本和严平:《走向解释学的真理:加达默尔哲学思想评述》都注出了这一名句的德文原文:“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.” 分别见洪汉鼎译本,上海译文出版社,1994,606页,以及严平上引书146页。

〔4〕 关于加达默尔与海德格尔的思想异同,参阅 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 62—67;或者严平:《走向解释学的真理:加达默尔哲学评述》,54—69页。

义”，但是“恰恰是西方基督教的宗教传统严重阻碍了有关语言的认真思考。”他甚至断言：“当人们不是在《圣经》的《创世记》中而是在人的本性中寻求对语言起源问题的回答时”，才能出现“重大的进展”，〔1〕这对根本导源于《圣经》的神学诠释学，显然没有什么通融。

不过加达默尔始终说得很清楚：“诠释学的历史告诉我们，除去文学的诠释学，还有神学的和法学的诠释学，这三者共同构成了诠释学的完整概念。”〔2〕他甚至认为：“当代诠释学问题的讨论，最活跃的无过于新教神学领域。在这里，……诠释学讨论同释经学和教义学的问题交织在一起，从而……其优势与法学诠释学中的情况同样明显，即：对文本‘意义’的理解，不可能受到被假设的作者之见的局限。”〔3〕

如果能换一种提问的方式，那么我们还应当了解：为什么加达默尔认为“舍勒……的探索精神打碎了天主教教会的锁链”〔4〕，却又主张“真正的自我理解概念……应该用宗教经验去感受”？为什么他竟会像宣教者一般地声称：“所有的人类自我理解都受到他自身不足的制约，……人类自我理解的错误道路只有通过神的恩典才能达到它们的真正目的”？〔5〕也许这需要细读他与布尔特曼的思想直接相关的一篇文章：《论自我理解问题》（1962）。〔6〕

从这篇文章中可以看出，加达默尔同布尔特曼的关系确实谈不上“师承”。与他言必称海德格尔的态度截然相反，布尔特曼“非

〔1〕 加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，上海译文出版社，1998，60页。

〔2〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 275.

〔3〕 同上，p. 473。另请参阅加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，688—689页。此处的译文根据英译本略作了调整。

〔4〕 加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，134页。

〔5〕 同上，81页。

〔6〕 这篇文章的中译本，见加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，44—58页。



神话化”的《新约》诠释所造成的“巨大轰动”，被他视为“仅仅是对那些早已在神学家的注释著作中出现的东​​西提供了一个清楚的阐述而已”。〔1〕相对而言，他好像对卡尔·巴特的评价更高一些。比如他在《真理与方法》一书中也说到：“卡尔·巴特的巨著《教会教义学》对诠释学问题没有任何表面的贡献，间接的贡献却又无处不在。布尔特曼恰好与此相反，他喜欢方法论的讨论，其文集常常表面上涉及诠释学的问题，但是其侧重完全是神学的；这不仅是说他的释经学构成了诠释原则的经验基础和应用范围，更重要的是：当代神学争论的主要问题，即关于《新约》的非神话化，太多受到教义的牵扯，乃至无法引向方法论的思考。”〔2〕好在他还承认：“非神话化”的问题“具有一种普遍的诠释学因素”，“自我理解”的概念也“具有一种来源于神学的印记”。〔3〕从而，布尔特曼至少成为他讨论“虔信与理解之关系”〔4〕的导线。

加达默尔的立论，是沿着“历史情境的诠释”、“历史－神学的诠释”、“游戏关系的诠释”等线索依次展开。〔5〕

“以历史情境为基础”的诠释方法，是由于基督教传统已经不够“强有力”，由于“我们不再会毫无疑问地属于这种传统”，由于“理性的反对使得我们不能直接……认识到真理”。所以“基督教神学在处理《旧约全书》时，……必须通过注释减少《旧约全书》中同基督教教义……不相吻合的思想观念；除了采用比喻性和类型学的诠释之外，历史的考虑也同样被用于这个目的。”在奥古斯丁的时代，“历史情境的诠释”还只是“不常用的、附属性的手段”，因

〔1〕 加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，44页。

〔2〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 473. 另请参阅加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，689页。此处的译文根据英译本略作了调整。

〔3〕 加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，44页，55页。

〔4〕 同上，52页。

〔5〕 以下均引自加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，44—58页，不另注出。

为“基督教教会的教义传统仍然是所有诠释之不可动摇的基础”；但是近代以后，这种诠释方式逐渐演化为“考证宗教奇迹”式的“唯一……科学的态度”，乃至“教义和注释之间的严重对峙，……充斥于讨论《新约》的神学著作中”。从这个意义上说，加达默尔认为布尔特曼的“非神话化”是“一般注释神学的顶点”。

“历史—神学”的诠释方法，是加达默尔对“历史学派最敏锐的方法论者”德罗伊森的某种程度的赞誉。他认为德罗伊森反对将历史“全面地客观化”，使“理解……具有一种神学的因素”；在“上帝的计划不为人知”的情况下，去理解历史、而不是去“追踪……‘阉人般的客观性’”，才能“对我们无法看见的整个世界具有一种预感”。海德格尔对近代以来的“哲学主观主义所作的根本性批判”，则被认为可以“从哲学上确立德罗伊森的历史—神学观点”。在海德格尔那里，“此在的历史性”通过“理解”而“得以实现”，“历史”又通过“理解”使“自我”被“抛入”其间、从而成为“效果历史”，所以“此在的未来性”就被“敞开”并且含有了更“积极的可能”。按照加达默尔的诠释，“自我理解”的概念由此“获得了……真正的历史性”，这一点“能够支持神学的思考去阐述虔信的自我理解”，使其离开浪漫主义时代的“神秘直觉”或者“自我肯定”，而是厕身于“挑战……基督教教义时……所发生的……经验”。克吕格尔论巴特《〈罗马书〉注释》的文章，因此被加达默尔视为“在上述方向上使辩证神学彻底化”的例证。而布尔特曼的“非神话化”，则是“在《圣经》传统中……力图寻找……经过一切历史的诠释以后仍然存留下来的因素”，力图寻找“真正的教义……和虔信”，这就只能被加达默尔判作“实际注释的问题而并不直接关系到一切注释的诠释学原则”。

一旦进入“神学概念上的一般诠释学含义”，我们便会随着加达默尔发现：“被游戏自身的关系所统治”，可能是对“虔信与自我理解”的最好诠释。加达默尔强调：“真正合法、本来意义上的游戏”并不是“任意性”的，“一切被带入游戏或加入游戏的东西都不



再依靠自己,……把自己归属于游戏,……放弃了自己意志的自主性,……个人本身,包括他的活动性和他对自己的理解,都被纳入一种更高的决定因素之中”;这就有如“虔信并不是人的能力,而是上帝……的仁慈的行动,……除非在上帝面前,否则我们就并不理解自身”。另一方面,加达默尔立刻补充说:“上帝就是《圣经》”,而《圣经》“不能被理解成仅仅摆在我们面前、我们必定听之任之的语词”,却是一个“可以开始说话”的文本〔1〕,与我们同处于“一种理解的游戏之中”。他还联想到“《新约》的文本自身早已是对基督教启示的诠释,这些文本不是要引起人们的注意,而是希望成为这些启示的传递者”,用以证明“游戏自身”的“关系系统”。这样,布尔特曼的“非神话化”仍然只是“通过有条不紊的努力和批判……对他人的语词进行理解”,加达默尔却要将神学和信仰中的理解一并纳入“无我的、……语言的神秘领域。”

加达默尔对布尔特曼的批判正像他自己所遭受的批判一样,不可避免地含有误读的成分。但重要的是,其批判的基点并非通过任何相对化的意义诠释排除基督教信仰,反而是将自己的诠释学理念与信仰的内在结构相对应,反而要为“相异于理性的《圣经》”寻找一种诠释学的支撑,甚至要“把宗教传统和哲学思想世俗地调和起来”。〔2〕鉴于此,当代神学家对加达默尔的关注、借鉴或者一些带有倾向性的读解,都是可以理解的。这或许也有助于我们探询加达默尔与神学诠释学的可能关联。

比如在《系统神学:罗马天主教的观点》(1991)一书中,费洛伦查对加达默尔的主要观点进行了有所侧重的概括:“加达默尔把理解视为对传统的参与,从而经典(classics)的概念处于加达默尔论

〔1〕 海德格尔曾有相似的宣称:“语言在本质上不是表达,也不是人类行为;语言自己说话。……人类说话是回应语言,这种回应就是倾听。”转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 63.

〔2〕 出处同加达默尔上述文章,见加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,46页,50页。

释学的核心。经典的意义在于它是人类理解的范例,此外,经典也使一种‘效果的历史’(effective-history)……影响我们的视野(horizon)并规定我们的自我理解。与启蒙运动对于传统的偏见相反,加达默尔强调经典的前在性(pre-judgement)。经典的持久,通过历史显示出它的价值和意义;经典带着某种权威和要求(authority and claim)而与我们相遇。”〔1〕

加达默尔关于“理解……是属于效果历史”的讨论,应当有两层基本的涵义,其中对“主观性”的挑战,首先是基于对狄尔泰式的“客观化”诠释的否定。〔2〕或者说,这就是加达默尔所谓的“海德格尔……对近代‘客观主义者的’主观主义的批判”。〔3〕一方面,“理解的历史性”(the historicity of understanding)〔4〕固然意味着“理解不属于主体的行为方式,而是此在本身的存在方式”〔5〕;但是另一方面,加达默尔恐怕是要更多地确认“真正的历史对象根本就不是对象,而是一种……历史的实在与历史理解的实在并存其间的关系”〔6〕。费洛伦查所读解出来的“经典”,很难说是加达默尔诠释学的“核心”,似乎更谈不上“带着某种权威和要求而与我们相遇”。在加达默尔的思路中,这种“经典”本身也只能是“效果的历史”——它“规定”我们,正是因为我们“参与”了它。神学家对加达默尔的再诠释,似乎较多地突出了“经典”对我们的“规定”,而不

〔1〕 Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, p. 44.

〔2〕 利科认为加达默尔《真理与方法》一书的题目本身,就“包含了海德格尔的真理观念与狄尔泰的方法概念的对立”。关于这一问题,严平的《走向解释学的真理:加达默尔哲学评述》18—42页有详尽的讨论。他特别注意到:“历史中的理解不存在客观性,这一相对主义的主张正是导致他(加达默尔)反对方法的基础。因为是方法造成主—客体的二分,并在这种二分中使主体谋求对客体的客观性理解。”见该书41页。

〔3〕 加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,49页。

〔4〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 235.

〔5〕 加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,6页。

〔6〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 267. 另请参阅加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,384—385页。

是我们对“经典”的“参与”，这显然是从加达默尔与神学诠释相互沟通的可能性上着眼的。事实上后世对于加达默尔的引申，往往与神学家的关注恰好相反，因此才会激发出“诠释的有效性”以及“过度诠释”等方面的质疑。^{〔1〕}应当说，这里的差异相当明显。

在“关于经典的诠释之后”，“视野融合”(fusion of horizons)的问题通常才会被神学家提及。有神学学者把这种“视野融合”视为“总是指望理解成功的……加达默尔之过于乐观的……诠释经验”。^{〔2〕}费洛伦查则将此一笔带过，转入被利科“进一步发展的……加达默尔的诠释学理论”。他特别指出：利科的《隐喻的作用：语言之意义创造的多学科研究》^{〔3〕}一书，“既说明了隐喻和叙事结构的意义，也强调了使诠释与理解的方法相互关联的重要性。……诠释学的关注除去……前理解……对文本主题的作用之外，还有一种‘诠释’的方法，比如历史批评、社会批评、语义批评的方法；在利科那里，尤其是关于字句和文本的解构主义分析。对文本主题的完整诠释，不仅要注意我们的前理解……，而且要注意……结构的分析”。^{〔4〕}这样，大卫·特雷西等人对“基督教经典”(Christian classics)的诠释，才能与加达默尔和利科的诠释学理论相联系。费洛伦查还专门解释说：“特雷西将系统神学界定为诠释学的，是接受了加达默尔的‘理解即对传统的参与’之观点，然而他也接受了利科对加达默尔的修正，……因此特雷西强调历史批评、语义批评、社会批评等诠释方法的重要性，使之与理解的诠释方法互补。”^{〔5〕}

〔1〕 参阅赫施著、王才勇译：《解释的有效性》，三联书店，1991；艾柯等著、王宇根译《诠释与过度诠释》，三联书店，1997。

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 68.

〔3〕 Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto: University of Toronto, 1977.

〔4〕 Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, p. 45.

〔5〕 同上, p. 45 - 46.

关系到加达默尔的几次主要争论,其实始终涉及对“效果历史”之两个方面的不同理解,以及必然包含其间的“真理与方法”之张力。尽管一位加达默尔的研究者试图从超越“客观主义”、也超越“相对主义”的意义上寻求比较“客观”的诠释,加达默尔本人似乎仍然认为其中有所误解。〔1〕所以基于两种不同理解的批评,差不多同样激烈。

比如赫施主要是批评加达默尔的相对主义倾向,力图以“诠释的客观性”为“原则”〔2〕,矫正意义的不确定性。他的批评与其说是针对加达默尔,不如说更是针对罗兰·巴尔特(Roland Barthes)等人引申出来的极端结果,即:文学面对着“文本的快乐”和“快乐的文本”,所以“快乐就是一种批评的原则”。〔3〕而这样的引申恐怕并非加达默尔所愿。

哈贝马斯的批评刚好相反,他认为加达默尔所重视的“效果历史”掩盖了诠释活动中的“意识形态的压迫”。根据哈贝马斯的诠释,意识形态的压迫实际上使我们所谓的“正常言语”(normal speech)成为隐型的、“未被觉察的变态言语”(pathologically inconspicuous speech),因此诠释学通过“效果历史”实现的自我理解,只是“当事双方都难以发现的伪交往(pseudocommunication),唯有另一方介入,才能意识到对话的双方彼此误解”。〔4〕对此加达默尔当然无法接受,因为他并不认为诠释的过程中有什么压迫,说到

〔1〕 这是指伯恩斯坦的《超越客观主义与相对主义》一书。关于伯恩斯坦对有关争论的分析以及加达默尔所指出的“误解”,请参阅严平:《走向解释学的真理:加达默尔哲学评述》,5页,36页,251页等。

〔2〕 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967, p. 180.

〔3〕 Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller, New York: Hill and Wang, 1975, p. 51—52.

〔4〕 Jürgen Habermas, “On Hermeneutics’ Claim to Universality”, In *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Ed. Kurt Mueller-Vollmer, London: Blackwell, 1986, p. 302.

底,“服从文本及其传统的权威,是基于诠释者的自由行为”。〔1〕这好像又回到了赫施对加达默尔的理解。难怪有论者说:哈贝马斯“并没有看到……加氏实践哲学中隐含的激进而非保守的倾向”。〔2〕

“理解的历史性”、“效果的历史”等概念之中的两层意义,可能是诠释学之争的内在原因。但是另一方面,这也为神学的再诠释提供了较大的空间。因为无论在哪一层意义上理解加达默尔,我们都会通过他同德里达在20世纪80年代的争论,切实地感受到“能被理解的存在就是语言”与“文本之外别无他物”〔3〕的根本区别。〔4〕由于这一基点,费洛伦查才能读解出加达默尔对“经典”的关注,特雷西才能由此探询“后现代”语境中的神学进路,加达默尔(包括海德格尔)的语言观也才能成为林贝克“文化—语言”之神学诠释的基础。当林贝克论证“宗教不仅是一种经验—表现的现象,而且也是文化—语言的现象”时,我们分明可以听见“文本可以开始说话”、“语言既表达经验也建构经验”、“能被理解的存在就是语言”等等加达默尔式(或者海德格尔式)的预言〔5〕;然而林贝克的最终落点,当然不是借助语言

〔1〕“Gadamer's Reply to Habermas”, In *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Ed. Kurt Mueller-Vollmer, London: Blackwell, 1986, p. 302.

〔2〕严平:《走向解释学的真理:加达默尔哲学评述》,251页。

〔3〕德里达著,汪家堂译:《论文字学》,上海译文出版社,1999,230页。当然,也有研究者从德里达的理论中发现他与神学的关联,比如用德里达的“符号”、“在场”和“延异”去诠释卡尔·巴特的辩证神学,见 Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*, p. 91—107;又如根据莱维纳斯的伦理观将德里达的“解构”理解为一种道德要求,见 Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell, 1992, p. xi.

〔4〕关于这一争论的过程及二者的不同旨趣,可参阅严平:《走向解释学的真理:加达默尔哲学评述》,254—261页。

〔5〕George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia: Westminster Press, 1985, 中译本有王志成译:《教义的本质》,香港:汉语基督教文化研究所,1997。

完成信仰的相对化,却是在语言本体的系统内使信仰得到自我成全。

与此同时,神学家们也不会不注意到:加达默尔通过批判“客观主义者的主观主义”而怀疑“方法”,就不可能去留意“准确理解的标准”,“个人的诠释活动……就很难不与加达默尔之诠释经验中更带超越性的问题发生冲突”。〔1〕这将为神学(也包括其他信仰)的诠释带来尤其严重的后果,比如“任何一个基要主义的《圣经》读者都可能愉快地宣称:其独特的视野融合已经揭示了《圣经》的真理,……只要这种诠释活动不能受到读者视野和……文本视野……的尖锐批判,就仍然是意识形态的和误导的。此外,任何一种特殊‘传统’的捍卫者也可以利用加达默尔的诠释学,去……确认(而不是变革)这一‘传统’,……从而‘冲突’就会成为描述我们实际诠释活动的关键词”。〔2〕

其实加达默尔的后期思想,已经明显倾向于一种宗教—伦理的诠释。《真理与方法》出版之后不久,他就开始表现出这一“转向”。如《哲学伦理学的可能性》(1963)、《早期希腊思想中的神圣》(1970)、《价值的本体论问题》(1971)。〔3〕特别是他在20世纪80年代以后发表的六篇论文,越来越多地通过宗教—伦理问题讨论诠释学的意义,即:《作为救赎的思想:柏拉图和奥古斯丁之间的普罗提诺》(1980)、《科学时代的神话》(1981)、《价值伦理和实践哲学》(1982)、《对宗教与科学之关系的反思》(1984)、《友谊与自我认识》(1985)、《亚里士多德与诫命伦理》(1989)。〔4〕由此,我们或许可以反观到诠释学所应当具有的内在性质,比如:为什么加达默尔

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 69.

〔2〕 同上, p. 69—70.

〔3〕 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion and Ethics*, translated by Joel Weinsheimer, New Haven: Yale University Press, 1999, p. 18—75.

〔4〕 同上, p. 76—161.

启发了诸多“冲突”的接受理论和阅读方式,他自己却转向了宗教—伦理问题?这是否意味着“诠释”注定要摆脱消解意义的惯性,最终回到某种价值的关注?

在最近的一次访谈中,101岁的加达默尔也用同样的思路对海德格尔作出诠释,认为海德格尔“从早期就开始被宗教问题折磨着,……从未能摆脱天主教教养的烙印;……以后转向诗乃出自于宗教关怀”等等。^{〔1〕}不过神学家们似乎很难摆脱他们对多重“视野”的忧虑,因此利科所坚持的“方法”必然受到神学诠释学的特别关注。

如果说狄尔泰将“理解”视为人文学的、将“说明”视为自然科学的,加达默尔是要建立“非方法”的本体论诠释学,那么利科则主张二者的结合。利科认为:本体论的目标不可能在人类生存中达成,“诠释的循环”表明了人类理解的有限性,因此没有任何单一的文本诠释可以通向“绝对”的本体论,而只能期待“破碎的本体论”(truncated ontology)^{〔2〕}。与其执著于这样的“本体”,莫如让“诠释”的目标回到人类自身的生存理解;对于利科,这则意味着“方法”。因为关注人类的生存,就在于“通过见证着我们的生存努力(effort to exist)和生存欲望(desire to be)之作品,对这一努力和欲望加以协调。”^{〔3〕}

在这里,利科可能只是在不同的方向上像加达默尔一样重述着海德格尔的命题:“此在所具有的存在性,是作为一种潜在的存在,存在性地潜在于理解之中。此在……首先是存在

〔1〕 洪汉鼎:《百岁西哲寄望东方:加达默尔访问记》,中华读书报,2001年7月5日,第五版。

〔2〕 Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, edited by Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 19. 研究者认为利科所用的 *ontologie brisée* 一词,应译作 broken ontology, 见 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 191.

〔3〕 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970, p. 46.

的可能。”〔1〕从而“方法”之于利科的意义,在于“通过文本诠释的过程,……敞开新的存在之可能,敞开新的世界或者新的‘此在形式’”。〔2〕要说明被文本敞开的新的世界,最典型的例子也许就是基督教的信仰和《圣经》,所以利科可能比加达默尔更看重神学的诠释经验,认为宗教文本的诠释有助于理解人类生存。这一观念的直接体现,就是他对《圣经》诠释的专门研究。〔3〕

实际上,利科所界定的诠释活动已经不必再去弥合读者与文本之间的疏离,因为“疏离化的诠释学功能”(hermeneutical function of distanciation)标志着文本的“自决”(autonomy)。这虽然与加达默尔“视野融合”的观念完全不同,但也暗示着利科并不能借助“方法”解决多元诠释所导致的歧义,这甚至只能进一步证明“歧义”的合法性。

历来的神学学者都更多地肯定利科,而不是加达默尔,这恐怕不仅是因为利科被视作新教思想家〔4〕,或许更是由于“方法”对神学的诠释具有太大的诱惑力,更是由于利科毕竟要从《圣经》的诠释中揭示“可能的世界”。有论者称:哲学诠释学的历史从神学家施莱尔马赫开始,又以哲学家利科的《圣经》诠释告一段落,这本身就是一种“惊人的……平衡”。〔5〕

〔1〕关于海德格尔的这一著名命题,也许可以通过英译文更多地体会其中的意味:“The kind of Being which Dasein has, as potentiality-for-Being, lies existentially in understanding. Dasein... is primarily Being-possible.”转引自 Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, p. 216。

〔2〕Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, p. 94.

〔3〕Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, edited by Lewis S. Mudge, Philadelphia: Fortrees Press, 1980.

〔4〕卓新平:《当代西方新教神学》,上海:三联书店,1998,336—342页。

〔5〕Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 77.



第二部分

基督教神学的诠释学性质

第四章

神学诠释的历史负担

一、经与释经

西方的“释经”(exegesis)传统由来已久。尤其值得注意的是：基督教的信仰和《圣经》本身，似乎就使“经”带有一种“释”的意味。这首先是由于一个经常被人们忽略的事实，即：基督教关于耶稣的信仰，并非用耶稣的母语写成。这可能是它与其他宗教经典最大的不同之处。尽管有释经者相信“希腊文本的背后到处都可以见出……耶稣母语的迹象”，也不能不承认“将耶稣的话翻译成希腊文，……必然会导致……意义的变化”。〔1〕事实上正如天主教神学家钟鸣旦所说：整部《圣经》当中的耶稣母语，只有屈指可数的四处保存下来，“我们所拥有的耶稣之言，都只是译文”。〔2〕而为了便于人们理解，这四处耶稣的母语无一例外地要用希腊文加以“译”或者“释”。

比如在《马可福音》第5章41节的“大利大古米”之后，随即可以读到“翻译出来就是说：‘闺女，我吩咐你起来！’”《马可福音》第



7章34节的“以法大”，则会注明“就是说：‘开了吧！’”就连《马可福音》第14章36节的“阿爸”，也要接上“我父”的称谓。另外在耶稣被缚十字架、行将受难之时，他用大卫的诗句“大声喊着说：‘以利，以利！拉马撒巴各大尼？’”《圣经》中马上给出了另一句经文：（这）“就是说‘我的上帝，我的上帝！为什么离弃我？’”〔3〕有些版本还会注明它在《旧约·诗篇》的具体出处。

我们甚至会发现：“我的上帝”一词本身的翻译便不尽相同。《马太福音》是用 Eli(以利)，《马可福音》是用 E'lo-I(以罗伊)〔4〕。这种差异虽然细微，却使耶稣的寥寥几句母语更像是等待破解的符号。

基督教经典的这一特点确实不同寻常。它似乎真的在暗示我们：信仰本身与我们所能理解的内容之间，必定具有一种“异质性”；“经”与“释经”之间的张力，必定要伴随理解活动的全过程。因此在基督教神学的基础上讨论“经”与“释经”的纠葛，对于整个诠释学的研究都是意味深长的。其中既可以追索出《圣经》诠释对后世人文学的启发，也可以感受到人文学方法对基督教神学理念的冲击与整合。

基于“经”和“释”这两个相辅相成的维度，“释经”之为谓，从其初起之时就潜在地反映着信仰与理解、“圣”与“俗”等不断变化的关系。特别是19世纪末以来，即使在相对保守的天主教系统内部，关于“释经”的标准和方法也有了一系列日益开放的重大变化。

〔1〕 Joachim Jeremias, *Rediscovering the Parables*, New York: Charles Scribner's Sons, 1966, p. 9, p. 17—18.

〔2〕 钟鸣旦著、陈宽薇译：《本地化：谈福音与文化》，台北：光启出版社，1993，58页。

〔3〕 《马太福音》27：46。

〔4〕 请参阅中文“和合本”《马太福音》27：46，《马可福音》15：34及 *The Bible, Revised Standard Version*, by The Bible Societies, 1971, p. 28, p. 51。

首先是在理性主义思潮向传统的天主教《圣经》诠释发起挑战时,教皇利奥十三世于1893年11月18日颁发了《上智天主》通谕,对当时自由主义释经学者依重科学和人文学方法的倾向提出了种种批评。^{〔1〕}但是值得注意的是:利奥十三世已经不会像历史上曾经有过的那样,禁止教内人士接受一切非宗教的知识资源,或者一劳永逸地张扬《圣经》的“奥秘”及其诠释的“属灵”性质;他反而主张促进教内释经学者们的有关研究,并“务使这些研究更适合时代的需要”,甚至将“学习东方的古老语文”、“研究科学化的批判”等视为“第一项工作”。^{〔2〕}1902年,他还成立了宗座圣经委员会,并于同年10月30日写下诏书,表示“非常赞成我们的学员攻读批判学科,……愿他们毫不迟疑地采用每个时代任何有助释经工作的资源”。^{〔3〕}利奥十三世的这些主张和措施,后来为天主教创造较为宽松的神学诠释环境提供了重要的依据。

《上智天主》通谕本来是缘于对理性主义思潮的回应,其结果却可能或多或少地鼓励了理性化的《圣经》诠释。由此造成的另一背景,即是在20世纪40年代再度针对着“批判科学”的神学辩难。当时出现于意大利等地的一些神学宣传品直截了当地提出:理性化的释经系统会使教会和信众的灵魂面临严重的危机,因此教会最高当局必须对“属灵”的释经方法有所持守。1943年9月30日,教皇庇护十二世就此发表了《圣神默感》通谕,然而他显然是谨慎地回避了“属灵”的呼吁,而且实际上进一步主张对《圣经》进行科学和人文学的研究。这份通谕认为:“正确地运用批评者所妄用的原则为武器”,已有显著的收效;“借助对《圣经》语言及有关东方古文物的更广泛的认识,……不少在教宗利奥十三时代提出的反对《圣经》真实性、古典性、完整性及其历史价值的问题……现在已被

〔1〕 请参阅宗座圣经委员会公告,洗嘉仪译,《教会内的圣经诠释》,香港:思高圣经学会,1995

〔2〕 宗座圣经委员会公告,洗嘉仪译,《教会内的圣经诠释》,ii—v页。

〔3〕 同上,viii页。



澄清和解决。”〔1〕这样,教内的释经学者完全没有必要否定科学和人文学的方法,却应当更多地利用这些现代方法去领悟《圣经》。

1962—1965年召开的第二次梵蒂冈大公会议,在释经问题上也产生了激烈的争论,乃至在1965年11月18日通过的《启示宪章》中,一些较为保守的意见与较为激进的意见被并列在一起。为了维护教会的权威,《启示宪章》申明“一切关于解释《圣经》的原则,最后当置于教会的定断之下,因为教会担任保管及解释天主言语的使命与天职”;但是出于对圣言的敬畏,《启示宪章》又号召释经者“更彻底地去了解《圣经》的意义”,因为“经过这样研究,教会的审断才臻于成熟”。〔2〕

通过上述文献的促动,一方面是教会内部的《圣经》诠释与世俗学者的人文学研究发生了越来越多的交流和沟通,另一方面则是释经学与教义神学之间常常形成冲突。尽管教会内部的一些人士认为这并不是真正的冲突而只是“强烈的角力”,不过他们也承认:如果双方过于坚持自己的理由,“角力始终有可能演变成冲突”。〔3〕1988年,国际神学委员会通过的《神学真理之释义》(*Interpretation of Theological Truth*)便涉及到这一冲突;教会方面处理冲突的态度极具原则性——既要肯定现代释经学对于系统神学的积极贡献,又要强调“《圣经》的学术研究……不能脱离神学研究或教会的灵修经验”。〔4〕但是无论怎样去解释此种原则,我们似乎都可以从中感受到:对于《圣经》的科学和人文学诠释,实际上已经被确认为释经学所应包纳的一个当然的维度。

1993年4月23日,梵蒂冈天主教教廷举行仪式,纪念《上智天主》和《圣神默感》两份通谕分别发表100周年和50周年;仪式上,教皇保罗二世接受了宗座圣经委员会拟就的文告《教会内的圣经

〔1〕 宗座圣经委员会公告,洗嘉仪译,《教会内的圣经诠释》,v页。

〔2〕 同上,xii页。

〔3〕 同上,103页。

〔4〕 同上,104页。

诠释》。保罗二世在其贺辞中历数了天主教教廷有关释经问题的几份重要文件,同时这位常作惊人之语的教皇也提出了一些相当精彩和独特的见解。这些见解不仅关涉到教会内部的《圣经》释义及其诠释标准,而且也对俗世之人理解“诠释”活动本身有所启发。

比如,在《圣经》的“文字意义”和“灵性意义”方面,自中世纪以来便有不同的解释。而“文字意义”与“灵性意义”的分割,往往也意味着理性与信仰之间的断裂,这在现代社会已经很难产生足够的说服力。保罗二世则提出:“若要以经文的灵性含意作经文的特定意义,便要证明这灵性含意的真确性”,这种证明仅凭“一个纯主观的灵感是不够的,……因此,断定灵性含意的工作,本身属于释经科学的范畴。”〔1〕在他看来,必须保持“释”与“经”之间的和谐,否则就不能真正肯定“《圣经》默感”与“圣言降生”这样两个“奥迹”〔2〕;因为唯其属于“奥迹”,才不容易了解,才需要诠释。而“释”与“经”之间达成和谐的实质,显然是成全了“释”的正当性。

关于这一点,保罗二世认为不少基督徒对天主和圣言的理解是错误的。“他们以为由于天主是一个绝对的存在,天主讲的每一个字均具备绝对的价值,并独立于人的语言的背景。”〔3〕实际上则如《圣神默感》和《启示宪章》已经指出的:天主的圣言是“用人的语言表达”。但是在《圣神默感》和《启示宪章》中,界说“语言”的措辞其实是相当谨慎的;它们肯定“言”的相似性,不能不以确立“圣”的惟一性为前提:“天主圣言本质上……与人相似,只是没有罪过;同样,用人的语言所表达的天主的话——圣经——也在各方面与人的语言相似,只是没有错误。”〔4〕而保罗二世却充分发掘了上述两份文件为“诠释”开启的一切可能,从“人的语言”明确地进深到

〔1〕〔4〕宗座圣经委员会公告,冼嘉仪译,《教会内的圣经诠释》,vi页。

〔2〕同上,ix页。

〔3〕同上,viii页。

“诠释”所必然具有的特征和限度：“天主……以人的语言来表达自己，却没有赋予每一个表达方式一个划一的价值；反而极具弹性地利用这语言的差异，同时接受这语言的各种限制。”〔1〕

人类语言的“弹性”、“差异”和“限制”被释经者坦然地接纳时，“圣”与“俗”的分野必定更多地让位于二者的和谐。因此保罗二世认为：“言语中没有一项人的因素是可忽略的。近期语言学、文学和诠释学研究的进展，促使释经学……吸纳不同的观点（如修辞学、叙述分析、结构主义）；……心理学和社会学亦被运用。”〔2〕他甚至主张“释经的方法应该本地化、本文化化”，而“不要紧随西方文化”，因为“西方文化已有偏差”，已经“世俗化”和“过于剔秘化”（demythologization，又译“非神话化”）。〔3〕

这种开放的态度，使神学与人文学的对话成为可能，但是在任何一种信仰抑或文化传统中，如果“正典”的合法性是通过“诠释”而确立，那么诠释活动作为一个前提，其本身的合法性当然很难被动摇。而诠释的必然结果之一，就是意义的多元。因此诠释的合法性，其实又意味着多元意义的合法性。

但是圣言的意义不仅关涉到生存的理解，也关涉到生存的方式；如果圣言失去确定性，信仰者也就失去了安身立命的依托。要对“诠释”所产生的“多元”作出诠释，也许只能回到《圣经》本身。这不仅是因为“《新约》隐于《旧约》，《旧约》显于《新约》”〔4〕；不仅是因为《圣经》的自我诠释，或者《旧约》和《新约》的互释，被视为释经学的真正渊源；而且是因为对《圣经》进行多元诠释的最初根据，其实就在于圣言的启示。

我们可以从《新约·哥林多后书》中读到保罗的教诲：“……基督的信，……不是用墨写的，乃是用永生神的灵写的。不是写在石

〔1〕〔2〕 宗座圣经委员会公告，洗嘉仪译，《教会内的圣经诠释》，ix 页。

〔3〕 同上，xxiii 页。

〔4〕 同上，94 页。

版上,乃是写在心版上。……他叫我们能承当这新约的执事,不是凭着字句,乃是凭着精意。因为那字句是叫人死,精意是叫人活。”〔1〕基于这样的宣告,《圣经》文本的字面意义以及对它的直白解释,可能从来就不是唯一的。

因此在正典形成、教父释经的时代,《圣经》的多重意义成为一些释经者所热衷的话题。特别是由于受到讽喻性释经学说的冲击,《圣经》真理与人类经验和理性诠释的关系,越发成为决定性的神学难题。后来安瑟伦(Anselm, 1033—1109)提倡“信仰寻求理解”(faith seeking understanding),托马斯·阿奎那主张“信仰完成理解”(faith completes understanding),还有一些神学家让二者的关系落实到“信仰……使人正当地使用理性”〔2〕,然而关于“诠释”活动如何使“确定意义”成为可能的问题,却始终没有完全解决。于是20世纪最有影响的神学家都不能不围绕这一关节点再度发言。其中卡尔·巴特的“唯基督主义”、朋霍费尔对基督教的“非宗教诠释”、布尔特曼对《新约》的“非神话化”诠释、艾伯林的新神学、林贝克的“文化—语言”模式,以及托伦斯的“科学神学”,标志着20世纪神学诠释学的基本路向。保罗·蒂利希的观点,则被认为处于神学与人文学的边缘。

蒂利希关于《圣经》诠释的看法,集中体现在他的《系统神学》所特别强调的神学与哲学、“宗教象征与其所要表征的事物”以及“属人的概念与属神的概念”之间的“相关互应”。〔3〕这种“系统神学”对“教义神学”的反拨,植根于蒂利希对现代人生存状态的一种判断,即:哲学是我们认识经验的基本方式,而哲学只能描述人类生存中的种种问题,却不能最终求得问题的解决和人类的获救。

〔1〕《哥林多后书》3: 3—6。

〔2〕韦廉士著、周天和译:《近代神学思潮》,香港:基督教文艺出版社,1990,62页。

〔3〕蒂利希著、龚书森等译:《系统神学》第1卷,台湾:东南亚神学院协会,1993,84页。

所以一方面,人对上帝的陈述必须借助哲学的概念(比如“上帝就是存在本身”)而不能仅仅采用《圣经》中的界说(哪怕这种界说可能包含着同样的意义,比如上帝是“自有永有”),否则诠释便会脱离现代人的经验,便得不到精确而有针对性的理解。另一方面,借助哲学概念的诠释又必须导向《圣经》的启示,并证明《圣经》所提供的意义正是对人类哲学所及问题的解答,从而才可以延续《圣经》的价值。

在这一点上,蒂利希像巴特一样否定了“自然神学”的释经方式,但是他认为宗教改革以来的“单一《圣经》主义”为神学诠释设立了过多的限制,会使《圣经》的信息对后世失去意义。在他看来,诠释的多样化其实并不会危及《圣经》的权威,反而是在现代语境中表达了《圣经》的权威;因为现代人之所以能用怀疑的方式对《圣经》的确定涵义发难,这本身就恰好是由于基督教信仰已经塑造了我们的思想和文化,发难者的精神同样是被《圣经》的遗产所模制。蒂利希在《存在的勇气》一书中甚至提出:通过神学与哲学的“相关互应”,即使在“那些完全站在基督教圈子之外的人”身上,也可以“诱发出一种对基督教信仰意义的了解”〔1〕;因为“怀疑……使人逃避自由(如弗罗姆所言),以便逃避缺失意义的焦虑”,“而上帝就出现在上帝消失于怀疑的焦虑之时——存在的勇气就植根于这样的上帝”。〔2〕

蒂利希对《圣经》的诠释,似可与中世纪基督教释经学的发轫阶段形成一种有趣的对照。中世纪最具代表性的讽喻说,是以宗教改革家从“释”的活动中开掘出“经”的新意、又终于借助新的意义推行了一场思想革命而告结束的。讽喻说只是证实了多元诠释的可能性,作为其结果的思想革命却恰恰是要肯定另一种“一元”、

〔1〕 韦廉士著、周天和译:《近代神学思潮》,56页。

〔2〕 Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1964, p. 49, p. 190.

另一个权威和另一层确定的意义之“经”。

而在经典的“重读”和意义的多元成为常态的 20 世纪,仅仅承认多元诠释的合法性已经不应是诠释活动所真正关注的。因为这一趋势实际上是将“意义”对等于“诠释”,而诠释的限度和相对性,又必然带来意义的消解。由于这一点,我们可以从蒂利希式的努力中,看到一种论题的转移。即:无论提供什么样的诠释,出发点都只能是“意义”的必要性。只有在这一前提之下,“释”的活动才能持守自己的份际,从而最终切近“经”。

当今世界与诠释学相关一个基本事实在于:人们从截然不同的立场纷纷呼唤和诠释着“正义”,而我们也许正是通过这样的诠释,失落了被诠释的“意义”本身。“经”与“释经”在基督教神学中的历史线索,至少可以为我们带来这样的启示。

但是要真正清理《圣经》诠释中的意义问题,还需要进一步讨论“诠释”所连带产生的“权力”关系。

二、正典与权力

所谓“释经”,其实既是通过“释”而了解“经”,又是通过“释”而确立“经”。当相当多的情况下,“经”之所以成为“经”,正是诠释的结果。因此,对于经典的诠释活动往往体现着某种权力意识。

《圣经》被赋予的“默感”性质,使其从一开始就处于“经”的地位,从而区别于一般的俗文本。这本应意味着《圣经》无需通过诠释而成“经”。但是即便《圣经》如此,它的诠释者却不能如此,因为他们同样需要在“正典”的编修和增删中使“圣神默感”的界说得到认同,并借其分享“经”的威仪。

“正典”或译为“经典”(Canon),它的希腊文词源意为“尺度”,

通常是指木匠的量具；在更早的希伯来文当中也有一个极其相似的词，专指一种量尺，据考证大约有 9 英尺长。而专门用这把“尺子”来度量经典并为信仰的内容确立一种标准，始于基督教在西方立足未稳的时代。

纪元之初的罗马帝国，从公元 81 年多米提安 (Titus Flavius Domitianus, 51—96) 登基开始，一连 9 任皇帝都严令禁止基督教。对基督教信仰而言，这一背景使“护教”或“辩道”显得极为必要，因而种种护教文字成为当时基督教神学的主要内容。在这些护教文字之中，不仅有针对罗马皇帝的吁请，不仅有借助希腊哲学的思辨，而且还出现了一批假托使徒之名写成的“伪经”。

实际上，“托名”在任何语境中都并非不可能成为“立经”的方式，但是当一种信仰以“默感”的“圣言”为基础时，仅仅靠“托名”的方式“立经”，是很难被接受的。于是在公元 160 年前后，护教者马吉安 (Marcion, 又译马西昂) 剔除了各种“伪经”，编订出一份《圣经》正典目录，史称“马吉安正典” (Marcion's Canon)。这是基督教历史上第一次编订“正典”。而最为有趣的是：被编订的“《圣经》正典”当中，《旧约》各卷均不复存在，《新约》也只有《路加福音》和保罗的 10 封书信入选，其余都是编订者本人的作品。马吉安认为：《旧约》的律法书可以用《新约》的福音书替代，而《马太福音》、《马可福音》和《约翰福音》都有浓厚的犹太教色彩，因此只能选《路加福音》一种；另外，他还相信保罗的书信可以替代《旧约》的先知书，他自己的著述则可以替代《圣经》中的其他各卷。这份剔除“伪经”却又炮制更多“伪经”的“正典”目录，使马吉安历来被视为异端。〔1〕

其实早在公元 70 年耶路撒冷城被攻陷以后，流亡的犹太教学者们就对保持一部完整的信仰典籍格外用心。他们终于在公

〔1〕关于“马吉安正典”，请参阅许牧世：《经与释经》，香港：基督教文艺出版社，1983，40—41 页。

元 90 年召开了雅姆尼亚会议,正式追认了犹太教的 24 卷《圣经》正典;其内容与基督徒后来所用的《旧约》完全相同,只是基督教将其分列为 39 卷而已。马吉安의 删经,并未对《旧约》的正典地位带来任何实质性的影响。只是到了 20 世纪,马吉安以及《旧约》的可争议性才由神学家哈纳克(Adolf von Harnack)重新提起。

哈纳克在《马吉安:外来上帝的福音》一书中写道:“在 2 世纪抵制《旧约》是一个错误,……在 16 世纪保留它,是宗教改革尚不能摆脱的一种命运;然而,自 19 世纪以来还在新教中坚持它是正典文件,则是宗教和教会瘫痪的结果。”〔1〕艾伯林似乎没有如此激烈,却将《旧约》的正典地位引申为更根本的神学诠释学问题,且涉及到“正典”的权力意味。他提出:“对于原始基督教来说,在面对犹太教而勾勒轮廓时,在使教会脱离犹太会堂时,经书的证明起着一种决定性作用。……特别是在释经学角度,解释《旧约》的问题……困难是如此显而易见,……即使不会误导成一种虔诚的谎言,也会误导成好斗的护教学。”〔2〕至少在早期的“正典”诠释中,相当多的争端其实并不仅仅在于教义本身,而是在于“勾勒”自己的“轮廓”。这也许就是艾伯林所说的“谎言”和“护教学”之由来。比如基督教教会正是为了排除马吉安的异端,所以在《新约》正典的编订方面很快作出了反应。

我们现在所能看到的最早文献,是 18 世纪考古学家穆拉托里(L. A. Muratori)发现的羊皮书残篇《新约经目》;据考证,其编订时间大约为公元 170 年,后来的释经学者们称之为“穆拉托里正典”(Muratorian Canon)。这份正典与今天的《新约》篇目相近,只是缺少了《希伯来书》《雅各书》《彼得前、后书》和《约翰一、二、三书》等

〔1〕转引自艾伯林著、李秋零译:《神学研究:一种百科全书式的定位》,香港:汉语基督教文化研究所,1999,36 页。

〔2〕同上,38 页。



七卷,同时又多出后来被列入“次经”(或“后典”)的《所罗门智训》,以及后来被定为“伪经”的《彼得启示录》。至公元4世纪,基督教教会对正典的认识渐趋一致。367年,东方教会首先拟订了27卷《新约》正典;397年,西方教会也通过了同样一份经目。这就是现行《新约》的全部内容,《新约》正典的编订遂告完成。

严格地说,任何教会或者个人实际上都没有选择正典的权利。按照基督教的观点,被默感到的上帝的圣言,既是人类在信仰和灵性生活中不可或缺的,又是人类的有限能力所无法完全破解的。因此在许多信仰者看来,对正典的考证、增删和编修并不能反映或传达释经学者们的主观意见,而仅仅表示人们共同接纳了业已存在的教会传统和业已流传的普遍经典。

但是如果去追寻正典形成的历史,我们又分明会感到几乎每一种诠释都与树立或反抗一定的权威相关联。我们甚至还可以发现:以“正典”一词来称谓《圣经》,这本身就是发源于诺斯替主义对基督教内部的释经系统构成挑战之时。在教会致力于编订正典的第二世纪,诺斯替主义的信徒们也开始编定自己的《圣经》正典。对立着的双方,也许都需要从新的文本诠释中获得某种“卡里斯玛的力量”(Charismatic Power)。

正典与权威的关联,还在于正典形成之后的共同教规的出现。基督教的教规或“教条”,直接的意思或可译为“正典律法”(Canon Law)。它实际上就是教会内部具有法律效力的各种规范和惩戒条例,其基础必然是对“正典”之合法性的共同确认,其指向却是与“正典”相伴随的权力。

产生于公元4—5世纪的比较著名的这一类“正典律法”包括:325年的“尼西亚教条(Nicaea Canon Law)”、343或344年的“撒底加会议教条”、381年的“君士坦丁堡教条”、451年的“迦克敦教条”等。这些关于信仰的教条,有的根本就是罗马帝国皇帝主持制定的,其他一些最核心的关注点也多为“主教权限”。比如“将……特权赋予新罗马至圣主教宝位,……也如古罗马一样尊大”;“君士坦

丁堡的主教权限仅次于罗马主教”等等。〔1〕

关涉到正典权威的另一事件,是公元383—405年哲罗姆(Jerome,约342—420)的重译、校订并编修《圣经》。他不仅收入了《旧约》和《新约》的正典,还按照成书年代将“次经”(或“后典”)编入二者之间。这部后来成为“通俗本”的拉丁文《圣经》,在8世纪末得到西部教会的普遍采用,至16世纪则被天主教的“特伦托大公会议”规定为正典。实际上,“次经”的地位与“伪经”是完全不同的;是否将“次经”列入正典,本来可能只是一个纯粹的释经问题。但是究其由来,便可以再次感受到“释经”背后涌动着的权力意识。因为确认哲罗姆译本的特伦托大公会议本身,正是针对着宗教改革运动以及马丁·路德对《圣经》的翻译和诠释。

马丁·路德所翻译的德文本《新约》出版于1522年9月,整部《新旧约全书》是在1534年才最后完成。其间他虽然不断修订自己的译文,却仍然有许多处理令天主教会难以接受。比如他在1522年版的《新约》前言中,将《雅各书》贬为“无价值的书信”,并对《启示录》表示不信任;他还曾经把“靠律法的行为”译作“靠行为的功劳”,把“上帝出人意外的平安”译作“超越一切理性的平安”等等;最让教会愤怒的,是他故意把“因信称义”译作“唯独因信称义”,并且终生不改。〔2〕另外在《圣经》的篇章内容方面,马丁·路德认为“次经”不是“神圣的经典”而只是“有益的读物”,所以至少应当沿袭哲罗姆的惯例,将“次经”部分在《圣经》中特别标明。〔3〕

事实上,马丁·路德本人的译经原则也同教会对他的封杀一样,未尝不是在争夺“话语的权力”。比如他之所以认为《雅各书》没有价值,显然是因为这与他所青睐的《罗马书》包含着一个判然

〔1〕 请参阅马葆炼、向高等译:《拉丁教会文集》,香港:基督教文艺出版社,1990,382页,9页等。

〔2〕 请参阅罗伦培登著、陆中石、古乐人译:《这是我的立场》,南京:译林出版社,1993,304—309页。

〔3〕 张久宣译:《圣经后典》,商务引书馆,1987,495页。



有别的命题。

《罗马书》为马丁·路德的“因信称义说”提供了最直接的支持，从第一章开始，令路德兴奋不已的警句便扑面而来：“这义是本于信，以致于信。如经上所记：‘义人必因信得生。’”〔1〕“上帝的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。因为世人都犯了罪，……因基督耶稣的救贖，就白白地称义。……人称义是因着信，不在乎遵行律法。”〔2〕保罗在这封信上甚至还说：“那本来不追求义的外邦人反而得了义，就是因信而得的义；但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义，……因为他们不凭着信心求，只凭着行为求。”〔3〕“因信称义”的道理在这里实在被说到了极处，乃至当马丁·路德撰写《论基督徒的自由》时，其主要的读解对象就是《罗马书》。〔4〕

翻开《雅各书》，则是另一番情景。虽然雅各在“请安”后立刻告诫“落在百般试炼中的……弟兄们”：“要凭着信心求，一点不疑惑。”〔5〕但是给我们印象最深的，却是“你们要行道，不要单单听道”。〔6〕雅各设问：“虚浮的人哪，你愿意知道没有行为的信心是死的吗？”〔7〕而他的论据又显得相当有力：“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在祭坛上，岂不是因行为称义吗？……妓女喇合接待使者，又放他们从别的路上出去，不也是一样因行为称义吗？……这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”〔8〕

“因信称义”还是“因行为称义”，并不是马丁·路德在翻译中加

〔1〕《罗马书》1：17。

〔2〕《罗马书》3：22—28。

〔3〕《罗马书》9：30—32。

〔4〕这篇重要文章的中译本，见罗竹风、陈泽民编：《宗教经籍选编》，华东师大出版社，1992。

〔5〕《雅各书》1：1—6。

〔6〕《雅各书》1：22。

〔7〕《雅各书》2：20。

〔8〕《雅各书》2：21—25。

上一个“唯独”就能解决的。不足 40 页的《罗马书》之所以再度成为卡尔·巴特皇皇巨著的主题,大概也表明了对于“义”的诠释之难。^{〔1〕}即使在当代中国教会的神学诠释中,这也仍然是一个问题,乃至“因信称义”似乎会同“过程神学”或者“爱”的律法相悖。^{〔2〕}这些不同的诠释,总是隐约地透露出“话语权力”(抑或其他什么权力)之于释经(抑或其他诠释)的影响。

特伦托大公会议召开时,距马丁·路德去世仅有两个月零 5 天,而且由于西班牙与法国之间的战争,这次会议直到 18 年以后才告结束;但是会议的主要矛头却是直接针对马丁·路德的。在 1564 年公布的“特伦托大公会议信纲”中,一方面是马丁·路德的“因信称义”学说受到谴责,另一方面是哲罗姆《圣经》译本的全部篇目(包括“次经”)都被正式宣布为正典。自此以后,天主教与基督教新教的《圣经》正典便有所不同。基督教新教的《圣经》版本或者不收“次经”,或者将“次经”作为附录。在中文版中也是如此:天主教的《圣经》当然包括“次经”的内容,而基督教新教所用的只是《新旧约全书》。

这样,在《圣经》之成“圣”与成“经”的过程中,其“圣神默感”的正典地位仍然没能离开俗世的诠释活动。同时我们也看到:对“经”的不同诠释、对“正典”的不同确认,终于又成为区别信仰的标志。诠释所能带来的权力作用,由此而得以实现。

〔1〕 卡尔·巴特著,魏育青译:《〈罗马书〉释义》,香港:汉语基督教文化研究所,1998。

〔2〕 可参阅丁光训先生于 1995 年为笔者《罪恶与救赎:基督教文化精神论》一书撰写的序言(北京:东方出版社,1995)。

第五章

处境化的神学诠释

一、巴特的“唯基督主义”诠释

卡尔·巴特的《〈罗马书〉释义》被认为“彻底改变了 20 世纪的神学景观”，而且用以说明“基督教历史的重要转折点以及神学发展的主要动力，都与《圣经》的阅读或诠释有关”。〔1〕神学家艾伯林也将巴特的《〈罗马书〉释义》称为“一种诠释学的宣言”。〔2〕这种神学诠释的基本背景，即是巴特与当时自由主义神学潮流的分歧。正如加达默尔所注意到的：“近几十年的神学讨论之所以突出了诠释学问题，是因为它必须将历史神学的遗产与新的神学、教义之发展结合起来。卡尔·巴特对《罗马书》的诠释便是第一个革命性的突破，是对自由主义神学的批判；这种批判首先关注的并不是批判的历史，而是一种旨在理解《圣经》的神学之不足”。〔3〕

但是从另一方面看，巴特的对自由神学的批判其实也正是指向了“神学对海德格尔哲学诠释学的接受”，因为他已经感觉到：“神学与哲学的密切合作，会为神学带来严重的危险”。〔4〕于是在有关神

学和信仰的问题上,巴特的基本态度通常被认为是拒绝《圣经》之外的一切诠释。这与曾经和海德格尔一起就职于马堡大学的布尔特曼是截然不同的。如果说布尔特曼确实是要为神学的诠释“添加语言学、哲学、文化、地理和历史的维度以及具体的视野,认为没有这些前理解就不可能理解文本”,或者至少是“对世界、历史和哲学的媒介作用持有更积极的看法”〔5〕,那么巴特则坚称:人言“可以用一千种方式解释《圣经》或者引用《圣经》,而无论其对错,也无论其是否真诚,《圣经》永远自在于并且独立于关于它的任何论说”〔6〕。巴特神学的“处境化”,并不是针对诠释者的具体生存,而是针对着“诠释”湮没了“意义”的现实状况。

在这样的基点上,巴特认为基督教信仰的根基与所谓的“自然神学”完全无关:“自然神学是将人与……启示之外的上帝统一起来,……无论视之为真实的还是幻想的,自然神学……的基础都是使人自立而不是依赖于上帝。但是这意味着上帝不能被人所认知,意味着人将自己等同于上帝。”〔7〕因此,关于上帝的认知实际上无法从人的哲学和科学中获得支持。这就引出了典型的巴特

〔1〕 江丕盛“文本与意义:后现代文化中的神学诠释学”,载《中国神学研究院期刊》,第27期,香港:中国神学研究院,1999,11页。江丕盛还在文章中谈到:“奥古斯丁的忏悔乃源于他对《罗马书》第13章的阅读,马丁·路德的因信称义教义乃基于他对《罗马书》1章17节的上帝的义的新认识,约翰·卫斯理因听到别人宣读马丁·路德的《罗马书注释》序言而大得复兴……。”见该页注释。

〔2〕 转引自 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。

〔3〕 同上, p. 463。另请参阅加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,上海译文出版社,1994,674—675页。此处的译文根据英译本略作了调整。

〔4〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991, p. 121.

〔5〕 同上, p. 129。

〔6〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, New York: T & T Clark, 1961, p. 74.

〔7〕 同上, p. 51。



式命题：“在上帝看来，我们的一切行为都是无谓的，……我们自身并不能理解真理。”〔1〕据说他在1935年被邀请就神学发表演说时，曾回信声称自己“公开反对所有的自然神学”；而后来那些演说也清楚地表明：“除去基督教的启示之外，不可能有任何关于上帝的真知”。〔2〕

那么如何以“人言”的诠释来彰显“圣言”？他在《上帝的话语和神学》一文中解释说：“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。我们应该明确……我们的应该和我们的不能够，并由此敬仰上帝。这便是我们所处的窘境，其他一切统统是儿戏。”〔3〕按照这样的解释，奥特（Heinrich Ott, 1929—）认为巴特是将诠释困境的最后解决归之于上帝的宽恕：“上帝……宽恕我们在没有能力的情况下谈论他，而且允许我们使用那些本身并不适合的人的词语和概念来证明他的存在。”〔4〕所以虽然巴特承认“历史科学有分析、重建和解释《圣经》所由来的历史生活之权利”，他却相信基督教信仰的内容并不受制于产生《圣经》文本的历史与文化环境，对于《圣经》的诠释更不应屈从于现代的流行观念或者世俗的文化标准。

以此为前提，诠释似乎已属不必，与耶稣基督相关的事件本身才是对圣言的真正诠释：通过“这个人”（即耶稣基督），“上帝本身在这个世界上成为属世的、可理解的、可见的，……这个人用人的语言讲话，就是上帝在讲话；这个人像人一样行动和受难，就是上帝在行动和受难。”〔5〕这正是后世的基督教神学家们常常重申

〔1〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 51.

〔2〕 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, Philadelphia: Trinity Press International, 1989, p. 322.

〔3〕 转引自海因利希·奥特著、朱雁冰等译：《上帝》，香港：社会理论出版社，1990，111—112页。

〔4〕 同上，112页。

〔5〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 45—46.

的：“耶稣基督的真理不是其他真理中的一种真理，而是‘这’（the）真理，……认识他就是认识一切。”〔1〕巴特的立场从而被称为“独一《圣经》主义”或“唯基督主义”，这尽管有些生硬，但或许确实是现代神学维系《圣经》权威及其确定性的—种极为有效的方式。毕竟，与启蒙理性相伴随的“科学世界观”和“历史意识”，使巴特时代的《圣经》诠释面临着两重挑战：前者摧毁了古代基督教对世界的看法，后者动摇了《圣经》文本及其记述的可靠性。更重要的是，“用历史主义的观点看待《圣经》文本，其实是破坏传统基督教之超自然信仰的最佳途径”，而自由主义神学居然进而使“《圣经》诠释与系统神学分道扬镳”。〔2〕在这样的背景下，“如何克服《圣经》诠释中的历史主义”，必然是巴特以及该时代神学的主要目标。〔3〕

通过“唯基督主义”的“启示”，也有论者从另一角度发掘出巴特的神学所暗含的否定性认知。即：“巴特对上帝之认知的处理，包含着一种启示与隐蔽、彰显与遮盖的辩证关系；人们常常将巴特的名字同‘启示’联系在一起，却忽略了这一辩证关系中的否定方面。然而如果没有否定的方面，我们得到的只是关于圣言的非辩证神学。”〔4〕

正是这种“辩证神学”或者“否定神学”的特质，使巴特一定要在《教会教义学》一书中专门讨论“对上帝认知的限度”和“上帝的隐蔽性”问题。如他所说：“上帝是在他所不是的形式中遮盖自己，从而彰显其所是。他通过这种形式区别他自己，他使用造物 and 符

〔1〕 韦廉士著、周天和译：《近代神学思潮》，香港：基督教文艺出版社，1990，43页。

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 123—126.

〔3〕 同上，p. 126.

〔4〕 Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 93.



号,是为了成为客观对象……为了让我们认知他。启示就是符号的给予(the giving of signs),我们也可以更简捷地说,启示就是圣礼的象征(sacrament),即上帝的自我见证、上帝真理的表达,这是上帝自己认知自己的真理,它采用受造的客观性之形式,以适合我们的受造的知识。”因此“从根本上说,对上帝的认知……永远是间接的”。〔1〕巴特的这一“辩证”的或者“否定”的方面,被论者归结为“我们与上帝之认知关系的三种描述”,用巴特自己的话说,即“并非直接的而是间接的,并非可见的而是信仰的,并非在上帝的存在之中而是在上帝的符号之中”;总之,“被巴特所肯定的就是间接性、信仰性和符号性”。〔2〕

无论侧重于“启示性”还是“隐蔽性”,后世都是从巴特神学中看到一种上帝与人类、圣言与人言的绝对差异,这乃是巴特所谓的“让上帝成为上帝”〔3〕之根本意义,亦即“启示并非历史的陈述,历史却是启示的陈述”〔4〕。

值得注意的是,巴特的上述思想不仅是要断言世俗经验之于真理诠释的无效,而且也包含着对体制性教会的深刻批判。他坦率地写道:“在教会之中,一切……都是可能的。其反复无常可以包括保守的或者进步的思想,可以公开容纳争端和派别的冲突,比如天主教与新教、天主教内部的斗争(唯实论与唯名论、……本笃会与耶稣会)或者新教内部的东正教和敬虔派、正统派和自由派。这些也可以造成教会还真正存在的假象,但是……我们从中看到的毋宁说是一个衰落的过程;……这些冲突之中的根本争端,其实是种种人类原则的极其世俗的分歧,……在这一类争论中,双方可

〔1〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 40.

〔2〕 Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*, p. 93.

〔3〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 51.

〔4〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, I, 2:58, 转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 129.



能都是正确的,也可能都是错误的。”〔1〕任何诠释者,即使是教会的权威,意识到自己绝对的相对性处境,才是真正的意义之所在:“我们所知道的东西都是物,都是相对之物,这就是它的造物性。……对未曾受造之物、脱离时间之物,我们一无所知。……真正高级的知识是关于不具造物性……的知识,是上帝的知识,可是上帝在天上,你在地上!恰恰这种对上帝所知的一无所知,构成了关于上帝的知识。”〔2〕卡尔·巴特好像格外喜欢如上的对比,所以在《〈罗马书〉释义》的“再版前言”中又说:“上帝在天上,而你在地上,如此的上帝与如此的人的关系,如此的人和如此的上帝的关系,……这就是《圣经》之题与哲学之和两者合二为一。”〔3〕

巴特的神学诠释学思想主要体现于他的释经实践,其诠释的前提又始终在于诠释的不可能,即“与我的诠释原则相关的是我无法理解”。〔4〕按照他的说法,这是因为“我们不可能把握、追求上帝”,上帝对我们来说,永远是“绝对的不同者、陌生者、未识者、不可接近者”。〔5〕关于这一近乎悖论的诠释学逻辑,可以从《〈罗马书〉释义》的几篇前言中看出当时一些神学同行对巴特的尖刻批评。而巴特所作的答辩,也不乏惊人之语。

他直言不讳地说:“至于这本《〈罗马书〉释义》的内容,……我关注的与其说是所谓全部的福音,毋宁说是真正的福音,因为在我看来,把握真正福音是通往全部福音的唯一途径,真正的福音从未同时并全方位地向任何人展现过。”〔6〕与“真正的福音”直接相关的,正是巴特所说的“实义”与“文献”的对应。他一方面声称自己

〔1〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 75.

〔2〕 巴特著、魏育青译:《〈罗马书〉释义》,香港:汉语基督教文化研究所,1998,400页。

〔3〕 同上,17页。

〔4〕 同上,18页。

〔5〕 同上,472页。

〔6〕 同上,19页。

“在确定‘经上所记’这一领域内，……做梦都不敢别树一帜，只能拜倒在满腹经纶的……前辈……脚下聆听教诲”；另一方面又在“看到他们如何尝试深入到真正的理解和阐释”时，“为他们的要求之低感到惊异不已”。〔1〕根据巴特的标准，“真正的阐释”绝不仅仅是“对文本的阐释”、绝不仅仅是“翻译或改写”，而应当是在“认真确定了‘经上所记’之后”，从“自己的文本”中揭示“词与词中之道的关系”，是为“实义”。诠释者进入这样的境界，他所“面对的”就“基本上只是实义之谜，而不再只是文献之谜”；巴特认为“实义的内在辩证法”，就是“对理解和阐释起决定作用的因素”。〔2〕

无论是褒是贬，《〈罗马书〉释义》的影响都是巨大的。正如论者所说，这部书的出版“使一位不出名的乡村牧师一跃而为当代新教神学中第一位最有影响的思想家”〔3〕。不过在该书第二版问世以后，布尔特曼终于也“提出了异议”，尽管巴特首先说“布尔特曼基本上友好地对它表示赞赏”。〔4〕

巴特相信，至少在一个基本问题上他“与布尔特曼以及所有明理者所见略同”，即“一切人言，包括保罗之言，都有相对性”；他甚至更直白地说：“在《罗马书》中发言的仅仅是‘其他灵’，诸如……犹太教之‘灵’、庸俗基督教之‘灵’、古希腊文化之‘灵’；……一切都是 litera（词句），都是‘其他’灵的声音”，至于“《罗马书》这样一部著作涉及了什么”，或许连保罗自己“也一无所知、或只是一知半解”。不过重要的不在于“以保罗为题写评注，而是竭力和保罗一起写评注直至最后一句话”——所“评注”的当然不是“保罗之言”，乃是同保罗一起追寻的“基督之灵”。〔5〕

通过“我无法理解”这一“诠释原则”、通过“对上帝的认知永远

〔1〕 巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，13页。

〔2〕 以上均见巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，12—16页。

〔3〕 卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998，40页。

〔4〕 巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，24—25页。

〔5〕 同上，25—28页。

是间接的”这一基本判断,我们能从巴特的神学中剥离出的一般性范畴,即是他所谓的“上帝的他性”(God's otherness)。正像有的论者所说:“这一概念之于巴特,有如‘爱’之于奥古斯丁、‘因信称义’之于马丁·路德。”〔1〕诠释者之所以“无法理解”,之所以只能是“间接”地理解,也就是由于上帝作为一个“完全的他者”(the wholly other)之性质。〔2〕

关于这一点,巴特曾以《旧约·出埃及记》中“耶和华与摩西面对面说话”为例。当时,摩西要求耶和华“显出你的荣耀给我看”,耶和华则说:“我的荣耀经过你的时候,我必将你放在磐石穴中,用我的手遮掩你,等我过去;然后我要将我的手收回,你就得见我的背,却不得见我的面。”〔3〕巴特特别强调了其中的“实义”：“正是以这种方式而不是别的任何方式,他才得以见到上帝的荣耀;也正是以这种方式,上帝与摩西‘面对面’地说话;……人无法与上帝见面,无法看见上帝的赤裸的客观性”。〔4〕巴特所要确认的上帝,只是“在上帝遮掩的客观性之中”,而“可见的教会、可听的布道、可行的圣礼仪式,都是并列于其他客观性的一种客观性”,是“第二性的客观性”,“其本身不能与上帝的客观性相等同”。〔5〕

对神学诠释学来说,巴特进而得出的结论是至关重要的。由于不可理解的上帝是通过耶稣得以理解,不在世、不可见的上帝是通过耶稣而在世和可见〔6〕,那么“《圣经》……仅仅是符号,而且是

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 130.

〔2〕 关于这一点,麦奎利(John Macquarrie)曾经将巴特的命题置于哈纳克等自由主义神学家的背景之下,同时提出:“如果上帝与人之间的鸿沟是绝对的,那么即使是圣言,又如何能够跨越?”至于巴特关于“上帝的人性”之讨论,麦奎利认为完全是其辩证式的神学过程,而并不意味着任何真正的让步。见 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 323.

〔3〕 《出埃及记》33: 11—23。

〔4〕 Karl Barth, *Church Dogmatics, a selection with introduction*, p. 42.

〔5〕 同上, p. 44—45。

〔6〕 同上, p. 45。

符号的符号,即先知和使徒对耶稣基督这一基本符号之启示的见证”。〔1〕一些当代的西方学者就是从这里入手,将巴特的“第二性的客观性”和“符号”比之于德里达的“延异”。

按照德里达的分析,“符号指涉概念,概念又指涉世界,从而使我们得以把握……世界,……但是符号与所指之间的区别,又意味着没有任何符号可以完全(即没有歧义地)等同于它所指涉的对象;符号并非直接指涉事物,而是指涉其他符号,其他符号也同样是指涉另一些符号。”〔2〕这样,“为了使意义得以发生,我们……需要延宕我们对完整意义提出的要求,……所有的差别都始终在延缓意义的完整,‘差别’(difference)已经成为‘延异’(différance)”〔3〕

另一方面,“符号”实际上总是在假定某种“在场”的“存在”。如果认为“符号”可以直接指涉“上帝的客观性”,那么即使基督教信仰也仍然难以摆脱惯常的思维框架,成为一种“在场的形而上学”(metaphysics of presence)〔4〕。在这样的意义上,巴特的“唯基督主义”诠释就显得特别重要。

巴特的神学诠释思想,可以说完全是针对着凭借直接经验来理解上帝的“庸俗基督教”观念。与德里达的“延异”相应,他强调上帝的隐蔽性、上帝的他性、圣言与人言的绝对差异性等等,当然是否认上帝的“在场”;或者是如马丁·布伯(Martin Buber)所说:“耶和華……虽然无时不在,但每次总是作为将临在者而临在,他许诺其永恒临在,……却拒绝为自己规定某种显现形式。”〔5〕唯其如

〔1〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 74.

〔2〕 Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*, p. 93.

〔3〕 这本来是德里达:《写作与差异》中的著名观点,而当代神学家特雷西几乎是带着一种赞赏的语气进行了复述和归纳,此处便是引自特雷西著、冯川译:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,香港:汉语基督教文化研究所,1995,101页。

〔4〕 请参阅张世英:《自我实现的历程》,济南:山东人民出版社,2001,221—225。

〔5〕 转引自奥特著、朱雁冰等译:《上帝》,香港:社会理论出版社,1990,66页。

此,巴特对自然神学和自由主义神学的批判才得以成立。

另一方面,他的“上帝不在场”又同德里达的“延异”导向了截然相反的结论。对巴特而言,人之“称义”是靠恩典,人之“救赎”是靠恩典,人言之表达圣言同样是靠恩典——神学诠释最后可以退守的底线,只能在于耶稣基督。德里达则认为“文字”是“作为消失的自然在场”,“文字……是纯粹的指代者,它没有被指代者,……作为言语的要素、所指意义的要素,……它是通过补充在场而构成在场”。〔1〕

因此尽管有论者认为“德里达发展出来的概念工具比巴特自己的工具更适合巴特的主题”,“德里达的‘延异’概念可以使巴特语言神学的一致性更为清晰”〔2〕,巴特的落点也绝不可能是“文本”却必然是信仰本身。即:“认知上帝就是服从上帝,……就是服从信仰;恰恰是、也仅仅是在服从之中,认知上帝成为认知信仰、从而才是真正的认知上帝”。〔3〕这虽然被莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)批评为“超越性的逃避责任”〔4〕,但是没有人会否认巴特恰好是要人永远抛弃“僭越”的妄想,从而真正完成看护意义的责任。

二、布尔特曼的“非神话”诠释

布尔特曼(Rudolf Bultmann)与巴特曾有密切的交往〔5〕,在神

〔1〕 德里达著,汪堂家译:《论文字学》,上海译文出版社,1998,230页及453—455页。

〔2〕 分别见 Walter Lowe, *Theology and Difference: The Wound of Reason*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, 及 B. L. McCormack 的书评,转引自 Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*, p. 97.

〔3〕 Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 49.

〔4〕 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 324.

〔5〕 请参阅卓新平:《当代西方新教神学》,47页,及 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 138.



学方法上却形成了一种非常有趣的对比。作为马堡大学的教授，布尔特曼的文笔要比多年担任乡村牧师的巴特平和得多，但是他对巴特“唯基督主义”诠释的看法，可能远非巴特自己体会的“基本上友好地表示赞赏”〔1〕。反过来，巴特对布尔特曼的评价也未必更高，他曾写下《鲁道夫·布尔特曼》一文，称其为“哲学……的牺牲品”，并批评布尔特曼居然“幻想任何诠释《圣经》的人类方法足以清晰地把握上帝的启示”；因为在巴特看来，“上帝永远不能成为我们的方法、我们的诠释学 and 我们的解释的对象。正如上帝在历史中发言，上帝也诠释历史。”〔2〕

不过对布尔特曼最著名、也受到最多批评的“非神话”(demythologization)诠释方法，巴特似乎还留有一定的情面。后来加达默尔对此进行分析时，则流露出他个人对布尔特曼“基本上”的“不友好”：“巴特没有时间顾及布尔特曼及其关于《新约》的‘非神话’论说，这并非巴特的兴趣使之有别于布尔特曼，在我看来，是历史-批判研究与神学释经学的结合，以及方法论的自我思考与哲学(即海德格尔)的联系，使他没有认同于布尔特曼的方法。”〔3〕其实布尔特曼或许同海德格尔的关联更多一些，加达默尔本人就总是不会忘记提醒人们注意这一点〔4〕。

还是另一位神学家奥特比较公正，他对巴特和布尔特曼都作了高度的肯定，认为他们的神学进路固然不同，但是“两人以非常类似的方式碰到同一个非常巨大的难题：既然上帝真正是上帝，而不单纯是所提出的概念、不单纯是思维客体，那么人们究竟怎样才

〔1〕 巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，24页。

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 129.

〔3〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p. 463. 另请参阅加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，675页。此处的译文根据英译本略作了调整。

〔4〕 请参阅本书“神圣的诠释与诠释的循环”、“加达默尔和利科与神学诠释学的关联”等节。

能够谈论上帝呢？”〔1〕这正是包括巴特和布尔特曼在内的一切神学诠释都必须面对的。

布尔特曼神学诠释的根本动机,是强调《圣经》的意义在于人们如何去理解《圣经》。这样,神学的诠释既不能与现代人的生存处境脱节,也无法将“耶稣基督的真理”与《圣经》成书的背景相分离。如果说巴特神学的“处境化”,主要是体现为他在现实语境中的针对性,那么“存在”意义上的“处境化”神学诠释,当是从布尔特曼的论说才真正开始。

对《圣经》意义的“存在性”(existential)诠释和“非神话”诠释,是布尔特曼神学思想当中两个“处境化”的核心命题。前者正是沿袭海德格尔的思路,以有限的人类所要面对、而又无力克服的恐惧和焦虑,作为我们理解《圣经》的经验根据。后者则是要祛除《圣经》的神话成分,使其从古老的叙体中解脱出来,以便成为现代人所能理解和信服的权威。无论从这两个命题的哪一方面来看,要真正诠释《圣经》,都必须诠释人的存在:“我们必须在自己的经验中找到了解的根据,然后福音才能真正地传达给我们”。〔2〕

在发表于1950年的《诠释学问题》(*The Problem of Hermeneutics*)一文中,布尔特曼试图系统地分析现代人与《圣经》文本的关系。他重提施莱尔马赫的“直觉的”方法,及其与狄尔泰共同注意到的诠释者的观念,进而强调“诠释总是直接或间接地与文本的不同主题设定一种生命关系”;“没有任何释经能够离开前理解,诠释者……是带着特殊的问题,或者用一种特殊的提问方式读解文本的”。〔3〕他也重申施莱尔马赫的普遍诠释学原则,即《圣经》的诠释没有任何特权;并将其进一步表述为“解释《圣经》文献与解释其

〔1〕 奥特著、朱雁冰等译:《上帝》,香港:社会理论出版社,1990,112—113页。

〔2〕 韦廉士著、周天和译:《近代神学思潮》,香港:基督教文艺出版社,1990,50页。

〔3〕 转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 139.

他文献一样有着相同的理解条件”〔1〕。他甚至相信：“上帝在人类历史中的自我启示，同样依赖于某种形式的前理解，亦即被我们关于上帝的存在性认知(existential knowledge of God)所唤起的前理解”。〔2〕

这里的关节点在于：什么是“我们关于上帝的存在性认知”？经布尔特曼的诠释，“关于上帝的存在性认知”也就是“关于‘幸福’、‘解放’的问题，或者关于世界和历史的意义问题，总之是关于我们自身生存的真实性的问题”。〔3〕这样，一切神学的诠释实际上都被布尔特曼转换为生存的诠释。由此便可以理解为什么巴特说他是“哲学的牺牲品”。

在1957年的论文《没有前理解〔4〕的释经学是否可能》(*Is Exegesis without Presupposition Possible?*)之中，布尔特曼又区别了“前理解”和“偏见”，以证明前理解的合法性，他最终推出的结论当然与巴特迥异，不过其中给神学带来的震荡和冲击力大约也不亚于巴特的论点，他认为：“《圣经》的意义，会在每一个未来自行更新”。〔5〕

布尔特曼所涉及的主要是这样两个问题：既然《圣经》所述的是上帝的启示，那么凡人怎么会有关于上帝启示的前理解？〔6〕另外，“如果每一种解释……都受到前理解的引导，那么是否还有可

〔1〕转引自卓新平：《当代西方新教神学》，124页。

〔2〕Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 140.

〔3〕同上, p. 140-141.

〔4〕布尔特曼在这里用的是 *presupposition* 而不是通常所说的 *pre-understanding*。但是他曾说过：“对事物的独特理解是被预先假定的 (*presupposed*)，我把这称作前理解。”见 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 113。据此，姑且将两词通译。

〔5〕见 Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 141.

〔6〕见 Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*. Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 15.

能获得客观的历史信息？”〔1〕这两个问题互相支持、也互相拆解。前者在《圣经》的“神话叙体”中无法解决，所以要解释《圣经》的启示，必须解释人的存在；所以对上帝的追问，乃是包含在人生意义的追问之中。而“非神话化”将“启示”的问题转换为“人类的自我理解”〔2〕，却必须面对后一个问题，即：如何才能避免不同的“前理解”所可能导致的“相对化”？这正是布尔特曼《永恒的临在》一书的论题。

由于“解释《圣经》的启示”就意味着“解释人的存在”，因此布尔特曼通过“当下的存在”对“历史意义”进行了限定，并提出“历史的意义永远存在于当下”〔3〕、“每一时刻都是负有责任并要作出决定的‘现在’”〔4〕等重要命题。所以他认为“对历史的真正理解，必然要求解释主体的个性化活动，……只有对亲身参与历史感到激动的人，才能理解历史；在这一意义上，最主观的解释同时也就是最客观的解释”。〔5〕这些论述，并非不可能被视为加达默尔的“效果历史”之先声。但是，加达默尔认为布尔特曼的“存在性解释”只不过“是用神学的方式解释了海德格尔关于‘此在’本真性的概念”〔6〕。布尔特曼恐怕也很难认同这位后继者，因为当他进入这种“前理解”的时候，始终要避免的正是“真理的消失”〔7〕；他反复强调的，正是“一切科学都应当……摆脱‘前理解’，达成一种毫无偏见的理论”。〔8〕布尔特曼的主要问题不是排除“前理解”中的“流俗”，而是如何进入“解释的循环”、又超越“前理解”的约束。这就关系到他对“前理解”的一种理解。

〔1〕 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 115.

〔2〕 同上, p. 149.

〔3〕 同上, p. 155.

〔4〕 同上, p. 143.

〔5〕 同上, p. 122.

〔6〕 加达默尔对布尔特曼的评论，见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 475—477, 另请参阅加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，692—695页。

〔7〕 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 148.

〔8〕 同上, p. 122.



根据布尔特曼的讨论，“前理解”应当包括两种不同的层次。第一是解释者的不同视角或者观念；第二则是解释者“与历史的存在性相遇”。〔1〕对前者的确认，只是“摧毁了……将历史家与历史的关系视为主、客体关系的看法”，从而证明“历史家不可能在历史之外、中性地解释历史”。〔2〕而后者所强调的“相遇”，并不仅仅是一般意义上的“视野融合”；其真正的要点是将人对“存在性”的“自我理解”解释为“人类处境及其包含的问题、责任和可能性”〔3〕，解释为人类无力克服的“恐惧、焦虑”、“懊悔、怀疑和绝望”〔4〕。所以“前理解”未必是“在经验的过程中（in its empirical course）理解历史，而是将历史理解为人类活动其间……的生活范围”。〔5〕这使人类的一切“文化产品、社会与政治秩序、哲学、宗教、世界观、艺术和诗”都成为“历史的显现形式”，其中的共同本质就是人类的“心灵生活”，就是“人类灵魂的客观化”，基于此，“被解释的对象与解释主体之间的距离便消失了”。〔6〕

特别应当注意的是，虽然布尔特曼仍然会像康德或者施莱尔马赫那样提及“解释者分享着普遍的人类本质”〔7〕，但是“存在性相遇”所诉诸的，显然已经不是“共通感”或者“经验的普遍性”，却是生存处境本身共同问题。

如同巴特那些耸人听闻的言辞一样，布尔特曼的主张也引起了释经学的激烈争论，有人认为“他在现代怀疑主义的酸性溶液中把福音溶解了”，也有人认为这是在现代怀疑主义的氛围中保存《圣经》宣道力量的唯一途径。〔8〕

〔1〕 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 117.

〔2〕 同上, p. 143.

〔3〕 同上, p. 144—145.

〔4〕 同上, p. 148.

〔5〕 同上, p. 114.

〔6〕〔7〕 同上, p. 124.

〔8〕 韦廉士著、周天和译：《近代神学思潮》，52页。

其实如果现代社会真的是一种“怀疑主义的酸性溶液”，那么基于人的生存关系讨论上帝之存在的意义，可能确实是布尔特曼精心配制的一份添加剂。不仅如此，上帝之存在的这种针对性意义，在布尔特曼那里首先是要确认一个绝对的坐标。这就是他在《谈论上帝有何意义》一文中所说：“无论何时何地，只要产生涉及‘上帝’的思想，这种思想只能意味着上帝是万能的，即主宰一切的现实。”所谓“主宰一切的现实”，在这里最重要的意思就是“上帝并非……我们可以认知的思维客体”。〔1〕

由是观之，布尔特曼不仅与巴特遇到了“同一个难题”，他们的基本立场似乎也并不冲突，即：二人都不可能将上帝视同为“对象”。如果探究其中的差异，也许我们只能说，巴特是凭借“上帝本身”持守上帝的客观性，布尔特曼则要通过“存在”的相对性去发现绝对的意义。因此巴特感到布尔特曼是在“暗示”《〈罗马书〉释义》“若隐若现地有一种‘现代的灵感教条’在作祟”，而“何谓相对性”的问题也被巴特限定在《圣经》本身，成为他所解析的“保罗主义的疑难”。〔2〕事实上，布尔特曼最为关注的问题，还是绝对的信仰相对于他所处时代的意义及其可理解性。

布尔特曼主张“在相对的东西中寻找和发现绝对的东西，在属于此岸者之中寻找和发现属于彼岸者，在临在者中寻找和发现超验者，随时保留着通道以便在世界上、在某时……在我们变动着的生活环境中与上帝相遇”。〔3〕作为一种信仰立场的表述，这同巴特“时刻准备着从灵的角度把握灵的内容”〔4〕并无根本的分歧，真正的不同，是在于他们对现实语境之“酸性溶液”的不同态度。因此有论者认为：“巴特为一种封闭的神学循环辩护，……布尔特

〔1〕 转引自奥特著、朱雁冰等译：《上帝》，112页。

〔2〕 巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，27—28页。

〔3〕 转引自奥特著、朱雁冰等译：《上帝》，32页。

〔4〕 巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，28页。

曼则意识到了现代《圣经》诠释者的复杂境遇。”〔1〕

巴特和布尔特曼的神学诠释学理论,都是针对着《圣经》诠释中的历史主义和自由派神学的倾向;然而前者是从上帝与世界的根本距离中寻求上帝的“亲在”〔2〕,后者却通过人的“存在”重新使神学与哲学结缘。二人各自所循的相反路向是极其鲜明的。作为这种“存在主义神学诠释”〔3〕的依托,布尔特曼对《新约》的“非神话”诠释,为我们提供了他在“存在”路向上的释经实践。

布尔特曼在《耶稣基督与神话》一书中这样界定他的“非神话化”：“对《新约》的这种诠释方法,试图从神话观念的背后揭示深层的意义,我将此称为非神话化,……其目的不是要剔除神话的表达,而是要诠释它们,这是一种诠释学的方法。”〔4〕麦奎利则直截了当地说:布尔特曼的“非神话化”就是“把话语中的神话形式翻译出来”。〔5〕

在布尔特曼看来,“非神话”的《圣经》诠释方式不仅不会动摇基督教的信仰,反而会通过正视现代社会与古代世界观之间的冲突、凸显神话语境中的文本在“理性与科学”语境中的意义,最终维系基督教信仰的有效性。用他自己的话说:“非神话”不是要否认信仰,而只是“否认《圣经》和教会的信息仅仅局限于业已过时的古代世界观”〔6〕;如果说现代世界在总体上处于一种“神蚀”〔7〕的状态,那么“要保持《新约》宣道的有效性,……已无别的出路,而只

〔1〕 Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 138.

〔2〕 卓新平:《当代西方新教神学》,45页。

〔3〕 见 Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 138—141。

〔4〕 Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 18.

〔5〕 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, Philadelphia: Trinity Press International, 1989, p. 363.

〔6〕 Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, p. 36.

〔7〕 奥特著、朱雁冰等译:《上帝》,15—21页。

能使之非神话化”。〔1〕

另一方面,这种“非神话”的《圣经》诠释其实仍然与巴特对“实义”的寻求十分相似。从根本上看,“非神话”所针对的既是古代的成见,也是现代的偏见,所以布尔特曼特别强调:“信仰本身要求从人类思维所造就的世界观中摆脱出来,无论是神话的还是科学的”。〔2〕

“非神话化”当然也包括对耶稣本身的存在性理解。从历史学的角度看,关于耶稣可以肯定的内容并不多;而记述耶稣言行的各卷福音书,似乎对耶稣的生平也没有多少兴趣,乃至有论者由于在福音书中找不到耶稣12岁以前的记载,几经考证后认为耶稣是在印度求学。〔3〕布尔特曼则提出:“历史上的耶稣很快就变成了原始基督教的一种神话”〔4〕;对于基督教信仰,有关耶稣的历史知识根本无关紧要,最重要的乃是十字架和耶稣的复活,因为“基督的十字架是上帝所提供的一种新的、从末世论意义上进行自我理解的方式”,唯有这一点可以“超越历史,适用于一切人”。〔5〕

在这样的意义上界说“非神话”,布尔特曼发现《新约》本身已经提供了“非神话”的先例。比如在较晚成书的《新约·约翰福音》之中,“耶稣很快复临的希望已经消退,永生和审判被带入了此在和此刻”。〔6〕而与此同时,即使是“十字架和耶稣的复活”也已经成为了神话,所以布尔特曼感叹道:“神圣的存在要成为肉身,要用他自己的血赎回人类的罪,这是何等的原始神话!”〔7〕要理解其中的意义,便只能取道于布尔特曼的主张:“将它翻译成存在的语言”。〔8〕

〔1〕 卓新平:《当代西方新教神学》,122页。

〔2〕 Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, p. 83.

〔3〕 霍尔根·凯斯頓著,赵振权等译:《耶稣在印度》,北京:国际文化出版公司,1987。

〔4〕 转引自 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 363.

〔5〕 转引自奥特著,朱雁冰等译:《上帝》,81页。

〔6〕 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 364.

〔7〕〔8〕 转引自 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 365.



沿着布尔特曼的思路,我们还可以从《新约》当中找到许多“非神话化”的例证。如保罗将“洗礼”解释为“借着洗礼归入死,和他(耶稣)一同埋葬,原是叫我们一举一动有新生的样式,像基督借着父的荣耀从死里复活一样”。〔1〕又如对“神话”式的“上帝的选民”,保罗虽然以“我第八天受割礼,我是以色列族”〔2〕为荣,却更明确地宣称“本来未受割礼的,若能全守律法,岂不是要审判……有仪文和割礼竟犯律法的人吗?……真割礼……是在心里的,在乎灵,不在乎仪文”。〔3〕至于《圣经》中的“天国”、“圣灵感孕”、“童贞女所生”等等,更是同特定的神话或者历史传统关联在一起,它们并非没有意义,而对于现代的《圣经》读者,这些意义必须进行保罗式的重释。

布尔特曼用“非神话”的方式祛除《圣经》的古老叙体,使之同现代人的生存经验更直接地相关联,这其实也反映着当时新教神学的普遍思考。比如大约在布尔特曼首次提出“非神话化纲领”的7年以前〔4〕,一位比布尔特曼更年轻的神学家莱因霍尔德·尼布尔就已经涉及到相关的批判。在他的行文当中,我们很容易体会他对“古老叙体”的尽可能的刻薄:“正统教派长期以来把基督教的真理和另一个时代的教条混合起来,使得本来早就可以在自然和历史的进程中得到妥善解决的问题又陷入僵化。……正统教派徒劳地希望用一些风马牛不相及的箴言来解决复杂的文明体系中的社会困惑,……所关心的只是对安息日禁令或清教教规有无违反;用比喻的语言来说,正统教派斤斤计较地在‘薄荷、茴香和欧莳萝

〔1〕《罗马书》6: 4。

〔2〕《腓立比书》3: 5。

〔3〕《罗马书》2: 27—29。

〔4〕布尔特曼的“非神话化纲领”是在1941年6月4日首次提出,见卓新平《当代西方新教神学》,120页。莱因霍尔德·尼布尔的《基督教伦理学论释》是于1934年春天的一组演讲,见尼布尔著,关胜渝等译:《基督教伦理学论释》,台北:桂冠图书股份有限公司,1995,xi页。

草’这些不值钱的东西上征收教什一税。它的目的仅仅是维持社会和伦理准则的细枝末节,也许这些细枝末节在过去某一个时期曾经具有正统的或者偶然性的尊严,但是时至今日,无论是正统的尊严或是偶然性的尊严已经丧失了宗教和伦理上的意义。”〔1〕

但是从另一种角度看,也有许多人认为“布尔特曼完全把基督教的信息变成了存在哲学的象征性表达”。〔2〕卡尔·巴特便持有此种看法。有趣的是,当巴特感到布尔特曼批评他“有一种现代的灵感教条”时,巴特干脆坦言“我从本书初版起就不否认我的工作方法与古老的言语灵感说不无相似之处”〔3〕,“如果我必须在历史评断方法和古老的唯灵学说之间作出选择,那么我会选择后者”〔4〕。好像是投桃报李,布尔特曼面对巴特等人的批评,也相当坦率地承认:任何诠释框架都是以某种哲学为基础,关键要看“当今哪一种哲学为理解人类生存提供了最准确的观念;……如果以为对爱的存在主义分析会引导我理解自己此地此时应当如何去爱,那就是一种误解。存在主义分析的唯一作用,只在于使我更清楚地知道唯有通过爱才能理解爱”。〔5〕

布尔特曼的这一绝决的态度,后来使身陷囹圄的朋谔斐尔仍然念念不忘。他一方面称之为“根本上的自由主义理论,亦即简化福音”,另一方面又认为布尔特曼“并非像大多数人所想的‘走得太远了’,而是远得还不够”。〔6〕

继续走得更远,会通向何方呢?那大约就是朋谔斐尔本人所追求的“以神学方式进行思考”,他相信“尽管不能将上帝与神迹分

〔1〕 尼布尔著、关胜渝等译:《基督教伦理学诠释》,1—2页。

〔2〕 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 365.

〔3〕 巴特著、魏育青译:《〈罗马书〉释义》,27页。

〔4〕 卓新平:《当代西方新教神学》,43页。

〔5〕 转引自 Werner G. Jeanrood, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 144.

〔6〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, New York: Macmillan Publishing Company, 1972, p. 285.



开,却一定能够在‘非宗教’的意义上对二者予以诠释”。〔1〕

三、朋谔斐尔的“非宗教诠释”

“二战”前后的德语神学界,也许注定要在历史上留下一系列耸人听闻的论说。继巴特的“唯独基督”和布尔特曼的“非神话”之后,朋谔斐尔以所谓“非宗教的基督教信仰诠释”(non-religious interpretation of Christian faith)或者“非宗教的圣经观念诠释”(non-religious interpretation of biblical concepts)〔2〕而著称。这一神学思考,是与朋谔斐尔对巴特和布尔特曼等人的评价密切相关。

朋谔斐尔认为:在基督和“已经成熟的世界”之间,“自由派神学放弃了将基督确立于世界的权利”;在教会与世界的争端中,“特勒尔奇(Ernst Troeltsch)接受了挑战而以失败告终”。于是基督教方面试图在《圣经》和宗教改革的基础上重新开始,海姆(Karl Heim)“要人确信或者选择绝望、或者选择耶稣”;奥尔索斯(Paul Althaus)“要在世界上为路德的……崇拜挤出一块地盘”;蒂利希是“用宗教意义诠释世界的进化,……尽管这很勇敢,世界却抛弃了他、依然故我”。总之,这一切努力都是想“比世界理解其自身更好地理解世界”,都是从宗教的角度观察和论断非宗教的世界。朋谔斐尔将上述线索戏称为“宗教社会主义”,在他看来“世界当然要比它理解自身更好地得到理解,但绝不是通过这些宗教社会主义者所希望的‘宗教方式’”。〔3〕

针对“宗教社会主义”的线索,朋谔斐尔才为巴特和布尔特曼

〔1〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, p. 285.

〔2〕 同上, p. 344。

〔3〕 同上, p. 327—328。

的神学思想定位。他相信：“巴特最先意识到了所有这些努力的错误”，可惜他“并没有在神学观念的非宗教诠释方面作出具体的引导，……从而巴特的启示神学变成了实证主义的，即一种‘启示的实证主义’”。而布尔特曼“对巴特的局限有所觉察”，不过“他用自由派神学的观点误释了这些局限，乃至……基督教的‘神话’因素被抛弃”。〔1〕这样，无论从巴特还是从布尔特曼出发，都需要进而推出一种更切实际的神学方法论，这也就是朋谔斐尔自己的基本命题：非但世界不能以“宗教的方式”加以理解，宗教本身也需要在“非宗教”的意义上进行诠释。

在朋谔斐尔逐渐形成的“非宗教”神学表述中，“非宗教”与“非神话”的微妙差别可能特别值得注意。他曾经在1944年5月5日的“狱中书简”中明确表示：“按照我此刻的观点，……成问题的不仅在于‘神话’观念，比如神迹、升天等等（它们在原则上无法同上帝、信仰等观念分开），也在于一般的‘宗教’观念”〔2〕——这似乎与布尔特曼的看法没有多少分歧。然而在1944年6月8日的另一封信中，朋谔斐尔宣称《圣经》的“全部内容——包括其‘神话’观念，都应该被保留，《新约》不仅仅是普遍真理的神话外衣，即使是复活等等神话，也是事物本身”。〔3〕为什么可以“非宗教”，却不能“非神话”呢？这要回到“什么是宗教性诠释”的问题。

也是在1944年5月5日的信中，朋谔斐尔说得非常清楚：宗教性诠释“就是一方面采取形而上的方式、一方面又采取个人化的方式进行言说；但是无论对于圣经信息还是对于当今的人类，这两种方式都不适用。”〔4〕所谓“形而上的方式”和“个人化的方式”，当如识者所言，分别是指“思辨中的自我陶醉”和“彼岸幻想中的自

〔1〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, New York: Macmillan Publishing Company, p. 328—329.

〔2〕 同上, p. 285.

〔3〕 同上, p. 329.

〔4〕 同上, p. 286.



我欺骗”〔1〕。即使我们不作如此的论断,而是进一步深入这两种方式,仍然会遇到柯拉柯夫斯基(Leszek Kolakowski)所描述的“黑洞”。

在柯拉柯夫斯基的论说与朋谔斐尔对“宗教性诠释”的界定之间,可以看到一种有趣的延续。其中“宗教性诠释”的两种方式,被柯拉柯夫斯基作了极为通透的剥离:在“形而上”的一极,如果上帝与受造之物不能共有任何性质、不能以任何方式与之同一,那么“在仅仅适合于诸多事物的世界的话语里,上帝必然是非某物(not-something)或非物(no-thing)”;从而“语言分崩离析”,并不能证明“绝对者”的存在。〔2〕在“个人化”的一极,始于笛卡尔的“我”同样“没有任何内容可与别的事物共有”,所以“我既不可能设想我的不在场,也不可能设想那种使我得以生存的原因”;这种“不可说明、不可言传、从概念上不可建构”的性质,也“使它大致可被称为虚无”。〔3〕在这样的意义上,“如果除了绝对者之外没有什么事物真实地存在,那么绝对者就是虚无;如果除了我自己之外没有什么事物真实地存在,那么我就是虚无”——由此连及“诠释”,则“终极者就是诠释虚无”。〔4〕

朋谔斐尔之所以认为“形而上”和“个人化”的两种“宗教性诠释”都不适用于“圣经信息和当今的人类”,正是因为这两种方式对信仰带有同样的消解意味。他在这里又一次提到“巴特是第一位开始进行宗教批判的神学家”,然而巴特对启示予以一种实证的诠释:“无论‘童贞女所生’、三位一体还是别的任何内容,都同等重要,都是整体的必要部分,你只能全盘接受,否则就什么也没有接受;……不喜欢也要接受。”对此,朋谔斐尔直截了当地批评说:“这不是圣经。”他的语气容不得任何质疑,“基督教信仰的神秘不能

〔1〕 卓新平:《当代西方新教神学》,上海三联书店,1998,70页。

〔2〕 柯拉柯夫斯基著,唐少杰等译:《形而上学的恐怖》,三联书店,1999,56页。

〔3〕 同上,76页。

〔4〕 同上,23页,61页。

被滥用,……而关于启示的实证主义,使问题过于简单,好像……只需信仰的律法、只需……基督的道成肉身”。〔1〕这就是为什么他称布尔特曼“意识到了巴特的局限”。但是从另一方面看,“基督教信仰的神秘不能滥用”并不等于祛除“神秘”本身;巴特“使问题过于简单”,或者布尔特曼干脆用“非神话”取消这一问题,都不可能为朋谔斐尔所取。他所谓的“非宗教”诠释并非与“神话”相排斥,而是指“在世意义上的重释”(reinterpret in a worldly sense)〔2〕。“形而上”的或者“个人化”的“宗教性”诠释,亦即“形而上学、内在性等暂时局限中的假设”〔3〕,才是其针对的标靶。

在用“非宗教”诠释对立于“宗教性”诠释的过程中,朋谔斐尔还对基督教进行了措辞激烈的反省:“我们一下九百年来的全部基督教宣道和神学,都是建立在人类的‘宗教先验’之上,‘基督教’始终是一种……宗教的形式。如果有一天人们意识到这一‘先验’根本不存在、意识到它只不过是人类自我表达的一种受到历史局限的暂时方式,如果人们因此而变得毫无宗教感(我相信人们或多或少已经如此),……那么这对‘基督教’意味着什么呢?这意味着我们‘基督教’迄今为止的根基会荡然无存,只剩下几个‘骑士制度的最后幸存者’。……如果我们最终的判断注定在于:基督教的西方形式也仅仅是通向宗教完全消失的一个过程,我们以及教会将面临何种局面呢?基督如何能成为无宗教者的主人呢?会有无宗教的基督徒吗?如果宗教只是基督教的外衣、甚至只是因时而异的外衣,那么什么是无宗教的基督教呢?”有关此一问题,朋谔斐尔再次提到巴特及其“启示的实证主义”,他认为这“从根本上来讲只是一种回复”,而真正“需要回答的问题在于:在没有宗教的世界上,教会、群体、布道、圣礼、基督教生活等等意义何在?在没有宗教(即:

〔1〕〔2〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, p. 286.

〔3〕 同上, p. 280.



没有形而上学、内在性等暂时局限中的假设)之条件下,我们如何谈论上帝?我们如何用‘世俗’的方式……谈论上帝?我们以什么样的方式成为‘没有宗教的-世俗的’基督徒?……”〔1〕-系列设问之后,朋谔斐尔并没有立即作答,但是这一天——1944年4月30日,标志着朋谔斐尔在此后的3个月里越来越集中地讨论“非宗教”的问题。

朋谔斐尔关于基督教的“非宗教”诠释,用他自己的话说是现实困境中“被逼回到理解的原点”之结果。〔2〕这困境甚至使他遭到监禁和处决,但是也使他在这两方面超越了通常的神学诠释:其一是信仰的“形”与“质”的问题,其二是“上帝在场”的世俗宗教与“永恒不在场”〔3〕的“意义”。这两个方面也正是“非宗教诠释”的基本指向。

德国基督徒在纳粹上台后的独特处境向朋谔斐尔表明:体制性的教会和传统的信仰方式并不能承担和回应现实的苦难。所以他认为必须以“非宗教的方式谈论上帝”,才能有别于“流俗的”宗教观:“信众只是在人类的知识穷尽(也许仅仅是因为他们懒得思索)、无计可施的时候才谈论上帝——上帝实际上成了舞台上的机械降神(*deus ex machina*),不是被用来解决无法解决的问题,就是作为人类失败时重整旗鼓的力量。”〔4〕按照朋谔斐尔去“形”而存“质”的宗教理想,则“不应在边缘之处谈论上帝,而要在中心;不应在虚弱之时谈论上帝,而要在强壮之时;亦即不应在死与罪之中,而应在生命和善之中谈论上帝”。如果只能“在边缘

〔1〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, p. 280.

〔2〕 同上, p. 299.

〔3〕 关于“意义就是永恒的不在场”,可参阅 Emmanuel Levinas, *Essays on Emmanuel Levinas*, Bann: Ten Have, 1964, p. 46.

〔4〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, p. 281—282.

之处谈论上帝”，朋谔斐尔认为“莫如保持沉默，不去解答那些不能解答的问题”。〔1〕

从这种“质”的角度理解基督教，必然意味着对施莱尔马赫和巴特所退守的宗教经验、信仰本体等等继续进行诠释。这就是朋谔斐尔“进入理解的循环”，又要在“循环”中显示的意义，就是他通过“上帝不在场”的论说在“意义”和“理解者”之间形成的诠释关系。

所谓“上帝的不在场”，是与“世界的成熟”关联在一起的。未成熟的世界好像处处都有上帝的临在，而当信众们用通常的“宗教方式”谈论上帝的时候，其“期待视野”实际上总是指向一种随时等待求助的神明。这一“期待视野”与“历史的基督教”相融合，必然导致上帝的边缘化。所以按照朋谔斐尔的看法，“一个成熟的世界正是愈发缺失上帝(more godless)的世界，也许就是因此，它才比成熟之前的世界离上帝更近”。〔2〕

“成熟的世界”之中“上帝不在场”——这一命题使原有的宗教经验和信仰方式立时失效。从这样的意义上说，可以有效展开的诠释只能是“非宗教”的。耶稣最后的呼喊，恰恰是“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我”〔3〕。朋谔斐尔以此为证，留下了一连串先知式的警句：“与我们同在的上帝，就是离弃我们的上帝；让我们活在没有上帝之假设的世界上的上帝，就是我们前去皈依的上帝。在上帝面前、与上帝同在的我们，离开上帝而在。”〔4〕

朋谔斐尔的“没有上帝之假设的世界”，不能不让我们联想到海德格尔，想到他为“诠释”所设定的“首要的、最终的和持续的任

〔1〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, p. 282.

〔2〕 同上, p. 362c.

〔3〕 《马可福音》15: 34。

〔4〕 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, p. 360.



务”就是去排除“以流俗方式出现”的“先有、先见和先概念”。〔1〕朋谔斐尔对基督教的“非宗教诠释”似乎在暗示：一旦排除“流俗之见”所构成的、宗教性的“前理解”，就可以实现“理解的循环”所“包藏”的“本原性认识”。

朋谔斐尔没有来得及完成更系统的神学研究，就在纳粹的集中营遭到处决，但是其思想的活力在当代神学诠释中仍然得到不断的延续。20世纪60年代担任哈佛大学世界宗教研究中心主任的神学家W. C. 史密斯(Wilfred Cantwell Smith)，曾经在《传统宗教与现代文化》一文中写到：“朋谔斐尔‘非宗教的基督教’，也许已经预示了我们所说的‘非现象的宗教’——或者更确切地说，是‘非宗教的信仰’。”〔2〕

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

〔2〕 Wilfred Cantwell Smith, *Religious Diversity*, Willard G. Oxtoby edited, New York: Crossroad Publishing Company, 1982, p. 76.

第六章

形式化的神学诠释

一、艾伯林的“新神学”诠释

加达默尔曾经提到：有两位当代神学家的诠释学思想是“以相同的方式从后期海德格尔出发，……更强烈地强调了语言概念”，这就是富克斯和艾伯林。^{〔1〕}就神学诠释学而言，他们两位被视为“新诠释学”(The New Hermeneutic)^{〔2〕}的主要代表。

神学领域的“新诠释学”，被认为是继巴特和布尔特曼之后的一种诠释学运动，当时尚且年轻的过程神学家柯布(John B. Cobb)等人也都参与其间。其中最重要的标志，是1962年在美国德鲁大学(Drew University)召开的“新诠释学代表大会”，以及会后出版的文集《新诠释学》^{〔3〕}。该次会议在美国举办，会议文集的两位主编也都是美国神学家，但是“新诠释学”最引人注目的富克斯和艾伯林却都是德国学者。

富克斯和艾伯林的学术背景与加达默尔极为相似，都毕业于马堡大学，并曾是布尔特曼的学生。后来富克斯在马堡大学、艾



伯林在苏黎世大学又分别主持了诠释学的研究机构，且有密切的合作。然而富克斯的影响较多地局限于德语世界，而艾伯林的著作则得到了更广泛的流传。尤为重要的是，艾伯林试图在海德格尔的语言哲学和马丁·路德的神学之间建立一种联系，这特别受到信义宗〔4〕神学家的关注，乃至被称为“作为普世方法的诠释学”。〔5〕

有论者认为：20世纪没有任何神学家像艾伯林那样“在神学当中思考和传播诠释学问题”，因为在这位信义宗的神学家看来，当代新教神学的关键问题，就是“如何让启示属于今天的时代”〔6〕。麦奎利也注意到艾伯林曾经“在苏黎世大学建立一个专门的诠释学图书馆”，还引用并解说了艾伯林关于神学与现实语境的论述：“神学的任务就是倾听和回应上帝的圣言，使之……在当下的存在中更新；‘使已经发生过的宣道成为正在发生的宣道’。”〔7〕而“今天”与“历史”、“当下”与“圣言”、“现实”与“传统”的间隔，正是启蒙时代以来德国神学诠释学的基本起点。〔8〕

〔1〕 加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社，1999，下卷，695页。

〔2〕 他们始终用 *hermeneutic* 而不是通常的 *hermeneutics*，或许也是要表示其诠释学之“新”。

〔3〕 James M. Robinson and John B. Cobb edited, *The New Hermeneutic*, New York: Harper & Row, 1964.

〔4〕 即“路德宗”(Lutherans)。

〔5〕 Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki: Luther-Agricola Society, 1982. 作者是研究艾伯林的专家，赫尔辛基大学教授，该书316—323页附有艾伯林1933—1981年间的著作目录。

〔6〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991, p. 153.

〔7〕 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, Philadelphia: Trinity Press International, 1989, p. 392.

〔8〕 塞姆勒就开始讨论“历史间隔”的问题并视之为诠释的前提，请参阅本书“启蒙时代的神学诠释学”一节。

艾伯林在《历史批判方法对教会和新教神学的意义》一文中提出：“宗教改革没有充分意识到它同早期基督教之间的距离”〔1〕；这在“因信称义”的宗教改命题中已经有所暗示。另一方面，“因信称义”虽然放弃了“将启示当代化的努力”，实际上却包含着“在历史语境中与启示相遇的个人维度”，只是“缺少对其语言学性质的思考”而已。〔2〕这样，海德格尔对语言的本体论理解便得到了用武之地。艾伯林之所以将“词语”(word)视为“词语事件”(word event)〔3〕，显然受到了海德格尔的启发；而海德格尔的语言观和基督教的信仰之所以能够由此统一，最根本的逻辑正是艾伯林所强调的“道成肉身”。

如他所说：词语事件就是“上帝贴近人类”，就是上帝来到人类具体的生活情境中间，“上帝在词语事件中降临，阐明了存在的黑暗”。〔4〕在这样的意义上，“词语事件”的基本指涉是在于“道成肉身的事件”，亦即“事件……首先是上帝的圣言”〔5〕。艾伯林在20世纪70年代出版的《神学研究》中进一步明确表达了自己的观点：“《新约》……的决定性事件，是拿撒勒的耶稣的显现，……《新约》作为经书超越自身进入一个事件，……其目的在于从文本中重新产生出活的圣言。”〔6〕于是“词语”成为特指的“道”、成为“上帝降临”的“事件”，由词语构成的文本因此而被“超越”，“道成肉身”也

〔1〕 Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, translated by James W. Leitch, London: SCM Press Ltd., 1963, p. 40.

〔2〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 153—154.

〔3〕 也有研究者根据“词语事件”的特定涵义，将其译为“道与言的事件”或“圣言之事件”。请参阅艾伯林著、李秋零译：《神学研究：一种百科全书式的定位》，香港：汉语基督教文化研究所，1999，xxviii页，25页等。

〔4〕 Mikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 199.

〔5〕 John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 392.

〔6〕 艾伯林著、李秋零译：《神学研究：一种百科全书式的定位》，24—25页。



就意味着“言成肉身”。唯其如此,才有神学的“语言中心”可言。我们可以从艾伯林上述的诠释思路中感到:海德格尔的语言本体其实已经在相当程度上被“基督教化”。对神学的诠释活动来说,语言与存在的关联、信仰对存在的支撑,始终是一条并置的双轨。

按照艾伯林的思路,“理解的疆域中最基本的现象,就是通过语言来理解,而不是理解语言”〔1〕;与之相应,文本的诠释“不是要为古代词语找到现代的等值物,乃是要让词语所隐匿的语言重新讲话”〔2〕。因此他认为:“根据《圣经》的传统,上帝的圣言要被理解为一个词语的事件,它不会陈旧过时,却会与时俱进,不会封闭自己……却会向世界敞开,不会强求一致,却会具有语言学的创造性。”〔3〕这些论述几乎就是海德格尔或者加达默尔学说的翻版,而艾伯林的落点却完全是要进深为一种信仰的证明:“《新约》既非在文献上、也非在语言上、更非在神学上是一个统一体,……《新约》是一部重点在于自身之外的经书,也就是说,其重点在于文字记录仅仅辅助性地从属于一个事件之中”〔4〕。

经过艾伯林的转换,海德格尔的语言本体最终又回到了信仰的本体:“关于圣灵……的言说必须是关于耶稣基督的言说,而关于耶稣基督的言说又必须作为关于上帝的言说来实现,以便关于上帝的言说成为关于人和……人的现实的一种言说”。〔5〕

从另一方面看,艾伯林的论说似乎也同巴特存在着许多相似之处。比如“上帝之道不是内容,而是事件”,就曾是巴特的重要命题。但是年轻的芬兰信义宗神学家罗卡宁(Miikka Ruokanen)敏感

〔1〕转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 154.

〔2〕John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 392.

〔3〕转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 154—155.

〔4〕艾伯林著、李秋零译:《神学研究:一种百科全书式的定位》,24页。

〔5〕同上,165页。

地意识到：“巴特主要还是强调‘道’的客观性和绝对性，艾伯林的重心却在于‘道’对存在的揭示”〔1〕；“艾伯林所谓的启示并不为人提供被启示出来的对象（那不过是‘形而上学’和‘启示的实证主义’），……艾伯林是将内容的问题转换成一种情境分析，即分析倾听圣言、‘上帝与人合一’的情境”。〔2〕

那么艾伯林要通过“圣言”来言说的“人和人的现实”何在呢？这就是他在《神学与宣道》中写到的：“我们今天的情境是被一种事实所决定，即：世俗化的过程……已经在某种程度上席卷了人类生活的各个领域。”〔3〕这使麦奎利想到艾伯林曾经是朋谔斐尔地下神学院的学生，他相信艾伯林是将朋谔斐尔的“非宗教诠释”理解为“非法的诠释”〔4〕，也就是说，基督教不仅应当独立于体制，而且其本身就始终处于绝对的张力之中。在神学诠释学的意义上，这也许通向了艾伯林所谓的“对极性结构”与“信仰的确定性”之讨论。

艾伯林认为：“生活本身注定是对极的”，比如生与死、主体与客体、被动与主动等等；“对极性……起着决定作用和调整作用”。〔5〕而信仰一旦涉及到真正的生活，则会发现“把《新约》结合为一个统一体……的东西，（同样）呈现在各种对极性之中”——《新约》的“正典性要求统一性”，然而它又是“一部未完成的经书”；耶稣基督既是“宣示者、被贬抑者、被钉十字架者”，又是“被宣示者、被提高者和复活者”；基督教的末世论主题也是“现在完成时与将来现在时”的对极。总之，只有在“形式上的对极性结构观点下”，才能认识信仰文本的内容。〔6〕而恰恰是这种“对极性”，也使

〔1〕 Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 200, footnote 35.

〔2〕 同上, p. 199.

〔3〕〔4〕 John Marquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 393.

〔5〕 艾伯林著、李秋零译：《神学研究：一种百科全书式的定位》，27—28页。

〔6〕 同上，23—27页。



“圣言”必须被诠释,否则便没有理解可言。因此“一切神学都是诠释”的命题,通常被视为艾伯林神学诠释学思想的实质:“神学的目的,永远都是试图在文本诠释的活动中为上帝的圣言铺平道路;神学……就是‘召唤我们接受对于圣言的责任’。”〔1〕

然而随之而来的问题也十分明显:我们如何通过“对极性”确定一种诠释?艾伯林就此提出了他对“信仰确定性”的独特看法。

首先,他与特雷西的“神学家永远不追求确定性”之观念完全不同,认为“关于信仰的学说……追逐最大限度的明晰性、确定性和可靠性”,只是其“拥有确定性因素的方式”比较特殊而已。〔2〕具体地说,他将“基督教信仰的确定性诠释”分为三个方面:第一,这种确定性既非客观知识、也非主观认定,而是“道成肉身”的结果,即“人在其自身之外的被确立”;第二,这种确定性在于一个“确证的过程”,即“对真理的不断追问”;第三,这种确定性“并不决定被信仰者的真理性”,而是“信仰的自我理解”,即“仅仅决定信仰者在真理中的持存”。〔3〕这样,外在于“主—客观”二元模式、真理的“过程”,以及“自我理解”的信仰特征,便成为挽救“确定性诠释”的基本立足点。

艾伯林所说的“确定性”,其实是以马丁·路德对“感觉和理智的沮丧”〔4〕为前提的,也是对马丁·路德诠释学思想的现代解说。其中的关键并不仅仅是持守“信仰的确定性”,更是要接续“独一无二《圣经》”的改革宗传统。因此艾伯林特别主张“提防……想象的确定性”:“如果怀疑论所指的无非是以检验的方式保持矜持,深思熟虑地克制草率的判断,适当地考虑和权衡所有的论据以及谦虚地认识自己见解的有限性、出错的可能性和修正的需要,认识经验和

〔1〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 155.

〔2〕 艾伯林著、李秋零译:《神学研究:一种百科全书式的定位》,156—157页。

〔3〕 同上,198页。

〔4〕 同上,201页。

思维的可变性,认识自己神学的时代局限性,那么,这种类型的怀疑论对于神学家来说也许是合适的”。〔1〕为此,艾伯林专门在自己的著作中编录了《路德论神学研究》,用马丁·路德的一段文字呼应“基督教信仰的确定性诠释”。

马丁·路德最主要的意思,是从《旧约·诗篇》第 119 篇提炼出三种神学诠释的方法,即祈祷、默思和诱惑(或者“受试探”),他称之为“大卫的规则”。〔2〕从根本上说,“祈祷”与艾伯林的“人在其自身之外被确立”相通,它之所以关联于神学诠释,正是因为人类理性的限度。有如路德所说:大卫“虽然非常熟悉摩西的文章和其他的书”,还是要祈祷上帝“教导我、传授我、引导我”,以便“不随着理性陷人其中”。“默思”或许可以比之于艾伯林“对真理的不断追问”;而“诱惑”的意义在于“不仅教会你认知和理解,而且教会你体验”——这恰好就是艾伯林“信仰的自我理解”之根据。

艾伯林的神学诠释思想似乎比卡尔·巴特更开放,比布尔特曼更接近海德格尔后期的语言哲学;但是从本质上看,艾伯林的“新诠释学”主要还是接续了马丁·路德以来的信义宗释经传统。所以当他声称“一切神学都是诠释”的时候,他真正要表达的可能是另一层意思,即:“诠释学作为理解的神学规则,也就是上帝之圣言的规则”,换言之,“神学诠释思想的基本任务,是在于确定‘语言的神学规则’”。〔3〕

艾伯林所强调的一切诠释学关系,实际上都被限定在圣言与信仰之间,而文本与诠释的关系只具有一种从属性的神学功能。这一点,显然不同于施莱尔马赫所奠定的“普遍诠释学原则”。

〔1〕 艾伯林著、李秋零译:《神学研究:一种百科全书式的定位》,156—157页。

〔2〕 同上,201—203页。

〔3〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 157.



二、托伦斯的“神学科学”诠释

托伦斯是一位出生在中国的苏格兰籍神学家。由于其父亲曾在四川传教,托伦斯从爱丁堡大学退休后多次访问过中国。托伦斯的早期著作主要是研究加尔文和巴特,而出版于1969年的《神学的科学》(*Theological Science*)一书,才标志着他独特的神学诠释思想。

托伦斯“神学科学”的基础在于区分“客观性”(objectivity)与“客观化”(objectification)。他在《上帝与理性》中写道:“神学科学的客观性与客观化不同,它像其他任何真科学的客观性一样,来自思想与其适当对象之间的严格关联,来自自我克制、悔改和观念的转变。”〔1〕所以正如艾伯林要寻求神学诠释的“确定性”一样,有论者认为神学诠释的“客观性”也是“托伦斯的主题”。〔2〕

托伦斯将神学的客观性称为“本真的客观性”〔3〕,这是与两种基本的错误针锋相对的,即:“将真理简约成理念”,或者“将真理简约成陈述”〔4〕。他曾以不同的方式指称这两种错误,比如:这是他“尊敬的老师泰勒(A. E. Taylor)”就已经批判过的从“个人主义”或者“某种体制性席位”中“寻找权威”〔5〕;这也是“当今神学在很大程度上已浸染其中的浪漫主义的非理性和傲慢自大的主观性”〔6〕。而追求“本真的客观性”,则意味着“追求适宜的方法与适

〔1〕 转引自 John Maxquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 440.

〔2〕 杨庆球:“‘神学的科学’中译本导言”,托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,香港:汉语基督教文化研究所,1997, xi 页。

〔3〕 托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》, 8 页。

〔4〕 同上, 183 页。

〔5〕 同上, 2 页。

〔6〕 同上, 13 页。

宜的语言模式”、追求“人类主体与其认识客体”之间的相互适应。〔1〕

托伦斯正是针对着上述问题,主张建设一种“坚持客观性和理性”的实证性神学,亦即他所说的“神学科学”或者“科学的神学”。对于当代西方的诠释学、特别是对于浪漫主义惯性在加达默尔以后的文学延伸(比如从接受美学到读者一反应批评的线索)而言,托伦斯的批判性反思早已超出了单纯的神学诠释,而包含着一种相当深刻、又带有普遍性的洞见。这就是他对诠释主体与意义生成之关系的分析。在他看来,如果按照康德的理性限定将诠释学的“期待视野”一路推下去,恰好会“导致一种非理性的情形出现”;即:“一些人声称人类……将自己的思维结构强加在自然头上,……人在其科学活动中只是与自己相遇、只是完成自己、一切意义……只是他自己赋予的”,那么“这种思路的真正后果就是意义和价值的丧失。”〔2〕因此“科学的神学”之“概念体系”,必须“无限地超越……观察者在其中占有一席之地”的系统。〔3〕

基于这样的认识,托伦斯的“神学科学”至少从三个方面为当代基督教以及一般的诠释学理论提供了新的资源,即“真理”与“真理陈述”的区分,“陈述”与“命题”的区分,以及“信条”与“教条”的区分。

“真理”与“真理陈述”的区分,其实是托伦斯的一种悖论式的描述。他认为:神学陈述“作为人类陈述,……单凭自己是不足的,不具有真理性的。它们是在与终极真理相关中具有其真理性的,它们仅在绝对地与那绝对的真理相联系的意义上,才具有其真理性。但恰恰由于它们与之相关的是那绝对的真理,它们……才是相对的,并且为这真理所相对化”。〔4〕这里的逻辑体现着一种

〔1〕 托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,7页。

〔2〕 同上,12页。

〔3〕 同上,354页。

〔4〕 同上,242—243页。



典型的神学思维,即:真理陈述的相对化,是由于它陈述着真理;而正是因为真理被期待为绝对,它的任何陈述形式才都必定表现出相对性。从通常的意义诠释来说,这样的逻辑近乎荒谬,但是对于“客观性”或者“确定性”的意义追寻,它却可能是至关重要的。

托伦斯一再申明上述的逻辑,一再将神学所关注的“最高权威或终极客体性”,界定为“一个终极的指涉项”。他几乎用同样的措辞写到:“真理的陈述并非是最最终的或终极的,……恰恰是由于它们之所指摆脱和超越了它们自己,趋向那终极的真理。这些陈述属于我们这个偶然性和相对性的世界,……不能为它们要求终极的或最终的合法性。……为了保持对终极真理的忠实,它们必须与之绝对联系起来,但因为它们与之联系起来的是绝对真理,所以它们……对于这一真理是相对的,被这真理相对化了。”〔1〕

由此推出的结论在于:“神学陈述无论多么准确或正确,都不单凭自己拥有真理,……只有承认它们自己作为陈述的贫乏和相对,它们才可能真实地指涉终极真理,才能恒久地拥有那作为它们的根据及合法性之泉源的真理,那终极的、最后的真理。”〔2〕一旦离开这样的逻辑,一旦希望诠释的主体可以如实陈述被诠释的终极对象,则会得到“一个虚假的‘正统’概念”〔3〕。

换言之,人类在意义诠释中面临的障碍,往往是在于“真理”与“真理陈述”的混淆。一方面是“真理陈述”必须同“绝对真理”保持“绝对的联系”(从而使“真理陈述”表现为相对化),另一方面“人类陈述属于这个偶然性和相对性的世界,……又必须与这个世界的相对真理联系起来”(这同样使“真理陈述”区别于“真理”本身),两者之关系的任何错位都会导致“曲解”。用托伦斯的话说:

〔1〕 托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,185页。

〔2〕 同上,243页。

〔3〕 同上。

“曲解就可能产生于真理陈述与绝对真理的相对联系,或者真理陈述与相对真理的绝对联系”。〔1〕即使是神学陈述,“它们与它们声称指涉的终极真理之间”也始终存在着“一条不可逾越的鸿沟”、始终“设定了某种不一致”。如果否认这一诠释的前提,以为“真理本身的性质和活动”可以等同于“它在我们的思维中如何被领悟”,那么就“意味着所有神学的终结”。〔2〕在一般诠释学的意义上,或许我们可以说这同样意味着诠释本身的终结。

托伦斯对“陈述”与“命题”的区分,是他对一般诠释学理论的另一重要启示。其中的关键,在于他为“客观真理”赋予的对话性质及其独特涵义。如他所说:“陈述可以是口头的,也可以是书面的,但它永远是一个主体的行动。……命题则不同,因为它指的是一个主体就某件事与另一个主体的交流,……命题在两个主体之间的客观性关系里发生,……一个主体的客观性与另一个主体的客观性相遇,最终的决定不是在一个孤立的头脑里做出的,而是在对另一个或另一些头脑的依赖中做出的。”〔3〕这样,“积极的人际关联的结构”,对于真理、意义便是必不可少的。“一个经验意义上的诸主体构成的社群,……主体间的相互疑问、批评、交流,提供了知识的检验和进步的前提”。〔4〕

然而又与一般诠释学所指涉的“对话”完全不同,“关于上帝的陈述……不是产生于单独一个头脑里的提问与回答活动的陈述,……不是来自经验的逻辑建构,……而是对所听到的圣言的响应”;总之,“关于上帝的陈述产生于上帝发起的真正对话,而非某种我们与自己进行的非理性的独白”。〔5〕

通过托伦斯的如上诠释,我们才可以理解为什么“真理本身”

〔1〕 托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,185—186页。

〔2〕 同上,186页。

〔3〕 同上,205页。

〔4〕 同上,206—207页。

〔5〕 同上,207页。

(the truth itself)居然被他用作“活生生的真理本人”(the truth himself)! 才可以理解为什么他会声称“真正的文本不是《圣经》的文字,而是基督的人性。”〔1〕就这一点而言,托伦斯必然要像艾伯林一样将论题过渡为“道成肉身”或者“圣言的事件”(word event),按照他的表达其间当有一连字线,因为“圣言—事件”(word-event)〔2〕也许更直接地表征了“言”与“事件”的统一。

他提出:“(在)耶稣基督这一事件的意义(中),……‘言’(word)与‘事件’(event)是相符的。这一‘事件’不是一个没有意义的‘事实’,也不是一个没有事实的‘意义’。意义与事实……同属事件之本质,这是一个自我揭示、自我阐释的事件,它将其意义作为出于其自己的‘言’内在地产生出来。”〔3〕这也就是说,“上帝不仅在耶稣基督里启示了自己客体化了自己,把自己给出来让人认识,而且在我们的人性及其凡俗形式里实现了对它自己的理解、认识和言说。……当我们思考它,并再用陈述交流它时,我们便是在依赖这一切后边的上帝的可靠性”。〔4〕以此为依托,康德以来的“先验的(a priori)知识取向”也才真正能“转到后验的(a posteriori)知识取向”,从而“摆脱传统先见和权威主义的解释”。〔5〕

需要指出的是:托伦斯所谓的“对话”之所以是“后验的”,首先是由于诠释主体的“聆听”。乃至“我们停止讲话,我们沉默,……上帝就可以向我们宣告他自己,真理就可以充当他自己的见证”。〔6〕在这样的前提下,神学诠释不仅要排除诠释者的主观论断,而且也不可能以一般意义上的“语言”作为“唯一能够被理解的存在”。因为尽管“神学术语”必须同“普通语言发生某种关联”,否

〔1〕托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,242—243页。

〔2〕中译本作“言说—事件”,见托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,400页。

〔3〕托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,399—400页。

〔4〕同上,244—245页。

〔5〕同上,406页。

〔6〕同上,243页。

则“作为尘世和历史中的人”就不能理解圣言,但是“神圣实在的本质……无法从语意……或者类比性的角度来解释,……无法加以逻辑化,并与一种语言与实在的关系相对应,这关系是不能仅仅消解为语言的”。〔1〕那么,意义诠释究竟有没有一个可以托靠的支点?这就涉及到托伦斯进而讨论的“信条”与“教条”,以及“真理陈述”的检验标准。

“信条”(dogma)与“教条”(dogmas)的区分,显然是卡尔·巴特《教会教义学》给托伦斯带来的启发。〔2〕按照托伦斯的再区分,“信条”是基督教群体“理解和生存的那种终极根据和创造性泉源”;“教条”则是“教会对自己的认识的历史探究和阐释”。这一区分当然并不意味着否定“教条”,但是“教条”必须“竭力理解它自己的基础”,亦即“作为所有真正教条的客观意义和准则的信条”。〔3〕相对而言,基督教神学诠释中的“信条”有如其他科学探究中的“基本逻辑概念或终极的统一性”,“教条”则像是“探究的形式”或者“理论模型”。〔4〕藉此而最终完成的教义诠释,并不是使“客观实在得到较为准确的辨识,而是……(使)客观实在在其自我诠释中被听到,在我们对它的……响应中得到表达”。〔5〕

如果进一步将其比之于“语言”,那么“要说清楚教条如何与信条相关联,从根本上说是不可能的事,正如我们不能用语言说清楚语言如何与事物相关联”。然而托伦斯认为神学“可说”的至少有两点。第一,“语言的本质”在于“辨识无法凭借言语自我交流的事物”,“教条的本质”则是“藉着教条聆听它们所意指的至高无上的实在”。第二,自然科学不是要“复述所听到的东西”,却力求“把沉默不语的实在有意味地表达出来”,但是神学诠释的要义仅仅在于

〔1〕托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,354—355页。

〔2〕同上,412页,注释77。

〔3〕同上,412页。

〔4〕同上,413—415页。

〔5〕同上,414页。

“如实反映”圣言对自己的表达和言说。所以最终是要“依据道成肉身”表达“我们所见到和听到的生命之言”。〔1〕

这种“聆听”和“后验”的诠释逻辑，贯穿于托伦斯上述的三种区分，从而能够检验真理的只能是“真理的本质”自身。诠释主体所能追寻的“意义”，也就无所谓诠释或者理解真理，却首先是基于“真理对我们的作用”。〔2〕这样的神学诠释思想或许确实暗示着一条跨越“语言链条”的可能通道，由此我们是以一切“有限”为前提去凸显和感受“无限”，是将难以逃脱语言之消解的“真理”确认为“意义”与我们之间的关系。

因此我们可以发现：宗教哲学对于托伦斯不过是“流动的教义学”(fluid dogmatics)〔3〕，正如加达默尔所谓的“见解都是流动性的多种可能性”〔4〕；然而重要的是，托伦斯已经不再被“诠释的循环”所纠缠。与特雷西的“后现代”诠释相比，托伦斯仍然持守着相当正统的神学立场；而与林贝克的“文化—语义”诠释相比，托伦斯的进路实际上又为神学诠释开辟了更广阔的天地。

〔1〕 托伦斯著、阮炜译：《神学的科学》，416页。

〔2〕 同上，186页。

〔3〕 Torrance, *God and Evangelical Theology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1982, p. 49.

〔4〕 加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社，1999，345页。此处有英文版种的用法与托伦斯的概念极为相似：“... meanings represent a fluid variety of possibilities.” Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden and John Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p. 238.



第三部分

多元语境与神学诠释

第七章

现代性背景下的基督教回应

一、贝拉的“公民宗教”分析

贝拉(Robert N. Bellah)是当代美国最重要的宗教社会学家,在加州大学伯克利分校任教之余,有时会去旧金山一座著名的圣公会大教堂布道。如今贝拉已年逾古稀,但思想依然活跃。读他的文章,或许很难理解他如何能成为一名布道者,也很难想像他在20世纪60年代所写的一篇文章竟引起了有关“公民宗教”的长期争论。

“公民宗教”(civil religion)的问题提出后,曾遭到相当激烈的批评,不过这也使贝拉从本来着力的日本文化研究逐渐转入美国自身的宗教—社会问题。1999年年底,贝拉的学生和同事们着手为他组编一部纪念文集《意义与现代性:宗教、政治制度和自我》(*Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*),贝拉则为之撰写了长篇的结语《意义与现代性:美国与世界》(*Meaning and Modernity: America and the World*)。这篇结语分为“元叙事”(meta-



narratives),“美国与日本”,“上帝、国家、自我”,“宗教、经济、政治”和“结论”等部分,实际上总结了贝拉一生的基本研究思路,特别有助于我们理解当代美国神学诠释的社会背景及其意义指向。〔1〕

一般而言,“元叙事”被视为“现代性”追求的一种主要标志。而与特雷西等神学家用“后现代性”批判“现代性”的立场截然不同,贝拉坦率地承认:自己的兴趣无论是追随基督教新教、马克思主义、蒂利希,还是追随他的老师帕森斯(Talcott Parsons),其实始终被一种“元叙事”或者“宏大的理论”(grand theories)所吸引,而且“至今也没有放弃”。他调侃说:“从后现代的角度看,这可能使我成了一个现代主义者,虽然后现代主义者和我本人都说不清楚‘现代性’的观念究竟是什么”。但是无论如何,“宣称元叙事的终结,其自身也已经被污染,即:被抛弃的东西又制造出另一种元叙事”。

作为宗教社会学家,贝拉认为马克斯·韦伯(Marx Weber)和涂尔干(Durkheim)提供了“现代性”分析的范例,因为他们都不是将现代性问题附会于“基督教的拯救历史”,却是去追踪现代性的来源。而沿着韦伯(有时也包括黑格尔)的思路,贝拉相信“宗教对于现代性的出现扮演了重要角色”。如果说基督教新教确实与现代资本主义的产生有关,“那么当资本主义成为一种世界性的现象时,基督教新教也就间接地、然而至关重要地成为跨文化的现代性之不可或缺的前提”。基于这一点,贝拉考察了基督教观念与现代社会结缘的渐进过程,并由此提出:“现代社会就是以民主社会为形式的自我校正的社会系统”。以基督教作为“现代性”的诠释结构,正是贝拉“公民宗教”理论的出发点。

发表于1967年的《美国的公民宗教》(*Civil Religion in America*),后来被收为其《超越信仰》(*Beyond Belief*)一书的第九章,贝拉称之为“改变我一生的论文”。按照贝拉的说法,本来“并没有想对

〔1〕 上述文集尚未见到正式出版的文本,以下凡引自该文集结语之处,皆以贝拉传给笔者的电子文本为据,所以难以标明准确的页码,亦不再另加注释。谨注。

美国的宗教问题有所贡献,因为我觉得自己对美国还不够了解”,他只是“在反对卷入越南战争的语境下,发现可以用美国传统中的核心因素来批判当时的军事政策”。其基本观点完全是涂尔干式的,即:任何一个自成一体的社会,都会通过某种形式的宗教象征表达自己〔1〕,但是贝拉遭到的批评却出乎他的意料。据说,“至少有两位订户不再订阅(发表贝拉文章的)那份刊物,因为贝拉要颠覆政教分离的原则”。于是贝拉只好反复解释“公民宗教”的涵义。

他认为:“美国的公民宗教并非教会宗教的竞争者,也并不是向教会挑战,而是作用于不同的层面。”这种“公民宗教”的作用,首先在于基督教新教与美国政治制度之间的深层类比:前者是通过“皈依”脱离“罪”的桎梏,后者则通过革命脱离政治压迫;因此“如果国家不是取代教会,其深层的自我理解也是在(新教)教会的基础上熔铸的”。正是由于这样的类比,美国人将自己视为“上帝的选民”,从而才可以长期忽略他们在历史上的两大罪行,即:屠杀印第安人和奴役黑人。在贝拉看来,“公民宗教”问题的根本关注,应当是“这种弥赛亚国家之观念所固有的危险”。

20世纪70年代以后,贝拉开始反省“公民宗教”的概念。比如在《宗教与美利坚合众国的合法性》〔2〕一文中,贝拉感到“美国公民宗教的问题本身,或许并不是美国国家问题的表征”,后者可能更多体现着“公民性共和主义与体制性自由主义之间无法解决的张力”。此时,他显然对“公民宗教”自我更新的可能性相当悲观,乃至后来回忆起这段经历时,他承认自己“在1978年差不多是确信了公民宗教的死亡”。

但是至1980年,贝拉又将上述文章收为《公民宗教的多样性》一书的首章,并进一步讨论了美国与日本的宗教比较、现代意大利

〔1〕 可参阅涂尔干著、渠东等译:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社,1999,554—558页。

〔2〕 该文的中译本可见于《道风:汉语神学学刊》第7期,香港:汉语基督教文化研究所,1997,9—33页。

的五种宗教,以及现代性危机中的新宗教意识等等。〔1〕他在该书“导言”中特别提到:“公民宗教之概念的具体应用可以争论,但是将其根本内容称为‘宗教—政治问题’,则几乎是无可置疑的。在任何一个社会,宗教与政治都不可能彼此忽视;无论多么艰难,信仰与权力都必须永远相互面对。政治制度要比大多数其他的人类行为都更明显地涉及终极问题。”〔2〕总之,他认为“到20世纪60年代为止,在美国最成功地提供了意义……的现实诠释”,就是基督教和“功利的个人主义”。〔3〕

贝拉是在1989年才“公开宣称自己不再使用公民宗教一词”,不过在1985年出版的《心灵的习性》(*Habits of the Heart*)一书中,他已经修正了“公民宗教”的偏颇,将“基于《圣经》的宗教”(biblical religion)、“公民共和主义”(civic republicanism)、“功利的个人主义”(utilitarian individualism),和“表现的个人主义”(expressive individualism)视为“美国传统中的四条线索”;其中“两种个人主义成为了我们的第一语言,而基于《圣经》的宗教和公民共和主义只是第二语言”。贝拉解释说:“基于《圣经》的宗教和公民共和主义”,正是以前所谓的“公民宗教”;然而无论用什么样的概念,他所关注的都是“美国的文化、政治、社会和经济问题”。即使是曾经作为“主导概念”(predominant idea)的“上帝”,也当如此诠释。

根据贝拉及其学生们的讨论,在美国的独立战争以后,“国家”逐渐取代了“上帝”而成为新的主导概念;接着,“自我”似乎又“取代、或者至少是主宰了上帝和国家的概念”。而在“公民宗教”的一贯思路,贝拉实际上还是要着力证明:“我们的一些最深层的问题,就产生于基督教新教的形式——殖民文化便是第一个实例”。即使在最早登上美国大陆的清教徒那里,“上帝”的主导概念尚未

〔1〕 Robert Bellah and Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1980. 除去这几章,其余部分是由该书合作者哈蒙德撰写。

〔2〕 Robert Bellah and Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, p. vii.

〔3〕 同上, p. 168.

受到“国家”和“自我”的威胁,贝拉也认为“国家和自我从一开始就是重要的亚文本(sub-text)”。他以温思罗普(John Winthrop)1630年在上岸前夕宣告的“基督教之爱”(Model of Christian Charity)为据:“我们可以从中发现教会与国家的混杂,正是这一点,使温思罗普将占领马萨诸塞海湾视同于古代的以色列。”这也就是贝拉在“美国的公民宗教”之命题下反复强调的“‘选民’和‘上帝的新以色列’等象征体系”〔1〕。有如《马可福音》第5章14节关于“城造在山上”的隐喻一样(贝拉从中读出的意思是“所有人的眼睛都在望着我们”),“公民宗教”中的自恋性情结,就在于“一种历史悠久的倾向”,即:“将美国认同为上帝之城”。

贝拉从“公民宗教”的角度展开的诠释,既是在美国社会的基础上诠释当代美国的基督教信仰,也是以基督教为依据诠释美国的社会。这种“互释”当中包含着贝拉对“美国基督教”之意义的一种细微的辨析:“人们常常指出新教改革……用国家教会取代了世界性教会,上帝的荣耀成为民族的荣耀,从而为现代民族主义铺平了道路;……而美国却是通过实现了的千年希望,将上帝的荣耀融于民族的荣耀。”因此非但温思罗普俨然一副上帝代言人的姿态,就连被贝拉称作“唯一的公民神学家”〔2〕的林肯,在他看来也体现着美国式的“上帝判断”;所以林肯“引用《诗篇》第19章9节,认为上帝的判断既是真实的又是正义的”无非是“声称上帝反对蓄奴制”。贝拉甚至说:“据我们所知,教会对林肯来说已经失去了全部意义,只有国家才必须承担信仰的使命——尽管这不相匹配。”〔3〕

政教分离在美国历来是一项最突出的基本原则,但是随着贝

〔1〕 贝拉著、孙尚扬译:“宗教与美利坚合众国的正当性”,载《道风:汉语神学学刊》第7期,23页。

〔2〕 同上,24页。

〔3〕 此言既激烈又富于余味,故将贝拉的原话注出:For Lincoln, as far as we know, the church had lost all significance. It was only the nation that had to bear, unworthy though it was, the great mission.



拉的分析,我们会感到美国的基督教新教确实表现出潜在的政教合一的冲动。难怪贝拉的批评者会以为“公民宗教”反对政教分离的原则。不仅如此,贝拉还使我们看到政教合一也伴随着上帝与自我的合一:“征服自我就是让自己向上帝敞开,这正是清教敬虔的核心”——而这种个人的挣扎最终其实是对自我的确证,即“通过反抗自我确证的力量来确证自我”。清教徒的自我倾向,为威廉·詹姆斯(William James)的《宗教经验的多样性》(*Varieties of Religious Experience*)提供了根据,以至有“个人的”(personal)宗教与“体制性”(institutional)宗教之分。

这样,就美国社会的意义诠释而言,基督教的视角正可以透视其基本的文化前提。只有在批判“本体论个人主义”的同时,去批判基督教新教改革本身、至少是批判其“最具影响的美国形式”,才会了解“意义”生成的机制和过程,进而达成深层的诠释。贝拉相信,“这种批判将说明美国并不是它所宣称的上帝之城,而只是人类之城的另一个陈旧版本”。

从基督教神学诠释的角度看,贝拉认为“新教的重大错误(天主教常常也同样如此),就是将宗教与国家相混同,将美国想象为已经实现的世界终局”。他再次从神学的立场上指点人类社会:“我们在20世纪参与的世界大战,只是使我们以为自己超越历史,以为自己是被拣选出来保卫光明……;而冷战……又让我们继续这一幻想。一旦我们没有使命、没有敌人、没有‘敌基督’需要拼搏,在我们的社会中承担着诸多善任的新教个人主义,就剩下任何东西可以凝聚我们了”。在这样的意义上,贝拉及其追随者重新提出一个巴特式的命题:“让教会成为教会,让文化成为文化”;但是正像巴特当年是受到自由主义神学的太多刺激一样,贝拉的这一命题也恰恰是从反面印证着当代基督教已经难以同社会分离。如他所说:“在我们这个教会只是文化之幼蛹的社会中,让教会成为教会、文化成为文化是不可能的。”

贝拉并不同意当代社会之“多元化”的说法,因为“我们的文化

从骨子里始终是、而且仍然是基督教新教的；天主教和犹太教也早已被新教化”。他当然不否认任何差异、“特别是宗教差异”，但是一再强调美国“是一种单一文化的社会，这单一文化亦即世俗化了的新教主义(secularized Protestantism)”。所以最根本的神学诠释恐怕还不仅仅在于政教分离，却是“重新审视新教传统本身”。

随着美国乃至整个世界的变化，贝拉近些年的神学思考还涉及到“宗教理论和宗教实践的市场化”问题。其中最值得注意的，也许是1998年5月比利时天主教鲁汶大学欧洲伦理中心举办的研讨会“勇敢的个人主义，还是冷漠的个人主义”(Courageous or Indifferent Individualism)。从这次会议的论题似乎已经可以感觉到某些针对贝拉的色彩，而贝拉恰恰就是会议特别邀请的主题发言人。贝拉与会议主持者对于两种个人主义的界说，显示出“公民宗教”理论与欧洲大陆神学传统在“个人主义”和“宗教市场化”问题上的一些重要分歧。

双方都承认：个人主义的概念极为复杂，且颇多争议。“一方面，在一些通俗的、伪宗教的、天真的自由派和浪漫派幻想中，每一个个人似乎都当然能够独立建立一种有意义的生活，而不需要群体；在任何情况下，个人都可以保持人格和道德的完整。……另一方面也有人认为：个人的完整性和创造力只能来自他与其他人的交往，人之为人的能力正是不断得益于这种社会参与。……无论怎样评价这些争议，……正是某种社会的建构使我们的民主制度成为可能，失去对这种建构的尊敬和献身精神，社会或许根本无法维系。”〔1〕但是具体到这次会议所讨论的“勇敢的个人主义”与“冷漠的个人主义”，主持人认为前者是指“个人不顾家庭或社会的反对，……独立地作出积极的选择”；后者则是指“个人对于人类丧失希望、对于主动选择一种社会模式丧失兴趣、从而完全游离于社

〔1〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, Catholic University of Leuven, 1998. p. 86—87.

会”。〔1〕

在应邀发言的贝拉看来，“勇敢是古典美德中的第一种（虽然不是最高的一种），而冷漠在任何语境中也不能算是美德。因此……会议主题或许可以重新表述为‘道德的个人主义，还是邪恶的个人主义’。”更为关键的是，贝拉不仅要最终回到他在《心灵的习性》等著作中强调的“公共责任”，而且认为与当代社会相关联的“并不是勇敢的个人主义，而是冷漠的、或者说邪恶的个人主义”；同时，这种冷漠的、或者邪恶的个人主义之要害，也不在于“丧失希望”、“丧失兴趣”，却在于“源自古典经济学和霍布斯、洛克、边沁的……理性行为论或者理性选择论”。贝拉甚至将这一点视为“冷漠的个人主义与全球化所共有的哲学背景”，因为“全球化……就是极端的市场化，……理性选择论已经在美国、也越来越多地在世界其他地方成为主导意识形态，经济学随之支配了其他学科”，“全球化意识形态的根基……就是极端的个人主义”。这样，贝拉感到“个人主义……同全球化密切相关，……自己实际上是被拖进了一场关于全球化的讨论”。〔2〕

从双方对于“个人主义”的不同辨析进入全球化的对话，直接关联到基督教视角所能产生的不同意义。至少在这次会议上，欧洲学者提出“勇敢的”与“冷漠的”个人主义之对立，是较多地指向了欧洲传统对美国模式的制衡，或者也可以说，是指向了“一体化”对“全球化”的制衡。

在与会的一些欧洲学者看来，美国的思想传统似乎“对固有的社会责任感缺乏信任，自然地将个人置于第一位、社群置于第二位”。而贝拉作为对美国社会的激烈批判者，则被视为美国思想传统的“一个例外”〔3〕，并由此同欧洲一体化运动中的文化诉求相融

〔1〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 85.

〔2〕 同上, p. 96, p. 99, p. 92c.

〔3〕 Bart Pattyn, *Introduction*, Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998) 2, p. 88.

通。^{〔1〕} 比如卢汶大学《伦理视野》学刊的主编巴特·帕坦(Bart Pattyn)提到：“贝拉的研究虽然以美国为对象，却并不是采用典型的美国方式，……他呼吁一种基于集体记忆、并对未来充满希望的社群；由此，目前的社会及文化管理者、社会机构的领导和公众人物，都可以在他们冷静而理智的头脑中，为自己文化传统的更新获得灵感——正是应当由这些传统，形成社会和政治运作的核心。”^{〔2〕} 《扩展欧洲》一书^{〔3〕}的主编之一、安特卫普大学的耶夫·范赫尔文(Jef Van Gerwen)也说：“在社会学领域有一种古老而又持久的争论：社会学家应当研究现实社会，还是应当寻求一种良好的社会？应当只是中性地观察社会现象，还是应当寻求理想社会的规范条件？应当去建构宏大的理论，还是应当深入到社会操作、道德教育和政治学的层面？……罗伯特·贝拉显然倾向于后者，他将社会学理解为一种道德的探求。在他看来：社会学就是道德科学，它……为我们身处其间的具体的社会结构、文化条件提供一种批判的观察和反思。即：我们的社会如何能获得并保持独立性？如何能够使全体成员同享正义和公平？如何能保持活力和民主、忠于传统又向新的成员开放？”^{〔4〕}

贝拉的观点之所以被看作“盎格鲁-撒克逊观念的一个例外”，正反映着这些欧洲的基督教学者试图从自己的思想资源之中寻求抵抗“全球化”、或者“美国化”的力量。因此巴特·帕坦将贝拉的思想归因于他是一位“极为熟悉韦伯、涂尔干、托克维尔等欧洲的社会思想家”；范赫尔文也追溯到“亚里士多德以及马基雅弗利

〔1〕 以下对于贝拉的评价，似乎未能得到贝拉本人的认可，却与欧洲自身的理想相当接近。

〔2〕 Bart Pattyn, *Introduction*, Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998) 2, p. 88.

〔3〕 John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*, Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1997.

〔4〕 Jef van Gerwen, *Introduction to Robert N. Bellah*, Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 89.



和霍布斯、马克思和托克维尔、涂尔干和韦伯等漫长的传统”。〔1〕至于托克维尔关于“美国是欧洲未来状况的前兆”之说，帕特·帕坦的解释则另有侧重：“如果这前兆不令人满意，我们还有时间防止它变为现实。”〔2〕然而仅仅在这样的指向上调动欧洲的、或者基督教的传统，甚至将基督教观念中的社会批判意识简化为相对狭隘的“美国批判”，恰好对其自身构成了根本的限定。在一定程度上，这种倾向是与欧洲一体化运动中潜在的民族主义情绪相通的。许多欧洲的基督教学者显然意识到了其中的问题，所以才有来自德国、法国、英国、爱尔兰和比利时的 10 位学者（以耶稣会成员为主）共同撰写了《扩展欧洲：欧洲一体化的基督教批判》一书。他们认为：即使在欧洲内部，民族主义和现实利益的局限也同样存在；比如欧盟“是需要更多的成员，还是现有的已经足矣”，就关涉到教宗保罗二世对任何“实力”考虑的一种警告，即：“没有中欧和东欧的民族与文化，就不会有什么‘欧洲大家庭’。”〔3〕但是尽管该书的作者可以在宗教信仰方面相互认同，“地方的、区域的、党派的观点也仍然顽强地存留着”。〔4〕

其实贝拉并不否认欧洲与美国在思想传统上的差异，但是他认为美国自身“同样有抵制冷漠的个人主义和市场化社会的资源”。欧洲学者对这位“盎格鲁—撒克逊的例外”进行“学统”上的溯源，贝拉却略带调侃地说：“我当然受惠于可以上溯到柏拉图和亚里士多德的欧洲思想，而许多美国思想家……也对人类本质提出了重要的社会学见解。或许是为了回应盎格鲁—美利坚的利他主义传统，他们都认为人类在本质上是道德的、而不是自私的。”与欧洲学者为他进行的溯源相反，贝拉开出了一系列美国思想家的名单，包括他的

〔1〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 88—89.

〔2〕 同上, p. 88.

〔3〕 John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*, p. 6, p. 8, p. 251—252.

〔4〕 同上, p. 80.

老师、50年代在哈佛大学社会关系学系任教的帕森斯。^{〔1〕}

贝拉同时也承认：“我的基本观点在欧洲国家应当比在我自己的国家更容易被理解”，因为“欧洲拥有天主教社会教导和民主社会主义的资源，这就使一个问题在这里比在盎格鲁-撒克逊的土地上显现得更清晰，即：从根本上看，我们并不是利益最大化的追求者，作为个体的我们是在与他人的关系中完善的。”^{〔2〕}而他所反对的“自由市场意识形态”(free market ideology)，在他看来也带有更多的美国色彩：“从第二次世界大战结束到大约70年代，北大西洋国家在凯恩斯经济学的支持下，形成了关于自由福利国家之道德的牢固共识。在相当程度上是由于美国保守思想阵营所发起的一场组织得力、资金充足的运动，……自由市场意识形态的支配地位才在70年代再度回转——后来，这就被重新命名为全球化。”^{〔3〕}

从双方的讨论中可以看到：贝拉同与会欧洲学者在“个人主义”乃至“全球化”问题上的歧义，并非肯定或者否定“全球化”为人类“意义领域”带来的弊端，而是提出批评的立足点有所不同。就这一点而言，较多防御性的欧洲一体化运动或许限制了与会欧洲学者的思路，使他们对欧洲与美国传统的差异、欧洲思想文化之根对美国方式的制衡等等过于执著。但是如果将基督教的思想资源用于遏制“美国化”、却不是坚持独立的社会批判立场、以同样的标准思考“一体化”和“全球化”问题，可能难免会落入凭借“民族主义”抵抗“全球化威胁”的另一种形式，并不能弥补思想滞后的不足。另一种危险还在于：如果过于热烈地强调基督教的、或者已经融入西方政治理念的价值理想，而不是比较平和地将基督教观念定位为一种批判的视角，信仰与现实之间的关系则可能相当尴尬。这一点，在学者汉斯·金(Hans Küng, 1928—)，一译汉斯·昆)对南

〔1〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 98, p. 97.

〔2〕 同上, p. 101.

〔3〕 同上, p. 100.

斯拉夫问题的分析中已见端倪。〔1〕

未受上述“预设”之约束的贝拉,实际上是将问题脱开欧洲与美国的冲突,深入到更为根本的层次。他所讨论的问题当然首先存在于美国社会,但是其中的许多基本要素也同样出现在欧洲,甚至同样出现在东方国家。这样,关于“全球化”的批判便具有了更广泛的普遍性,欧洲学者所着力发掘的人文思想资源也才凸显出更充分的价值。〔2〕其中至少涉及到两个方面,特别有助于我们了解基督教神学在当代语境中的可能意义,也可以促使我们对中国文化转型时期的相似问题进行反思。

第一,在“全球化”的时代,越来越多的人不再认为自己是一种文化群体的参与者,而认为自己只是消费者,从而一切社会角色都可能被商业性的关系重新定位。贝拉引述金里奇(Newt Gingrich)出版于1995年夏天的《重塑美国》(*To Renew America*)一书,这位当时正打算竞选美国总统的政治家所描述的图景实在令人不寒而栗:“代之以医学,我们有了医疗产业;代之以大学,我们有了教育产业。……医生不再是权威而是雇员,我们不再是病人而是……顾客。”〔3〕于是“首席执行官(CEO)——雇员——顾客”的商业模式被推广到各个领域:医药部门负责人、大学校长成了CEO,医生、教授成了雇员,病人、学生成了顾客。某些大学还要求教授们将教学内容计算机化,学校拥有这些“课程软件”(course ware)的版权,与盈利性的公司共同销售。〔4〕贝拉甚至听说:有位主教也自称CEO,从而暗示出神甫们也是雇员、信众则是接受服务的消费者。对此,贝拉想到了美国纽约奥本神学院(Auburn Theological Semi-

〔1〕 请参阅 Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, London: SCM Press Ltd., 1997, p. 121—131.

〔2〕 比如贝拉对荷兰学者弗朗斯·德瓦尔(Frans de Waal)之著作的称引尤其带有基督教意味的解释。Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 96—97.

〔3〕 同上, p. 93.

〔4〕 同上, p. 94.

nary)院长芭芭拉·惠勒的一项研究报告。惠勒对两所神学院校进行了长达10年的研究,她发现在神学教育中,“学生们印象更深的是教师而不是教学内容,……教师在学生的生活中扮演着极其重要的角色”,这是“课程软件”所无法取代的;而一旦“专业工作者被视为提供高度专业化服务的小贩”,其结果将是灾难性的。因此,“必须对职业的商品化(commodification)趋势进行挑战和抵制”。〔1〕贝拉认为:以“自由经纪人”式的私利为基础的商业化,对于大学、医院等专业部门腐蚀自然比对于教会和神学院的影响更加明显;当然也已经有人提出:“当你爱自己的时候,你就是爱上帝。”〔2〕不过这里终究潜在着一种与“操作领域”全然不同的可能性,即:当商业化开始从社会职业侵入信仰生活的时候,既体现出对“社会共契”观念的最彻底否定,也将激活我们赖以实施抵制的最后阵地。

第二,“全球化”的商业原则和“邪恶的个人主义”之所以能够大行其道,部分的原因在于两种常见的观念。首先是所谓“个人的邪恶可以产生公众的幸福”,也就是说在每一个个人追求私利的过程中,“看不见的市场之手”将造就公众的利益。〔3〕所以“公众都固执地相信:自由市场就是带来繁荣的根源——尽管它只为少数人带来了繁荣”。〔4〕其次是认定“自由市场的存在将不可避免地导向民主”,尽管贝拉通过金钱对政治的渗透证明:“自由市场也能摧毁民主机制”。〔5〕上述两种流俗之见传扬甚广,其合力所造成的贻害在于:如果每一个社会成员都只对自己负责,那么结构性的正义是否还需要、是否还能获得,便都成为问题。关于这一点,贝

〔1〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 94—95.

〔2〕 同上, p. 96.

〔3〕 贝拉在这里引用的“看不见的市场之手”(invisible hand of the market),在欧洲学者的论著中又常作“看不见的手”(invisible hand) 如 Johan Verstraeten, *Christian Social Teachings and Europe*, John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*, p. 247—261.

〔4〕〔5〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 100.



拉从基督教追索出深层的原因：“我们是北大西洋社会中唯一以门派的新教，而不是以一种国教为传统的，门派的新教更注重本团体的纯洁，却较少考虑社会整体的需要”；贝拉也试图从基督教发掘解决的方案：“美国历史有着清晰的宗教根源”，而受造于上帝的人“固然以个性为贵，但只有在群体之中，并且通过群体才得以实现”。〔1〕他主张“要节约和珍惜社会和文化的资本，从而抵御和抗击全球化的市场”；基督教传统以及神学对现实的诠释，正是这样一种“社会和文化的资本”〔2〕。

在对当代社会—文化问题的分析中，贝拉以比较中性而平和的方式引入基督教的视角，使我们看到“意义领域”批判和介入“操作领域”时所可能保持的张力。最重要的是：他之所以对当代人类的道德重建仍然怀有信心，并非因为任何论说可以引领人类，乃是由于一种深刻的判断：“我确信社会潮流都是有周期的，……如果每一种道德关系都被商业化了，市场本身所依赖的信任和忠实之基础也将崩溃。……因此当市场侵入本应由法律、医学、教育以及政治、家庭和教会所辖制的领域时，它自身便会遭到破坏。”〔3〕基督教思想所能提供给当代人的立身之地和批判力量，可能就在于贝拉的这一洞见之中。〔4〕

〔1〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, p. 98.

〔2〕 同上, p. 101.

〔3〕 同上, p. 99.

〔4〕 以上主要是在积极的意义上引申贝拉对于两种个人主义的分说。后蒙黄克剑先生提醒，在中国自身的处境之中似应更多地看到人类精神之“内向度”与“外向度”的区别。源于西方古典经济学的“理性选择论”，或“冷漠的个人主义”，实际上也包含着另一层努力，即：从个人的本位进深到政治制度，将个人与世界的“对待性”关系落实于权利问题。这种“外向度”的性质自然使之容易被手段化，但是如果缺失了这一向度，人的自由也常常成为空话。贝拉在一封来信中有一段解说，可能恰好是专为身处不同语境的中国读者所作：“我有一点担心，因为写于特定语境的文章看上去可能有些反美情绪。我的文章确实对美国持有批评态度，但是我认为每一个当代社会都应当寻求批评。轴心文明使我们有可能对各种社会的基本前提进行批评——这是我的观点之一。”1999年12月贝拉的另一封来信则提到：《意义与现代性：宗教、政治制度与自我》一书的结语“总结了我的全部研究，……这种方式是我以前从未尝试过的”。下文关于轴心时代之“元叙事”的分析，正与上述问题相应。

贝拉在《意义与现代性》一书的结语中,最后又回到“元叙事”的话题。按照他的分析,宗教进化的各个阶段并不会被后来者完全丢弃,甚至某些原始宗教或部落宗教的因素也仍然残存于当代社会。如果这种积淀可以承担“元叙事”的角色,那么处于“轴心时代”的“《圣经》和古希腊哲学的文本就是其核心”,当代人必须对此进行“理解、解释和应用”。尽管在我们的历史境遇中实行这些“元叙事”是不可思议的,但是“随之而来的东西并不意味着抛弃这些文本”。比如宗教改革等“变化的潮流”一方面起着颠覆的作用,另一方面却“完全是践履了轴心宗教的许多承诺;对于宗教改革,《新约》……就是核心,而《新约》的每一行差不多又是对《旧约》的回应”。进而言之,“无论启蒙运动还是 20 世纪的其他重大意识形态运动,都没有取代轴心时代的遗产;它们常常是以为自己抛弃了轴心时代,其实却只是对轴心时代的拙劣摹仿”。

贝拉追溯了宗教改革、启蒙运动、社会主义运动所许诺给人们的自由,而即使“全球化”又成为当代的“新口号”,仍然被贝拉的一位学生弗里德曼称为“破旧的紧身衣”。贝拉显然认同此种看法,所以才开玩笑说:“弗里德曼也许没有想到神话中有人可以点石成金。”贝拉还在此化用了雪莱的诗句:“如果说社会主义最近失败了,那么基于同样的经济化约主义幻想的资本主义,其日子还会远吗?”

总之,“元叙事”本身并不是“现代性”问题的症结所在。相反,恰好是轴心时代的“元叙事”成为一切批判性话语的出发点。这也就是贝拉所说的“人可能具有的唯一本质”——“目的性”(telos),即“所有轴心时代的宗教和哲学都以不同的方式宣称的上帝”。贝拉认为:“相信对上帝的崇拜最充分地表达了人类生活之目的性的人,有一种为我们摹仿出良好的生活形式的特殊责任。”由此,当代基督教的社会学诠释、社会—文化诠释的基督教视角,都将被轴心时代信仰性的“元叙事”重新引领。



二、费洛伦查的“语境”分析

费洛伦查是美国当代天主教神学的重要代表。他与另一位著名的神学家考克斯(Harvey Cox)同在哈佛大学宗教学院共事,但是作为更年轻的学者,费洛伦查的研究可能更多地反映了神学诠释学与当代人文学问题的关联。

根据费洛伦查的界定,基督教是一个信仰的群体,也是一个“话语”的群体(a community of faith and discourse)^{〔1〕},这意味着“意义……并不是产生于抽象的人类理性,而是产生在一个独特的历史传统和语言群体之中”^{〔2〕}。因此神学必然带有某种“公众”的色彩^{〔3〕},必然要参与当代的社会问题以及人文学对话。他对全部基督教神学史的归纳,都是同神学诠释的具体语境密切相关。

在他看来,古典神学有三种基本的模式。

奥古斯丁所代表的第一种模式,最主要的贡献在于以“知识”和“智慧”为人类理解的二元,并由此诠释《圣经》的“超越性意义”。^{〔4〕}这既是新柏拉图主义背景和中世纪信仰语境的产物,又同现代语境存在着明显的冲突。一旦在现代语境的参照下重读奥古斯丁所诠释的意义,其中具有启发性的蕴涵才能得以彰显:“一

〔1〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 84.

〔2〕 同上, p. 74.

〔3〕 费洛伦查:“教会社群作为‘话语伦理’的制度基础”,见《二十一世纪》,香港中文大学,1995年8月号,27页。他还同另一学者联合主编了《哈贝马斯、现代性与公众神学》一书, Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: Crossroad, 1992.

〔4〕 请参阅本书“‘圣言’的张力”一节。

方面,今天的……释经实践强调科学的客观性和中立性,……另一方面,当代诠释学理论又重视‘前理解’的作用。”这样,海德格尔、加达默尔式的质疑在神学诠释学的领域里同样存在。费洛伦查注意到,奥古斯丁的“超越性”理解与现代神学形成了两种不同的关系:布尔特曼是将人生意义的问题视为寻求上帝和寻求《圣经》意义的导引,解放神学则更注重“与穷人和被压迫者的共契”;然而无论如何,二者都不自觉地将“自我超越”和“精神净化”当作了正确理解《圣经》的条件,这就使他们的神学诠释学“与许多现代历史主义的客观主义判然有别”。〔1〕

古典神学的第二种模式,费洛伦查认为是托马斯·阿奎那所代表的经院主义释经学。托马斯·阿奎那所提出的“神圣教义”(sacra doctrina)与哲学意义上的“神学”之分,实际上也像奥古斯丁区分“知识”与“智慧”一样,意味着一种释经原则的起点。如果“神圣教义”并不来自“自然理性”,那么相应的理解只能建基于神圣的启示。费洛伦查的语境化研究,使他敏锐地意识到托马斯·阿奎那与其他经院神学家的不同:“阿伯拉尔的基点是信心、爱和仪式,……维克多·雨果和……波拿文图拉(Bonaventure)侧重基督的补赎及其结果,……而托马斯·阿奎那是立足于西方重新发现了亚里士多德的这样一种语境,……将上帝拯救的历史……阐发到新柏拉图主义的……先验图式之中。”〔2〕

所谓的古典神学之第三种模式,是指天主教的“新经院主义神学”,其线索从16世纪一直延伸到20世纪的“新托马斯主义”。新经院主义的释经活动,主要体现于他们编纂的种种神学指南或者注释。费洛伦查指出:面对现代理性主义对“启示”的批判,新经院主义的神学诠释几乎成为了一种新的护教学,而他们所运用的护教方法,其实恰恰“部分地来源于他们所反对的理性主义”;这可能

〔1〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 15.

〔2〕 同上, p. 25.



是新经院主义神学陷入危机的主要原因。〔1〕

对应于上述的三种古典神学模式,费洛伦查将当代的基督教神学分为五种类型,即:卡尔·拉纳(Karl Rahner)所代表的“超越神学”,特雷西和林贝克所代表的“诠释学神学”,罗纳根(Bernard Lonergan)所代表的“神学分析理论”,蒂利希等人的“相关互应方法”,以及拉丁美洲的“解放神学”。〔2〕而要进一步诠释神学对于当代人的意义,他认为应当首先诠释当代语境对神学的挑战。这是因为:“神学家如何诠释这些挑战,常常决定着他们如何理解神学的使命。如果神学家将现实语境估定为世俗化,即缺失了以往的道德价值和传统的宗教意义,他们就会将恢复这些价值、重现这些意义视为至高无上的神学任务;如果他们更注意政治、社会和种族的压迫,消除这些压迫就成为神学的主要目标;如果他们认为人类的异化和个人的消失是基本问题,他们就会率先致力于获得个性、克服异化。”〔3〕

于是,费洛伦查提出了三种基本的歧义,用以描述现代语境的特征。即:多元与一体的歧义,工具理性与批判理性的歧义,权力与压迫的歧义。〔4〕他认为这些歧义并不仅仅是“来自外部的挑战”,而是“内在于神学、影响着神学思想的自身性质”。〔5〕

关于多元与一体的歧义,费洛伦查首先引述了卡尔·拉纳的著名文章《神学的多元主义与教会信经的一体性》〔6〕。他提出:“托马斯主义、超验主义、现象学、存在主义或者分析学派的哲学,都曾经成为被接受的哲学标准;而今天,没有任何一种单一的哲学……是神学思考的标准或者文化媒介。借助某种独特的哲学框架表达

〔1〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 34.

〔2〕 同上, p. 35—65.

〔3〕〔5〕 同上, p. 66.

〔4〕 同上, p. 66—70.

〔6〕 Karl Rahner, *Pluralism in Theology and the Unity of the Creed in the Church*, *Theological Investigations*, New York: Crossroad, 1974, 11:3—23.

基督教的信仰,未必能使信仰更……正当。哲学观的‘个殊性’(particularistic)常常并不比宗教信仰本身更少。”〔1〕

这种哲学的多元化既使当代语境中的神学获得了更大的空间,也必然伴随着信仰的多元化。从而当代神学诠释的前提之一,便是“比以往更明确地意识到基督教只是许多宗教中的一种,……这要求神学……表达基督教观念中的意义和绝对性时,并非与其他宗教相隔绝,而是与其他宗教相联系”。〔2〕

另一方面,所谓多元与一体的“歧义”还在于:现代社会并不仅仅提供了多元的选择,还使人们面临着越来越多的“共同问题”,进而激发出越来越多的“共同人性”(common humanity)。因此神学必须对现代人的普遍处境作出诠释,而不能“将宗教语言减损为自闭的语言游戏”。〔3〕

从总体上看,语境的“多元性”既使基督教神学具有更独立的身份,又意味着基督教神学与其他信仰的更多关联;语境中的“共同问题”则与多元的选择构成一种对应,这促使基督教神学直接介入现实人生,而不仅仅是自我诠释。费洛伦查所界说的“话语群体”,恰好就是在这种歧义之间实现自己。

工具理性与批判理性之辩,已经是西方人反思现代文明的一个普遍话题。〔4〕费洛伦查认为:它们之间也构成了一种歧义,而要在歧义当中进行神学的诠释,实际上就是要持守实证意义与超验意义之间的张力。

费洛伦查指出的这种歧义,其实正是一些神学或者人文学论说中常常失衡之处。比如某些极端护教的神学家居然将自己的信念依托于现代科学,希望天文学的新发现可以应和《圣经》中的记载。

〔1〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 66—67.

〔2〕 同上, p. 67—68.

〔3〕 同上, p. 68.

〔4〕 Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, New York: Seabury, 1967.



于是“上帝将北极铺在空中”(《希伯来书》26:7),被附会为北极一带“用二百英寸直径的大天文镜仍不能发现任何星体”;“人子降临的日子”有人“在田里”、有人“在床上”、有人在“推磨”(《路得记》17:24—35,被用来说明“地球是圆的”。〔1〕一些教会人士则希望宇宙大爆炸的学说可以为上帝创世提供更确凿的证明。〔2〕在人文学(当然也包括另一类神学家)方面,我们则可以看到相当多的文化批判是从“工具理性”直指“技术理性”或者“科学理性”〔3〕,似乎坚持“人文精神”或者“批判理性”,就必须与科技文明针锋相对。

这两种“失衡”显然都不能为当代神学提供出路。因此费洛伦查相信:要“走向更具理解性的神学方法”,坚持一种“歧义”中的诠释仍然是关键所在。这就是说,“神学思考不能忽视深刻影响到人文学的新的方法,对宗教经典、甚至《圣经》的神学分析不能忽视当代的文本诠释方法,……对神学来说,忽视科学知识和理性的发展就等于退缩为一个少数族群。但是与此同时,神学思考又需要避免科学的实证主义,……既然宗教信仰是超越性的,神学就应当专注于超越科学理性的内容;这样,神学又对人类理性中的实证主义和简约主义观念构成了挑战。”〔4〕

至于权力和压迫的第三种歧义,费洛伦查是指当代世界的一种自相矛盾的现实。即:增长的财富与增长的贫穷同在,支配自然与破坏自然同在,自由、平等与种族灭绝、性别歧视、民族压迫同在。总之,“权力是两面的,不仅可以造就积极的控制,也可能成全

〔1〕 滕近辉:《写给信仰的追寻者》,香港:宣道出版社,1995,84—85页。

〔2〕 1951年天主教会曾宣布宇宙大爆炸的理论与《圣经》的记载完全一致;1981年耶稣会还举办过宇宙学会议。请参阅史蒂芬·霍金:《时间简史》、保罗·戴维斯:《上帝与新物理学》,湖南科技出版社,1992。

〔3〕 其中最著名的当属 Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984; Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books, Inc., 1976等;另见王岳川、尚水编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社,1992。

〔4〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 69.

剥削性的支配。”〔1〕鉴于这样的歧义,费洛伦查认为当代神学必须更多地关注正义问题和弱势群体;“知识社会学已经显示了物质条件对文化和思想的影响,……个人理解现实和诠释过去的方式,都受制于权力和支配的结构,我们就存在于一种影响着我们如何理解自己、理解世界、理解他者的……权力关系之中。”〔2〕

对当代语境的这一判断,使费洛伦查认同解放神学的一种看法,即:神学诠释并不仅仅是要批判非宗教的意识形态,而且应当特别批判那些“由宗教传统所助长”的意识形态。作为一位天主教神学家,费洛伦查的这一结论确实相当深刻。对于诠释可能遭到的“意识形态的变形”(ideological distortion)〔3〕,对于“排他性神学观”可能导致的“意识形态式阅读”(ideological reading)〔4〕,费洛伦查的提醒都极为重要。

基于上述分析,费洛伦查从“梵二”会议以后的变化,将重建神学诠释学的问题引回到宗教改革与“特伦托大公会议”的分歧,即:究竟是“独一《圣经》”还是《圣经》文本与教会传统并重〔5〕。

费洛伦查将基督教视为一个“话语的群体”,这本身就已经暗示了传统对于信仰的诠释意义。但是他并不同意当代天主教神学界用“不变”、“衰亡”或者“进步”来说明传统的几种观点,而认为“传统的发展就是……范式的不断重构”。〔6〕要理解“范式重构”的诠释学意义,就必须结合当代世界的现有观念以及当代信仰的实际经验,因此神学诠释的话语应当“对过去与未来的完整性敞开,……考虑……并且倾听以前未曾听到的其他群体的声音”。〔7〕

〔1〕〔2〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 70.

〔3〕 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 63.

〔4〕 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 8.

〔5〕 请参阅本书“《圣经》诠释与宗教改革”一节。

〔6〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 74.

〔7〕 同上, p. 84.



费洛伦查的语境分析,为当代的神学诠释学勾勒了一个相当开放的轮廓。然而他毕竟已经在上引论著的标题中点明:这还只是系统神学的“任务和方法”。具体的诠释学实践,并不会因此而免于冲突。

三、特雷西的“后现代”分析

大卫·特雷西是当代著名的天主教神学家,其《类比的想象》、《多元性与含混性》、《与他者对话》等著作〔1〕,在教俗两界均有很大的影响。特雷西的神学思考,从来都是相当鲜明地突出了基督教信仰与人类处境之间的关联,并且随时追踪当今世界的最新动向,他似乎可以使神学搅入任何一滩远离信仰的“混水”。乃至在纪念他的50岁生日之际,人们为之编写的文集竟被取名为《彻底的多元主义与真理:特雷西与宗教诠释学》。〔2〕特雷西为什么会如此?这恐怕首先是由于他从“应用性”、“公众性”等角度对当代信仰的独特诠释。

按照特雷西自己的说法,其神学思考有三个基本的准则:“首先是以诠释学的角度来尝试探讨真理的呈现模式,其次是以认识力的角度来视乎其一致性,第三是衡量神学思想对个人与社会的影响。”〔3〕前两者当然是直接取道于特雷西的“诠释学神学”〔4〕,后者则被认为体现着他对“公众神学”(Public Theology)

〔1〕 David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York: Crossroad, 1982; *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, New York: Harper and Row, 1987; *Dialogue with the Other*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

〔2〕 陈佐人:《〈诠释学、宗教、希望〉中译本导言》,见特雷西著、冯川译:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,香港:汉语基督教文化研究所,1995, xii 页。

〔3〕 同上, xvii 页。

〔4〕 Francis Shtissler Fiorenza & John P. Calvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 43—47.

的关注。不过如果我们仔细辨析他所谓的“公众神学”，或许会发现其中恰好蕴涵着一种意义诠释与当代语境、当代“受众”之间的“应用”关系。研究者将此归纳为特雷西神学诠释理论的两个基本角度：“后现代处境与公众性”。〔1〕

神学之投身于“公众”，亦即加达默尔已经注意到的“福音宣告和布道里的……教导性的应用”，最核心的内容便是“把要理解的文本应用于解释者的目前境况”。〔2〕而特雷西所看到的“目前境况”正是如他所说：“一度稳定的作者现在已被极不稳定的读者所取代”，“真际”(reality)成了“一个永远应该在引号中出现的词”，“后现代的主体现在已经知道：通向现实的任何道路都必须穿越我们语言的极端多元性和整部历史的含混性”——比如罗兰·巴尔特、德·曼、德里达的“反讽”，比如福柯证明“所有历史和科学言谈都无法穿透权力与知识的代码和制度”，比如纳布科夫“不让人们在自己棋盘式的文本中寻找象征”，比如贝克特“放弃幻象式的希望”。〔3〕更重要的是：“宗教比艺术、道德、哲学和政治学都更具多元性和含混性，……任何人都能解释宗教经典是因为任何一个人都能追问一些基本的问题；……观察任何宗教的历史，简直就是在读一部充满极端多元性的故事，攻击这种多元性，就是破坏宗教自身中具有的重要宗教力量”。〔4〕这种全面而极端的多元性和含混性，使得不同信仰各有自己的“说法”和“理解”；但是另一方面，这仍然成全了其间的“家族相似性”，同时也必定使各种信仰无法再持守唯一的叙体。

〔1〕 陈佐人《〈神学研究〉中译本导言》，见艾伯林著、李秋零译：《神学研究：一种百科全书式的定位》，香港：汉语基督教文化研究所，1999，xxxii页。

〔2〕 加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社，1994，395页。

〔3〕 特雷西著、冯川译：《诠释学、宗教、希望：多元性与含混性》，23页，84页，142—143页。

〔4〕 同上，148页，162页。



于是特雷西列举出他所了解的种种“相似”的信仰：“无论是佛教教义中对作为终极实在的‘空’的彻悟，无论是印度教许多教义中对……‘梵我一体、我就是梵’的觉悟，无论是大乘佛教菩萨传统中对悲悯如此之广博，以致我们宁愿推迟自己的彻悟也要去普渡众生的觉悟，无论是希腊宗教、罗马宗教、孔子儒教之类公民宗教(civil religions)中对我们与整体间以社会秩序(civil order)为中介的必然关联的觉悟，无论是道教和原始宗教中对我们与宇宙众生之间关系的觉悟，无论是犹太教中对上帝之法律作为道的指引的觉悟，无论是基督教中对人生需由信、望、爱来确定方向的觉悟，无论是犹太教、基督教、伊斯兰教先知传统中对政治责任与历史责任的觉悟，……都需要……从自我中心转为以真际为中心”。〔1〕唯有通过这样的转折，“宗教经典的现代诠释”才有可能争取到一种“公共的地位”，否则仅仅局限于“个体性”，无论宗教、艺术，还是思想，都必然付出沉重的代价。〔2〕

特雷西对当代语境的反省和批判，始终没有使任何信仰置身局外，他将此称为“宗教怀疑的诠释学”〔3〕。其中关于诠释学方法的划分，就像特雷西对当代语境的分析同样激烈。我们可以看到：“批判式的诠释学”包括休谟、伏尔泰、费尔巴哈，“约化式的诠释学”包括巴特、卡尔·拉纳，而“怀疑式的诠释学”是指弗洛伊德、马克思、尼采、达尔文和女性主义。〔4〕在他看来，“诠释宗教经典”，就意味着“允许我们自己通过……批判诠释学、重溯诠释学、怀疑诠释学挑战宗教经典，……去与宗教经典作真正意义上的对话”；而对话之中的神学诠释学，“也如所有其他诠释活动一样，必须始终是一种高度冒险的、不确定的追问方式，神学家永不可追求确定

〔1〕 特雷西著、冯川译：《诠释学、宗教、希望：多元性与含混性》，152—153页。其中个别的措辞略有调整。

〔2〕 同上，182页。

〔3〕 同上，184页。

〔4〕 同上，167—168页。

性”。〔1〕这样,在诠释中持守信仰,或者投身于基于信仰的诠释活动,都只剩下一条通路,即:在真实的语境中“抵抗、思考和行动”,除此之外,“唯有沉默而已”。〔2〕

就神学的诠释而言,特雷西“永不追求确定性”的命题也许相当可疑。其实他始终为自己确认了一种“终极真际”,并且相信“对终极真际的虔信能够对富于抵抗、希望和行动的生活发生很大的影响”。〔3〕尽管这种“终极真际”无法用“确定”的语言加以表述,其作为意义坐标的“确定性”似乎却是毋庸置疑的。事实上,正是这一坐标的“确定性”,才使多元的语言、含混的历史当中仍然存有一种可以为“抵抗”提供力量的意义;也正是在“终极真际”的托庇之下,特雷西的神学批判才超越了任何单一的信仰立场,能够在不同的语境中警醒世人:“没有某种应用性(application),也就没有真正的诠释学理解和描述,……所有的经典将被那些懂得权力游戏的人——所有宗教中伪装前程的官僚、艺术圈子中的沽名钓誉者、资本主义和社会主义社会中官方的知识宠仆——集中起来置放在无害的精神保护区”。〔4〕

如果按照加达默尔所说,诠释学的“应用性”维度是来自基督教的敬虔主义运动,那么到了特雷西手里,“后现代”语境中的“应用性”甚至已经含有以东方思想重释基督教、乃至重释整个西方传统的意味。因此,他不仅称赞“在允许和容忍多元之道时,没有任何一部宗教经典可与《薄伽梵歌》媲美”〔5〕,而且认为“王阳明著作中将道家学说、禅宗学说中的神秘关注与儒家学说中的道德政治关注结合在一起……,或许至今仍是所有宗教中神秘—政治模式

〔1〕 特雷西著、冯川译:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,145页。

〔2〕 同上,188页。

〔3〕 同上,183页。

〔4〕 同上,170页,182页。

〔5〕 同上,162页。

的最佳范例”〔1〕。苏格拉底的名句“未经思考的生活不值得一过”，也被特雷西补入了一句难寻出处的“佛教箴言”：“未经生活过的生活不值得思考。”〔2〕这种对基督教神学而言相当开放、也相对激烈的态度，使敬虔派的具体之“用”带有了更多的世俗性和一般性意义，从而“用”并不是诠释结果的最终落实，也是诠释活动本身的基本属性。

特雷西强调意义诠释的“应用性”、“公共地位”或者神学的“公众性”，应当说这是他在“后现代”语境中进行神学思考的根本线索。直至2000年，特雷西仍然以他特有的思路写下一篇新论。作为多卷本文集《上帝与全球化》中的一章，该文题为《公众神学、希望与大众传媒：缪斯还能启发灵感吗？》〔3〕，专门针对所谓的“全球化”问题延伸他自己的一贯观点。

文章一开篇便咄咄逼人：“神学涉及到几个神学以外的学科，特别是哲学、史学和文学理论，……同时神学当然也要关注社会科学和势不可挡的全球化问题。……神学家可以、而且应当得益于社会科学之高度经验化的形式，得益于更具批判性和诠释学性质的社会理论，……正如肯尼思·伯克(Kenneth Burke)的智慧的多元主义原则——用一切之可用(Use all that can be used.)。”〔4〕

从“用”的角度出发，特雷西认为“在神学的许多形式中都不缺少批判的理论，但是常常缺少一种批判的社会理论”。而理性与信仰之争是历史悠久的神学论题，现代性与后现代性之争是当代处境中的一个焦点，如果没有一种批判的社会理论，就无法理清二者之间的联系。因此神学在当代语境中的第一种“可用”之资源，被

〔1〕 特雷西著、冯川译：《诠释学、宗教、希望：多元性与含混性》，171页。

〔2〕 同上，186页。特雷西没有注明出处，疑出自《日莲经》。

〔3〕 David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited, *God and Globalization*, volume I, *Religion and the Powers of the Common Life*, Harrisburg: Trinity Press International, 2000, p. 231—254.

〔4〕 同上，p. 231。

特雷西归于哈贝马斯的理论。

哈贝马斯的借鉴意义,正在于神学在当代社会中的“应用性”问题,亦即特雷西所说“分析……社会系统的本质如何关联于当代的理性概念:经济、政治制度,以及金钱和权力的媒介;它们在现代全球化的技术(包括大众传媒)中对于……技术理性的利用;它们对公共领域……所不可或缺的交往理性的入侵”等等。总之,要理解“为什么生活世界(life-world)已经被经济系统、政治制度和后现代技术‘殖民化’”,就需要哈贝马斯式的“社会分析”方法。关于“操作系统”、“生活世界”及其复杂的互动关系,“如果没有这种可进行经验性考察的学说,……神学家或者只剩下文化主义的分析模式,或者只能对理性的悖谬作一点印象主义的描述”。〔1〕特雷西毫不掩饰他对哈贝马斯的赞赏,他相信“这种批判性的社会理论……摆脱了完全的文化乐观主义和完全的文化悲观主义,指出了现代社会和神学之中的理性问题只在于选择,而不是不可避免的”。他甚至认为哈贝马斯的理论“有助于我们理解……各种解放运动、宗教复兴和生态运动的原因”;而所有这一切之所以关系到当代的神学诠释,乃是因为其中包含着“真实的希望”。这希望是“古典神学的美德”,也促使当代神学家得以确认一种“内在于我们的希望”。〔2〕

与哈贝马斯略有不同的,是特雷西关于“后现代性”的界说。这被他视为当代神学的第二种“可用”之资源。按照特雷西的看法,“仅仅用‘后工业’……或者‘晚期现代’来描述我们的处境已经不准确,应该使用更激进的‘后现代’之说,即……强调多元性、差异性和他性”。〔3〕较之丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)等人对“资本主义

〔1〕 David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited, *God and Globalization*, volume 1, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 233—234.

〔2〕 同上, p. 239—240。

〔3〕 同上, p. 241—242。



文化矛盾”的批判〔1〕,这里的区别不仅是称谓上的,也体现出对“后现代”或“后工业”社会的不同评价。究其原因,还是在于特雷西要强调神学对当代语境之“用”,即:后现代的观念意味着“人类对自然、宇宙、正在出现的全球性群体以及神圣者的参与,……正是这种新的参与感得到了神学家的关注。生态运动便是基于人类对自然、宇宙和神圣的……彻底的参与感。……如果将彻底的多元性(不仅是文化和政治的多元,也包括宗教的多元和生物的多元)植根于这种对自然的彻底的参与感,……便会发现被忘却已久的、被边缘化的西方神学和哲学传统之资源,其中特别包括宗教的参与性和显圣性(manifestation)。……一旦突出人类对宇宙的参与,以及犹太教和基督教信仰中对上帝之关系的参与,……宗教表达的最基本区别,就在于显圣型的宗教(religion of manifestation)与宣示型的宗教(religion as proclamation)二者之间。”〔2〕

特雷西在这里所谈的“后现代”问题,显然是基于过程神学家们的“建设性的后现代主义”。〔3〕因此正如特雷西对“多元性”持有相当积极的看法一样,他反复申明自己用“后现代性”意指“神学、哲学、人文学特别是社会科学中对‘他性’和‘差异性’的强调”〔4〕;这样,神学甚至可以“联合世俗的后现代性来共同抵抗……对理性和自我言谈的满足”。〔5〕从神学诠释学的意义上看,这种“后现代性”对“理性”和“自我言谈”的超越、对“自然”和

〔1〕 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books Inc., 1976, 其中 146—171 页有关于“后工业时代的宗教与文化”之讨论。

〔2〕 David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited, *God and Globalization*, volume 1, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 242—243.

〔3〕 卓新平:《当代西方新教神学》,上海三联书店,1998,392—393页。

〔4〕 David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited, *God and Globalization*, volume 1, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 240.

〔5〕 特雷西著、冯川译:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,144页。

“神圣”的参与,既表征了一般诠释学的“对话性”趋向,又体现着特雷西所谓的“显圣型宗教”之基本特征,从而在“后现代”的语境中,真正的基督教信仰似乎可以得到更大的诠释空间。

何谓“显圣型的宗教”?特雷西指的是“个人对宇宙和神圣真际的彻底参与”,“上帝彻底内在于宇宙和自我,乃至……可以感受到自我、自然和神圣之间的联系”。〔1〕然而事实上,同属亚伯拉罕系统的犹太教、基督教和伊斯兰教都是“先知型”或者“宣示型”的宗教,人与上帝之间永远存在着距离,人对宇宙和“神圣真际”的参与被“有力地中断了”,只能在种种圣礼仪式中看到一点痕迹而已。〔2〕不过特雷西认为,中世纪以来的天主教传统既“使上帝内在于自然和人类”,又不使上帝“失去超越性”,“从总体上说,从来没有丢弃彻底的参与感”;只是“现代性”才“改变了一切”——宇宙成了自然,上帝超越而又隐蔽,自我更加独立、但也不再能参与宇宙和造物主。〔3〕在这样的背景下,“后现代性”的神学意义、“后现代关于宗教即是参与的诠释”,就成为“当代社会科学对神学的……第二种启示”。特雷西甚至相信:“神学如果忽视这一宗教复原的可能资源,如果不能注意到许多后现代观念从西方现代宗教之非参与性向参与性的可能转型,将是愚蠢的。”〔4〕

当代语境为神学提供的第三种资源,也许可以说是基督教末世论与后现代之“碎片化”处境的结合。特雷西批评说:现代的种种“主义”,实际上是要把“关于终极的宗教性他者的讨论”限定于“对上帝的一神论思考”,然而无论是自然神论、泛神论、现代无神论、现代有神论,还是现代西方的宗教思想,都并不能把握上帝的

〔1〕 David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited, *God and Globalization*, volume 1, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 243.

〔2〕 同上, p. 243—244.

〔3〕 同上, p. 246—247.

〔4〕 同上, p. 247.



问题。基督教作为“成熟的宗教现象”，为现代思想提供了“无法想像的可能性”，即“不可能的领域”：其一是“真正的正义”，其二是“参与性的显圣（即圣礼仪式）”。〔1〕

这“不可能的领域”是无法在“现代性”的意义上加以理解的，因为特雷西认为：“现代性的根本诱惑……就是系统化，用一种总整体性的系统使一切都失去差异”；后现代宗教与哲学的最重要变化，则在于“不再想把碎片……组成现代的整体性”。这使他进而想到：《马可福音》其实也是碎片化的、不连贯的，它的基础是“苦难记忆的碎片”，而不同于“《路加福音》和《使徒行传》将历史视为连贯的真实叙述”。在特雷西看来，当前正需要“一种对历史的末世论理解”，以批判这种“整体性的诱惑”。就神学的诠释而言，这意味着摆脱“我们所强加的辉煌叙事”以及“看上去的一致性”，并且“学会愉快地、而不是绝望地活在我们所拥有的伟大的碎片之中”。〔2〕

特雷西针对后现代处境的神学诠释，确实有相当精彩之处。但是与此同时，他的开放态度既令人钦佩，有时也令人震惊。加之他行文之中特有的感染力（或者煽动性），使不熟悉神学思辨传统、或者太熟悉神学思辨传统的读者往往对他有所误解。

特雷西 50 岁生日的那本纪念文集之所以用“彻底的多元主义”开头，并不是没有道理的：当他年过 60 的时候，“无调性音乐、RAP、波普艺术、新小说”等等，对于特雷西都已经“耳顺”。〔3〕不过加达默尔说得好：“柏拉图并不是一个柏拉图主义者”〔4〕，特雷西对“多元性”、“后现代性”的全部诠释，不可能引申为神学在其中的化解，而是要使信仰重新找到自己的位置。

〔1〕 David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited, *God and Globalization*, volume 1, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 251.

〔2〕 同上, p. 252—253。

〔3〕 同上, p. 253。

〔4〕 加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社，1999，806页。

第八章

后现代文化中的神学批判

一、“现代性之后”的神学对策

丹尼尔·贝尔出版于1976年的《资本主义文化矛盾》一书,已经相当尖锐地指出了“后工业社会”之全面世俗化及其对宗教的根本性影响。〔1〕如他所说:“在世俗化的过程中,……宗教日益变成可以接受也可以抛弃的个人信仰,……所以阿诺德(Matthew Arnold)抛弃了神学和形而上学,在道德和情感主义中寻找意义,……从而宗教符号成了伦理的和审美的;……这同克尔凯郭尔的返回宗教恰好相反。”〔2〕而一旦“宗教的体制框架开始崩溃,人们为了宗教感面寻求的直接体验,又促成了邪教〔3〕的兴起”〔4〕;“当基督教衰败时,……对艺术本身的崇拜也可以成为新的宗教”。〔5〕

在这样的处境之中,基督教神学诠释面对着一种根本性的怀疑,即:语言与语言所表达的信仰是否真的具有一致性?阿诺德的伦理和审美取向、“邪教”的直接宗教体验,其实都与“世俗化”的这

种深层结果有关。善作危言的尼采,则从反面说穿了其中的奥秘:“啊,我担心我们仍然相信上帝,因为我们仍然相信语法。”〔6〕然而如果我们不再“相信语法”,那么又如何表达信仰及其意义诠释呢?这便是神学诠释卷入“现代性”和“后现代”论争的主要契机。用美国当代神学家奥登(Thomas C. Oden)的话说,我们的问题在于“现代性之后”所能寻求的“什么”。〔7〕而一旦进入具体的论述,神学家们的对策有时是截然不同的。

比如有人提出“量子神学”之说,认为“现代性之后”的神学诠释只能取道于量子理论。其内容及宣道方式似乎与丹尼尔·贝尔所警告的“邪教”相当接近。“量子神学”的主要“教义”被归纳为这样几点:上帝是一种创造性的能量;光明与黑暗总是混合的,却没有什麼善恶二元;本时代最主要的罪,就是将人类假定为上帝创造的最终生命形式;世界无始无终,死去的人就活在我们周围的另一生存层次;神圣启示是一个不断彰显的过程,无法被任何一种宗教完全囊括;所以道成肉身并不是真实的,神学也不再属于基督教,而是属于一种全球性转换的力量等等。这种“神学”的宣道方式甚至会给人一种兜售“摇头丸”的感觉:“请将您全部的想象、直觉、创造性和能力带人奇迹,请带上您狂热的男友(女友)、亲昵的女伴、委屈的孩子、受伤的父母,特别要带上

〔1〕丹尼尔·贝尔用 secularization 指称制度层面的世俗化,用 profanation 指称文化层面的世俗化。Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books Inc., 1976, p. 167.

〔2〕Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 156.

〔3〕丹尼尔·贝尔在这里用的是 cult 一词,与 religion 相区别。

〔4〕Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 168.

〔5〕同上, p. 35. 此处的“崇拜”和“宗教”在原文中也是 cult。

〔6〕转引自柯毅霖(Gianni Criveller)著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,北京:人民日报出版社,2000,120页。

〔7〕Thomas C. Oden, *After Modernity... What?* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

所有火焰般的艺术家。”〔1〕不过可能正是因为“量子神学”过于“狂热”，它很难为信仰群体提供具有说服力的诠释。其中唯一一点有趣的“意义”（就我个人的读解而言），倒是令我们想到“火焰般的艺术家”或许在当代扮演着“跳神”的角色。

基督教神学对“现代主义之后”的另一种积极反应，似乎是通过后现代主义看到了福音正统（evangelical orthodoxy）的重建。比如奥登就认为后现代性恰好使我们摆脱了虚伪的、孕育了一切罪恶的现代性：“现代性对……基督教来说是一个冬季，……在这个季节要丢掉一切累赘、修剪无用的枝叶。”〔2〕至于“修剪”之后会保存什么样的“根本”，奥登所编制的一张表格大致显示如下：〔3〕

	前现代时期（18世纪以前）	现代性时期（18—20世纪）	现代性晚期（20世纪50至70年代）	后现代时期（20世纪80年代以后）
西方的历史经验	从犹太教—基督教—古希腊—罗马到启蒙主义的文化传统。	自主的个人主义、非神话化、世俗化、自然论的化约主义、科学经验主义和历史批判主义的兴起。	由于极端的自主个人主义、自恋式的享乐主义和自然论的化约主义，社会过程急剧堕落。	寻求社会的平衡、持续、代际传统、历史意识，摆脱现代性的压制。
基督教的神学传统	教父神学、中世纪神学和改革神学，都延续着第一个基督教千禧年的正统。是为古典的基督教。	敬虔主义、宗教个人主义、自由主义、宗教经验神学、对宗教的科学研究、社会福音派、新正统派、基要主义、现代普世主义、存在主义、过程神学等兴起。这意味着古典基督教象征被现代化、重新诠释、非神话化，以及心理化。	盲目适应现代性的假设，乃至古典基督教的语言被贬低却缺乏自知。	已经在现代晚期出现的后现代正统，可能重新意识到古典基督教的力量和美，试图在古典的普世基督教的引导下超越现代性。

〔1〕关于 Diarmaid Ó Murchu 所著的《量子神学》（*Quantum Theology*）一书以及有关引文，请参阅柯毅霖著、穆南译：《后现代社会与基督教福音》，《基督教文化学刊》第4辑，127—128页。

〔2〕Thomas C. Oden, *After Modernity... What?* p. 198—199.

〔3〕同上，p. 48—49.

奥登对“后现代正统神学”的希望,反映了不少神学学者的积极态度。普林斯顿神学院的哲学教授艾伦(Diogenes Allen)也在《后现代世界中的基督教信仰》一书中表明了这种立场:“从基督教的观点看,……我们的处境现在要比现代性时期好得多,因为理性的文化正处于一个根本的转折点。……现代性世界的基础正在崩溃,我们正在进入后现代的世界,……基督教不再像过去的300年那样处于守势。……不仅现代理性之崩溃所凸显出来的基督教信仰,而且曾经被用来瓦解上帝信念的哲学和科学,从一定意义上说现在都被视为是指向上帝的。”〔1〕

神学家乐观地面向“后现代”,无非是因为后现代语境中包含着神学诠释的新的可能。这当然不一定代表当代神学的普遍看法,但是即使在不同的声音中间,我们似乎也可以辨认出相似的主题。比如有的天主教学者提出,天主教的历史从来都是与“现代性”相对立的,从来都对“现代性”持有“批评”、“谴责”和“拒斥”:“天主教和宗教改革后的基督教新教,与现代性的关系非常不同,新教的一个重要特征,就是同现代性保持密切的联系,……在现代世界的形成中,它们始终是伙伴和兄弟;自由派神学和布尔特曼的‘非神话化’,代表了现代主义的神学表达”。而天主教教会审判伽利略之案、庇护九世(1864)的《谬误大全》(*Syllabus of Errors*)、庇护十世(1901—1914)的反现代主义运动,则被认为是同“现代性”的三次主要冲突。“关于这三个事件的研究将显示:天主教高层的态度与……对于现代主义的后现代批判,其实十分接近。”〔2〕尽管论者声明“天主教教会的辩护者并不因为战胜了现代主义而兴高采烈,……谁也不会幻想后现代社会能够带来天主教的胜利”,然而其中的基本判断,恐怕还是与奥登的“后现代正统”相应,即:“与

〔1〕 Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World*, Louisville: Westminster / John Knox Press, 1989, p. 2.

〔2〕 柯毅霖著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,122—123页。

时代潮流相反的,并一定就是反动的、愚钝的,却可能成为现代思想之崩溃的预示。”〔1〕

在奥登所说的“现代性晚期”,一些激进的神学家确实相当尖锐地呼应着“神圣者已然黯淡”的“社会过程的急剧堕落”;比如威廉·汉密尔顿(William Hamilton)、托马斯·奥尔蒂泽(Thomas J. Altizer)、哈维·考克斯等人的“上帝已死”和“世俗之城”的神学。〔2〕W·C·史密斯则要“改良‘宗教’的概念”,因为“所有的宗教每天都在更新,所谓‘传统宗教’差不多可以说是一个矛盾的术语,如果一个人的宗教只是传统的,他就没有宗教性”。〔3〕甚至有的神职人员会像尼采一般宣称:“教会的改革必须从我们的内心开始、从彻底的自我分析开始,这完全是一件个人的事情,……从而上帝必须死去。”〔4〕由此或许可以理解奥登“基督教的语言被贬低却缺乏自知”的评价。

在这种背景的衬托下,20世纪90年代以来西方学界关于“历史的终结”、“人的终结”等话题,可能再度为神学诠释营造出一种更加积极的语境。其中最具代表性的,当属福山(Francis Fukuyama)的著作《历史的终结与最后一个人》〔5〕。

福山引述了尼采对“最后一个人”的界说及其对基督教的批判:“从本质上讲,尼采的‘最后一个人’就是得胜的奴隶。他完全同意黑格尔的观点,即基督教是一种奴隶的意识形态,民主是基督教的世俗形式;所有人在法律面前的平等,是基督教理想的实现……。然而

〔1〕 柯毅霖著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,124—125页。

〔2〕 卓新平:《当代西方新教神学》,上海三联书店,1998,78—85页。

〔3〕 Wilfred Cantwell Smith, *Religious Diversity*, Willard G. Oxtoby edited, New York: Crossroad Publishing Company, 1982, p. 68—69.

〔4〕 Bernard Martin, *If God Does Not Die*, translated by James H. Farley, Richmond: John Knox Press, 1966, p. 7及封底。

〔5〕 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, 1992.



基督教的平等信念……只是一种偏见,这偏见产生于弱者对强者的愤恨;基督宗教的根基就是运用罪感和良心的武器,……使弱者战胜强者。这种偏见在现代社会之所以广泛传播、无可阻挡,并不是因为它揭示了真理,乃是因为弱者众多。”〔1〕不过重要的不在于尼采“如是说”,却在于福山充满信心的分析:“现代自由主义的基础并非抛弃欲望,而是将欲望转化为一种更理性的形式”;从而“历史本身最终会证明自己的合理性”,人类文明的“四轮马车”无论多么不同,“任何有理性的人也不得不同意:其实只有一条路、一个目的地”。〔2〕至少有两种神学诠释与福山的讨论有关联,其一为泰勒的“神学的终结”之说,其二是当代神学重提的“弱势思想”。

“神学的终结”〔3〕是泰勒(Mark C. Taylor)出版于1991年的一部著作的标题。在他此前的“无神的神学”(a/theology)和“解构的神学”(deconstructing theology)〔4〕之后,“神学的终结”再度因其激进而引起人们的注意。在他看来,20世纪的神学始终是在神圣的超越性(divine transcendence,比如卡尔·巴特)和神圣的内在性(divine immanence 比如奥尔蒂兹)之间摇摆不定,而德里达的“解构的方法”可以解决这一问题,因为“这种方法对于我们不能控制的差异和我们无法把握的差异同样敞开”;如果在关于超越性和内在性的‘非此即彼’(either/or)和‘既此亦彼’(both/and)的辩证之间还有第三种非辩证的方法,那就应当是解构的方法,即‘非此亦非彼’(neither/nor)。……这里的差异性和他者,不仅颠倒,而且实际上彻底摧毁了西方哲学与神学相互作用的两极”。〔5〕泰勒之类的当

〔1〕 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, p. 301.

〔2〕 同上, p. 337—339.

〔3〕 Taylor, *The End of Theology*, S. Davaney edited, *Theology and the End of Modernity*, Philadelphia: Trinity University Press, 1991.

〔4〕 请参阅柯毅霖著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,129页。

〔5〕 同上,129—130页。

代神学家显然是从“现代性”危机中较多地看到了神学的空间,所以才将一种神学的形式赋予德里达的解构主义理论。

关于“弱势思想”的问题,本来就根深蒂固地存在于传统的基督教神学之中。而当代的一些神学学者则进一步认为:“弱势的思想(weak thought)……是后现代主义的哲学核心,它导源于启蒙同一性的失败,……是话语崩溃和永远堕入虚空的一种结果;弱势的思想可以被界定为一种立场,只要有人持守它,它就是有效的”,因此可以用来“对抗所有不正当的、过时的强势思想(strong thought)”。^[1]这样,尼采对基督教的批判之处,同样由于后现代语境的深刻变化而重新成为基督教神学自我辩护的理由。

上述的种种神学反应,基本上可以说是在一定意义上对“后现代性”的认同。但是在所谓的“现代性之后”,神学的对策当然不会仅仅如此。也有相当多的神学家激烈地批判后现代主义,其中最主要的论证,即是后现代主义仍然延续着现代主义:“针对反叛的反叛依然是反叛,针对语法束缚的攻击依然是用符合语法的句子写成,针对理性结构的怀疑论辩难依然是用理性的方式提出。”^[2]

无论对“后现代”现象之本身如何评价,当代神学的总体倾向都是要使信仰的价值更直接地进入现实语境,并提供普遍的意义诠释。在这一共同的进路中,意大利当代神学家布鲁诺·福特(Bruno Forte)最为敏锐地指出了—个关键性的问题,即:“意义的缺失归根于现代理性之总体性答案的危机,而这种意义的缺失被拒绝的浪潮带入后现代思想,日益变成一种欲望的缺失,……甚至不想提出关于意义的问题。因此论争的焦点并不在于答案,而在于提问本身的合法性。在千年之末弥漫于西方社会的‘不治之症’,

[1] 柯毅霖著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,120页。

[2] J. Buttom, *Christians and Postmoderns*. 转引自柯毅霖著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,131页。



应当说是对于问询意义的冷漠和失去兴趣,却不是意义的真正缺失。”〔1〕

就后现代语境中的神学诠释而言,福特的思考确实切中了要害。如果说神学诠释学可以为意义的确认提供一种最后的依托,那么可能正如福特所说,是在于“神学思维……向最末(eschata)和最初(novissima)之物敞开”〔2〕。这一点,或许就是神学末世论(eschatology)的价值所在,也是基督教信仰之所以在任何一种世俗语境中仍然具有意义的主要原因。

二、相对化语境中的信仰论证

“后现代”的讨论常常会使人感到:当今世界的所谓“多元化”,有时确实是“相对化”的一种托辞,至少是“相对化”的一种比较委婉的说法。在这样一个时代,哈贝马斯所描述的社会操作领域对价值意义领域、“系统”(system)对“生命世界”(lifeworld)的殖民化,绝非危言耸听。尽管当代神学家相信基督教神学的价值已经在新的语境中有所转换、而并非消亡〔3〕,我们仍然会发现这一语境中的信仰论证有多么艰难。

事实上,当代教会内的一些研究者对基督教信仰与当今世界的关系提供了许多经常性的实证分析。对基督教神学和教会群体而言,这些实证分析构成了他们信仰论证的现实语境。不久前发

〔1〕 请参阅柯毅霖著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,131页,132页。

〔2〕 转引自柯毅霖著、穆南译:“后现代社会与基督教福音”,载《基督教文化学刊》第4辑,132页。

〔3〕 费洛伦查:“教会社群作为‘话语伦理’的制度基础”,见香港中文大学《二十一世纪》1995年8月号,27页。具体讨论请参阅本书“‘全球化’与基督教的自我诠释”一节。

表的《2001年度世界宣教工作统计表》(Annual Statistical Table on Global Mission: 2001)^[1],便是此类实证分析之一。从该统计表两位作者的方面看,其信仰的立场当然是相当鲜明的;但是如果排除宣教的冲动,其中涉及的一些问题也应当成为讨论神学诠释学的重要背景。

世界人口	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
总人口	1619626000	3696148000	6055049000	6128512000	7823703000
城市人口	232695000	1353370000	2881079000	2916034000	4611677000
乡村人口	1386931000	2342778000	3173970000	3212478000	3212026000
15岁以上者	1074058000	2310543000	4254647000	4328571000	5987079000
识字人口	296258000	1475194000	3261345000	3318010000	5046637000
不识字人口	777800000	835349000	993302000	1010561000	940442000

各宗教分布	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
基督教徒 ^[2]	558132000	1236374000	1999564000	2024929000	2616670000
穆斯林	199941000	553528000	1188243000	1213370000	1784876000
无宗教者	3024000	532096000	768159000	774333000	875121000
印度教徒	203003000	462598000	811336000	823843000	1049231000
佛教徒	127007000	233424000	359982000	363740000	418345000
无神论者	226000	165400000	150090000	150447000	159544000
新兴宗教徒	5910000	77762000	102356000	103313000	114720000
民族宗教徒 ^[3]	117558000	160278000	228367000	231335000	277247000

[1] 此项统计发表于《国际宣教研究学报》(International Bulletin of Missionary Research)2001年一月号,作者是David B. Barrett和Todd M. Johnson。

[2] 泛指各种教派的信仰者、公开称信的和秘密的基督徒、归属教会的或者无教会的基督徒。

[3] 此处的“民族宗教徒”(ethnoreligionists),在以往的统计表中被称为“部族宗教徒”(tribal religionists)。



(续表)

各宗教分布	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
锡克教徒	2962000	10618000	23258000	23687000	31378000
犹太教徒	12292000	14763000	14434000	14552000	16053000
非基督徒〔1〕	1061494000	2459774000	4055485000	4103583000	5207033000

世界基督教	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
基督徒比例	34.5%	33.5%	33.0%	33.0%	33.4%
无教会者〔2〕	36489000	106268000	111125000	111850000	125712000
归属教会者	521643000	1130106000	1888439000	1913079000	2490958000
秘密基督徒〔3〕	3571000	59195000	123727000	126421000	190490000
积极分子〔4〕	77931000	277152000	647821000	657163000	887579000
参加活动者	469303000	885777000	1359420000	1373554000	1760568000
福音派教徒〔5〕	71726000	93449000	210603000	214219000	327835000
灵恩派教徒〔6〕	981000	72223000	523767000	533581000	811552000
基督徒殉教者 (年平均)	35600	230000	165000	167000	210000

主要教派	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
圣公会教徒	30571000	47501000	79650000	80717000	1137746000
独立教派教徒 〔7〕	7931000	95605000	385745000	394102000	581642000
边缘基督徒 〔8〕	928000	11100000	26060000	26526000	45555000

〔1〕 Total of all non-Christians 是指基督徒以外的总人数。

〔2〕 公开称信基督教、但是又不属于任何教会者。

〔3〕 不公开称信、但是秘密信仰基督教、且为教会所知者。

〔4〕 原文为 Great Commission Christians, 是指各种教派当中认真承担“基督之伟大使命”的积极分子。

〔5〕 指参与“世界福音联盟”(World Evangelical Fellowship)者。

〔6〕 指参与灵恩派更新运动的教会成员。

〔7〕 指“后教派主义者”(post-denominationalists)和“新使徒”(neo-apostolics)等。

〔8〕 “边缘基督徒”(Marginal Christians)包括摩门教(Mormons)、耶和华见证会(Jehovah's Witnesses)、基督教科学派(Christian Science)教徒等。

(续表)

主要教派	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
东正教教徒	115844000	139662000	215129000	216247000	252716000
基督教新教教徒	103024000	210759000	342002000	346650000	468633000
罗马天主教徒	266548000	665954000	1057328000	1070437000	1361965000

各洲基督徒	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
非洲	8756000	117069000	335116000	343886000	600526000
亚洲	20759000	97329000	307288000	313795000	459029000
欧洲	368210000	468480000	536832000	537244000	532861000
拉丁美洲	60027000	263597000	475659000	483121000	635271000
北美洲	59570000	168932000	212167000	213893000	235112000
大洋洲	4322000	14699000	21375000	21635000	28152000

基督教财政	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
教会成员的个人总收入	2700亿美元	41000亿美元	151980亿美元	155000亿美元	260000亿美元
灵恩派成员的总收入	2.5亿美元	1570亿美元	35080亿美元	36500亿美元	95000亿美元
为基督教事业的捐献	80亿美元	700亿美元	2700亿美元	2800亿美元	8700亿美元
教会收入	70亿美元/年	500亿美元	1080亿美元	1100亿美元	3000亿美元
附属机构收入	10亿美元	200亿美元	1620亿美元	1700亿美元	5700亿美元
教会内贪污〔1〕	30万美元	500万美元	160亿美元	170亿美元	650亿美元
世界外方传教会的收入	2亿美元	30亿美元	150亿美元	160亿美元	600亿美元
用于基督教的计算机	0	1000台	4亿台	4.24亿台	17亿台

〔1〕原文为“教会犯罪”(Ecclesiastical crime),指每年被高层人员贪污、挪用的资金。



基督教出版物	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
基督教期刊	3500种	23000种	35000种	36500种	100000种
关于福音的书籍和文章	500种	3100种	16000种	17100种	80000种

圣经发行量	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
《新旧约全书》	545.26万册	2500万册	5370万册	5640万册	1.8亿册
《新约全书》	730万册	4500万册	1.207亿册	1.243亿册	2.5亿册
福音及文选	2000万册	2.81亿册	46亿册	47亿册	80亿册

基督教电台	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
基督教广播和电视台	0	1230个	4000个	4050个	5400个
每月的听众和收视者	0	7.5亿	21.5亿	22亿	38亿
专为基督徒的电台	0	1.5亿	6亿	6.19亿	13亿
专为非基督徒的电台	0	6.5亿	18.1亿	18.42亿	28亿

无论我们如何评价上述表格的统计方式和具体数据,它确实反映了基督教群体关于自身、他者和外部社会的一些新的观念。这与当代神学的信仰诠释密切相关。

首先,上述统计表所指称的基督教群体,尽可能突破了原有的教派意识,使这一称谓成为一种更具包容性的自我界定。

大约到16世纪为止,所谓“基督教世界”已经形成了罗马天主教、东正教、圣公会(或称安立甘宗)、新教等四种基本的传统。19世纪以来的摩门教(Mormons)、耶和华见证会(Jehovah's Witnesses)、基督教科学派(Christian Science)、基督复临安息日会(Seventh-Day Adventist)等等,一度被视为旁门左道,显然不能见容于原有的四种传统。主流教会对其合法性地位的确认,应当说至今也没有完全得到解决。但是在2001年度的统计表中,它们毕竟已经被归为第五种传统,即统计表中所称的“边缘基督徒”(Marginal Christians)。

同时,“后教派”(post-denominational)的时代特征又使一些信仰者不愿归属于任何既有的信仰群体;以往的统计常常将其列入“非白种人的本地教派”(non-white indigenous)或者“非罗马”(non-Roman)的天主教教派。而这份新的统计表则将其单列为“独立教派”的第六种传统,并称之为“全球基督教主要历史联盟之漫长链条上的最新一环”。〔1〕

根据这份统计资料,可以在不同意义上归属于“独立教派”的“后教派”群体,在当今世界上涉及到2万种运动、组织或者新的教派,下辖3.94亿信众。这一数字未必完全可信,比如统计者将中国教会视为最大的“后教派运动”,并认为中国教会的信众多达8000万人,这显然与中国正式的统计数字不符。但是其中对“后教派运动”的界定,却具有一定的参考价值。统计表的两位作者提出:“后教派运动”的最重要标志,就在于对历史上的教派主义的抛弃。这主要是由于基督徒在权威、教会生活和灵恩等三个方面的不满,希望摆脱过于压抑的集权,希望离弃无益的教会生活,希望获得更鲜活的宗教力量。因此他们“抛弃既有的权威……和教派主义的信仰及生活,代之以新的权威、新的架构、新的称谓、新的信念、新的决定和宗教生活的新方式”。〔2〕这一系列“新”的前提,必然要落实于新的诠释。

其次,统计表中的分类和数据表明了基督教对外部世界的认识和期待。两位作者相当详实地列出了当今世界的人口结构、信仰结构和文化结构。其中既包含着基督教拓展自己、向外方宣教的希望,也将基督教群体置于“他者”的比照之下。从而我们可以看到一个基本的事实:在人口、信仰和文化的多元结构当中,基督教仅居其一而已,甚至并不是最大的信仰群体;目前发展最为迅速的(至少从人数上看),反面是基督教神学极少涉及的锡克教。这

〔1〕〔2〕 David B. Barrett and Todd M. Johnson, *Annual Statistical Table on Global Mission*; 2001, *International Bulletin of Missionary Research*, January 2001, p. 24.



使基督教不能不重新检点神学诠释的传统原则及其有效性,也不能不反省它在“他者”之文化群体中的实际处境。比如,为什么“亚洲人口占世界的 2/3”,“经过一连几个世纪……极其密集的传教活动”之后,基督教“仅仅征服了大约 5% 的亚洲人”?〔1〕

另外,上述统计表也反映了当今商业社会对基督教的深刻影响。这不仅体现在基督教宣教工作的社会化、信息化(比如大量现代传播媒介的参与),更重要的当是商业社会对于传统信仰的颠覆性作用。所以统计表中最令人震惊的,在于“教会内的腐败”一栏。

“教会内的腐败”原文为“教会内犯罪”(Ecclesiastical crime),栏中所列的是每年被高层神职人员贪污、挪用的资金。其数额之大、发展之快,确实匪夷所思。根据这份统计表:1900 年教会内每年被贪污、挪用的总金额大约是 30 万美元,1970 年为每年 500 万美元,这一数字在 2000 年上升为 160 亿美元,而且预计在 2025 年将增至 650 亿美元。紧接着这一栏的是“外方传教收入”,有趣的是,两相比较,收入与贪污大体持平。

当今世界的“系统性腐败”〔2〕虽非某一国度、某一群体、某一文化所专有,但是主张“积攒财宝在天上”〔3〕的基督教一旦成为表征腐败的个案,对于信仰(并不仅仅是基督教信仰)的普遍冲击可能最为可怕。

无论当今教会对自我的重新认识、对他者的更多关注,还是与总体社会背景的实际关联,都表明信仰的诠释面临着—一个越发相对化的语境。而要在这样的语境中进行信仰的论证,当代神学似乎提供了两种完全不同的进路。其一基本上来自巴特、托伦斯等人的神学思想,其二则较多关联于“后自由主义神学”和世俗诠释

〔1〕 Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1991, p. 82—83.

〔2〕 “系统性的腐败”之说,可见于雷颐:《郭嵩焘:先驱者的人生悲剧》等文章,中华读书报 2001 年 7 月 5 日。

〔3〕 《马太福音》6: 20.

学理论对神学诠释的启发。二者之间的争论看上去相当激烈。不过就信仰论证的指向而论,这两种进路其实是殊途同归。

在巴特、托伦斯一脉,论者主要是强调圣言与人言的差异,强调“《圣经》文本的独特性与超越性”,借以证明“诠释的相对性及处境性不足以否定文本的客观性及绝对性”。〔1〕托伦斯关于“真正的文本不是《圣经》的文字,而是基督的人性”〔2〕之断言,更使他们相信“诠释者最终所面对的不是一段段的文字,也不是希腊文或希伯来文的语法结构,而是道成肉身的历史实在”。〔3〕

与之对立的另一种进路,试图将自由主义神学传统与现代诠释学相结合。然而面对“诠释”的相对化可能,基督教信仰还是被确认为“关于实践的问题”,而不是“思辨的对象”。因此信仰的论证不是去诠释教义,却只能植根于耶稣的“真理宣称”。其中最根本的逻辑,在于“耶稣是真理,并非因为他的教导是真理;他的教导是真理,却是因为它们表达了耶稣……这个真理”。〔4〕这样,海德格尔、加达默尔对于神学诠释的真正启示,实际上被理解为“不可能……用定义来……描述真理”,“神学……的结论是必然地由它的前提演绎出来,但它的前提……即是承认上帝之言的真理”。〔5〕这里的“上帝之言”,同样是“言成肉身”〔6〕的耶稣基督。

〔1〕江丕盛:“文本与意义:后现代文化中的神学诠释学”,载《中国神学研究院期刊》,第27期,香港:中国神学研究院,1999,31、29、32页。

〔2〕托伦斯著、阮炜译:《神学的科学》,香港:汉语基督教文化研究所,1997,242页。

〔3〕江丕盛:“文本与意义:后现代文化中的神学诠释学”,载《中国神学研究院期刊》,第27期,32页。

〔4〕曾庆豹:《上帝、关系与言说:迈向自由后自由的批判神学》,台北:五南图书出版有限公司,2000年,128页。

〔5〕同上,89页,127—128页。作者提醒我们注意耶稣的“我是……”之宣称,如“我就是生命的粮”(《约翰福音》6:35)、“我是世界的光”(《约翰福音》8:12)、“我就是羊的门”(《约翰福音》10:7)、“我就是道路、真理、生命”(《约翰福音》14:6)等等。

〔6〕《新约·约翰福音》“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝”一段(《约翰福音》1:1)，“道”即是“言”(Word)。就此而论，“道成肉身”也可以说是“言成肉身”，请参阅 *The Bible, Revised Standard Version*, New York: William Collins Sons & Co. Ltd., 1971, *New Testament*, p. 87。

关于这一问题,保罗·蒂利希几乎作过相同的论证:“耶稣所说的真理不是教义而是真实,也就是说是他自己。……对我们来说,陈述可真可假,人只能‘拥有’真理(*have truth*)……怎么能‘是’真理(*be truth*),而且还是‘真理本身’(*the truth*)呢?……耶稣是真理并非因为他的教导是真理,他的教导是真理乃是因为它们表达了耶稣是真理。”〔1〕这样推导下来,结论只能是“无论多么真诚、频繁地祷告,我们都无法填平上帝与我们之间的鸿沟,上帝与我们之间的鸿沟只有靠上帝去填平。所以,……如果从字面上去读解,关于上帝的一切象征都是荒谬的”。〔2〕

蒂利希的“祈祷的悖论”〔3〕,几乎让我们又回到奥古斯丁《上帝之城》的一个著名命题:“如果每一件罪恶都受到公开的惩罚,似乎就没有什么留给最后的审判了;而如果现在不公开惩罚任何罪恶,人们就会认为没有什么恩典。”〔4〕至于如何解决这样的悖论,引述奥古斯丁的加尔文主张“进入显示了上帝力量的……上帝自己的创造”〔5〕;蒂利希的回答则是“投身基督”,因为“真理”其实就是我们与真理合一。〔6〕

以这样的背景来返观当代语境中的两种信仰论证,我们似乎完全可以暂时撇开双方的诠释过程及其在细节上的争执,完全可以发现他们最终是在信仰的落点上同多于异。

双方的相异之处,或许主要是对于巴特所代表的释经学思想进行了不同的读解。前者认为“巴特意识到自由神学已经穷途末路,……只有回到《圣经》里去,教会才有可能寻得崭新的神

〔1〕 Paul Tillich, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955, p. 69—70.

〔2〕 同上, p. 137.

〔3〕 同上, p. 135.

〔4〕 转引自 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, translated and indexed by Ford Lewis Battles, Philadelphia: The Westminster Press, p. 65.

〔5〕 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, p. 65.

〔6〕 Paul Tillich, *The New Being*, p. 71.

学方向”〔1〕后者则相信巴特并没有否认文本的歧义和相对性，而布尔特曼的方法更切合“欧陆的学术语境”，所以“在现代学术的辩护力方面”可能更为有效，因为“在诠释学的意义下，《圣经》的权威并不在《圣经》文本那里，而是信仰的群体共同‘承认’它的结果”〔2〕。

然而归根到底，二者都是将基督教群体的实践和耶稣基督本身视为信仰论证的最终通道。前者的结论在于“诠释的终极问题不是语文问题，而是历史问题”；“道成肉身……可以克服神言与人言的绝对差异”〔3〕。后者也主张“真理不是一个语义学的问题，‘什么是真理’即是关于‘什么是真理的信仰、实践和经验’的问题”；“上帝之言的内容就是上帝自己，……藉着耶稣基督的道成肉身……而宣示出来”。〔4〕

与文本与真理之争相关的一个事实，也颇值得我们回味，即：上述两种进路的代表者，实际上都对林贝克的“文化—语言”诠释发生兴趣并作过研究。〔5〕这或许可以提示我们：在当今世界一切都趋于相对化的语境之中，信仰的论证可能必然会被逼向一个自我诠释的系统 and 绝对者本身。由此，基督教早期的安提阿学派又将重新回到诠释学的视野之内，因为唯一不属于象征和寓意，唯一可以用于文本诠释、又不囿于“语言之牢笼”的，大概就是“道成肉身”。〔6〕

这种论证的实质，是通过信仰的语言成全基督教群体的认信，

〔1〕 江丕盛：“文本与意义：后现代文化中的神学诠释学”，载《中国神学研究院期刊》，第27期，31页注释。

〔2〕 曾庆豹：《上帝、关系与言说：迈向自由后自由的批判神学》，93页，103页。

〔3〕 江丕盛：“文本与意义：后现代文化中的神学诠释学”，载《中国神学研究院期刊》，第27期，32页。

〔4〕 曾庆豹：《上帝、关系与言说：迈向自由后自由的批判神学》，126页。

〔5〕 江丕盛曾为林贝克《教义的本质》中译本作序，曾庆豹：《上帝、关系与言说：迈向自由后自由的批判神学》一书32—37页也提及自己与林贝克的“家族相似性”。

〔6〕 请参阅本书“犹太教释经学与早期基督教的神学诠释”一节。



然而是否可以拓展出基督教群体之外的意义追寻呢？仅仅在信仰的语言之内，我们恐怕还难以作出肯定的判断，它所等待的，应当是在“认信”与“意义”的对应关系中得到人文学的重述。在基督教群体之外，上述特殊的信仰经验可能很难被确认为诠释的依据，但是其中至少包含了对于一般诠释学的基本启示，即：意义，也许注定是在人对自身局限的感悟中凸显的；意义诠释的起点和基础，也许就是首先确认意义的必要性。

三、“全球化”与基督教的自我诠释

世界范围内的所谓“全球化”趋势，首先是作为一种经济学的概念而存在的。然而随着政治、社会等相关维度的不断介入，人们开始越来越多地在文化学的意义上谈论“全球化”。西方的基督教学者和宗教社会学家也就此作出了引人注目的反应。从研究者的角度看，这表明当代神学和宗教学已经日益明显地涵纳着人文学的性质〔1〕；而在其所涉对象方面，这又是由于“全球化”的操作性过程而无法回避的一些意义性的紧张关系。

就西方基督教的自我诠释而言，人们首先会注意到一种内在的分歧，即：在欧洲热衷实施的“一体化”(integration)和主要由美国所倡导的“全球化”(globalization)之间，不同的处境使神学诠释不

〔1〕 杜维明曾谈到：美国人文委员会(Commission of Humanities)在1963年正式作出决议，将“宗教的历史与比较”(history and comparison of religion)并列于语言、文学、历史、哲学而纳入人文学科，由此构成“与自然科学及社会科学鼎立而三的知识领域”。他认为：这同哲学界过分的专业化倾向、与现实问题的脱节、乃至“公众哲学家”(public philosopher)传统消失等状况有关。因此“人生的价值问题、生命的意义问题、真善美的理想问题、……人的自我超升问题，一旦被逐出主流哲学的领域，便成为神学、社会学……所共同关注的对象”。请参阅杜维明：“宗教学：从神学到人文学”，见《当代》第23期，1998年3月，22—23页。

能不表现出微妙的差异。

在中世纪的欧洲,从相对整合的基督教世界(Christendom)向“本土化”(vernacularization)的过渡,是其进入近代发展时期的重要契机。“本土化”的实质正是不断从统一的“国际化”(international)转向独立的“民族化”(national);“民族国家”(nation states)便是这一过程的自然结果。自中世纪以降,欧洲社会实际上始终沿着由“统一”向“多元”分化的模式进展,这与基督教自身的演变基本同构。而目前的欧洲一体化进程,似乎又要向原有的整合世界回复,重新统一其政治、经济甚至军事、外交。在作为一种世界观的基督教日益边缘化的当今世界,这样的整合已经不可能基于中世纪欧洲的“基督教世界”之理想,却只能诉诸直接的世俗手段和世俗目的。就这一点而言,欧洲的“一体化”与美国的“全球化”并没有多少逻辑上的区别。

然而应当承认:欧洲一体化进程的基本取向,并非接续了传统的欧洲模式。西方世界自罗马帝国崩溃后从混乱到有序、又从封闭走向开放,是与基督教在中世纪的传播密切相关的。但是其赖以统一的信仰一旦边缘化,所谓的“欧洲中心”便连同“信仰中心”一并消褪为历史文献之中的记忆。当美国所张扬的“全球化”不再只是关于经济趋势的描述、而是进深为似乎涵盖着“一体化”的文化策略之时,其中的“中心”转移便不仅是观念上的,也是地域上的。即:“信仰中心”向“世俗中心”的偏离,实际上这也标志着“欧洲中心”被“美国中心”所取代。哈贝马斯将这种“极端市场化”的中心转移界说为“经济系统对生活世界实施的殖民化”〔1〕;而对于曾经位居中心地位的欧洲,这种“殖民化”绝不仅仅是哈贝马斯所言的“社会制度的操作领域”对“生活世界的意义领域”的支配,也绝不仅仅是针对着不发达国家,却首先意味着“美国模式”在欧

〔1〕转引自 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, Catholic University of Leuven, 1998, p. 96.

洲的殖民化。这一矛盾,使“一体化”与“全球化”成为两个相近、又完全相对的命题。

美国被认为是第一个按照基督教理念建立的现代国家。关于这种直接融入国家制度的基督教理念,在积极的意义上犹如费洛伦查所说:“宗教在现代社会中……已日益成为……一种象征体系;……在现代神学中,神学意向……被解释为一种隐喻性语言。”比如:末世论可以表达“对社会正义和政治和平的展望”,可以被政治神学和解放神学用来“批判非正义、压迫和歧视的社会”,创世论则“成为一切人皆享有终极平等和终极尊严的信念”。〔1〕但是在消极的意义上,又如同尼布尔所指出的:如果“基督教道德的超验理想变成了历史进程的内在可能性,民主、相互合作、国际联盟、国际贸易关系诸类概念被当作人类精神的终极理想”,那么“基督教道德的原有张力”就被彻底破坏,“生活的深度”就被彻底消解了。〔2〕至少在一定程度上,美国所张扬的“全球化”确实隐含着尼布尔所忧虑的某些因素。而欧洲的“一体化”一方面被纳入了同样的逻辑轨迹,另一方面而又必须在这一逻辑轨迹之外寻求理念上的支撑,以便“一体化”可以正当地独立于“全球化”。这就为基督教学者提供了相当大的空间,使他们得以从文化学的意义上介入“一体化”与“全球化”问题,并且通过自己的声音重建“对生活之深度的理解”。〔3〕

但实际上在欧洲一体化的进程中,“重寻欧洲灵魂”〔4〕的呼

〔1〕 费洛伦查:《教会社群作为“话语伦理”的制度基础》,见香港中文大学《二十一世纪》1995年8月号,27页。

〔2〕 莱因霍尔德·尼布尔著、关胜渝等译:《基督教伦理学诠释》,台北:桂冠图书公司,1995,6页。

〔3〕 同上,6页。

〔4〕 天主教教宗保罗二世在多次演讲中都曾表示他的关注,即:欧洲一体化不应当只是一种政治的联盟,最重要的因素是“欧洲的灵魂”。“重寻欧洲的灵魂”之说,出自参与过马斯特里赫特条约起草工作的基督教学者 Jacques Delors。请参阅 John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*, Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1997. p. 252, p. 248。

声既包含着基督教思想界用价值意义匡正世俗化社会的努力,又常常表现为抵消或者抗衡美国中心的意识。正如美国学者罗伯特·贝拉坦率的直言:“美国的经济、美国的政治影响和美国的文化,都单向地对于欧洲乃至整个世界产生巨大的压力,使其更像我们自己,更加美国化”,而欧洲所担心的,正是“全球化”成为“美国化”的“一种委婉的说法”。〔1〕

相对于西方社会步入近代的历史,无论“一体化”还是“全球化”,其契机及其延伸都呈现为一种“倒置”的过程。一般认为:西方社会步入近代的大致程序,是从精神的启蒙到政治体制的变革,再推及经济领域的产业革命。有论者将其比喻为“近代的婴儿脱胎时是头(精神)先探出母体”,因此是“顺产”。〔2〕而大多数东方国家刚好与此相反,即首先接受先进的技术和经济成果,然后由于变法图强的需要而引发“维新”甚或革命,最后才意识到精神教化以及发掘自身思想资源的重要。是为“双脚先探出母体”,往往造成“难产”。

如果这样的估计大体可以成立,我们就很难将“一体化”与“全球化”预设为“顺产”。在相当的程度上,“一体化”是导源于一种“复兴欧洲文明”的对策〔3〕;较之东方国家在近代门槛上感受到的“逼迫”及其针对性,虽然其中的背景和压力有所不同,却也并非没有相似之处。“全球化”则是发轫于人们对政治、经济之现状和态势的事实性描述,比如“世界级”经济活动的大量出现〔4〕,各国的

〔1〕 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, Catholic University of Leuven, 1998, p. 92.

〔2〕 黄克剑:《寂寞中的复兴》,江西人民出版社,1993,6页。

〔3〕 已故的天主教教宗庇护十二世,曾在1953年3月15日对布鲁日欧洲学院的师生发表演说时提及相似的意思,当今的教宗保罗二世进一步指出:“如果欧洲不想仅仅成为一种抽象的理念或者意识形态,就必须培育一种‘集体的记忆’,……这要求对自己的文化、伦理之根持有积极的再肯定,要求‘复兴’‘欧洲的文明’。” John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*, p. 248.

〔4〕 关于哈佛大学学者罗莎贝丝·莫斯·坎特(Rosabeth Moes Kantor)出版的《世界级》书,请参阅美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年1—2期,6页。



政治、经济、文化通过信息时代的技术力量而相互交织,全球总体的发展环境对各种区域经济的制约,地缘政治和地缘经济之间日益增强的倚赖关系,〔1〕“传播业革命”带来的世界格局的转型〔2〕,“冷战”结束后的国际关系与国际合作等等。由于这些“实然”的变化,由于因此而获得的、或者可以预见的巨大利益,“应然”的措施才连带而生。作为“全球化”的最大受益者,美国的感受自然与欧洲截然不同,但是其官方的“全球化”论说同样是对策性的,同样可以远离“生活世界的意义领域”。正如原美国副国务卿塔尔博特所概括的那样:“就其内在本质而言,全球化本身无所谓好坏。……然而政府可以对全球化进行引导,以使其符合各自国家和国际的利益。”〔3〕

其中隐含的问题在于:直接的现实目的是否已经无须价值理念的引导?基督教的自我诠释是否还可能从“倒置”的过程中提升出某种制衡性的力量,以避免单纯的物质增长所带来的种种弊端?

特雷西曾经将哈贝马斯的学说视为当代神学应当借鉴的第一种资源。尽管神学家们对此评价不一,但是一俟涉及“现代性”与西方社会进程的问题,还是会有许多论说借用哈贝马斯关于“制

〔1〕美国副国务卿塔尔博特(Strobe Talbott)于1997年为《外交政策》撰文,谈及“许多乍看起来纯属国家内政的议题,而今都成了引起国际关注的主题和协调行动的目标”。例如:美国波音和麦道两大公司的合并计划,欧盟首先表示反对,认为这将破坏全球飞机制造业的竞争;墨西哥在何种程度上贯彻执行北美自由贸易协定(NAFTA)中环境方面的条款,将影响美国一些地区的空气和水的质量;中国对知识产权的保护,将使美国工人得到若干就业机会;哥伦比亚制裁毒品生产的能力和决心,将对美国反击毒品斗争的力量产生影响;而只要美国能减少其国内的毒品需求,作为国际毒品贸易供应方的哥伦比亚及其他国家就更容易成功地禁毒。请参阅美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年3期,3—4页。

〔2〕比如所谓的“CNN效应”:1993年10月4日叶利钦动用军队包围莫斯科的最高苏维埃议会大厦、逮捕反对派领导人的时候,美国副国务卿塔尔博特与俄罗斯外交部副部长马梅多夫分别在自己的办公室同时观看CNN(美国电视新闻网)转播的事件实况,并通过电话进行讨论。塔尔博特由此提出:“对外(foreign)这个词本身正在变得过时。”美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年3期,2—3页及8页。

〔3〕美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年3期,3页。

度”(system)与“生活世界”(life-world)相分离的概念。即:在现代社会,“经济制度及行政国家不仅分离于生活世界,而且对后者实施‘殖民化’,乃至经济和行政的操作结构控制着公众意见而逃离了民主监督”,因此即使要保持二者之间的分离状态,“生活世界的非殖民化”也是必须的。〔1〕就“一体化”与“全球化”问题而言,这种“非殖民化”也同样至关重要。基督教学者从“意义领域”向“操作领域”的介入,正反映着“生活世界的非殖民化”之努力。

以欧洲目前的一体化进程为例,统一的政治、经济、军事甚至货币,都有可能通过国家机器和行政手段重新达成,但是中世纪以来逐步分化的民族语言却已经不可能重新统一。从而以语言为主要载体的民族文化、以不同语言为标志的文化隔阂、障碍甚至冲突,依然会对民族国家的社会模式构成顽强的支持,基于经济利益、凭借政治操作所达成的“统一”,则无法解决最根本的文化认同。

一些基督教学者就此提出:要实现西方文化的真正融合,基督教信仰或者传统必将扮演重要的角色;要解决西方与世界的紧张关系,基督教也应挖掘自身的神学资源(比如与犹太教和伊斯兰教同根的亚伯拉罕传统)、或者提供对话的基础(比如与东方文化的对话)。他们特别突出地使“一体化”和“全球化”超越了政治与经济的现实需要,而是进深到文化价值的融合、伦理标准的统一等根本问题。但是同时他们也意识到:“一体化”与“全球化”问题又是对于基督教的尖锐挑战。比如,当今世界的全方位沟通并非加强了基督教信仰的地位,反而使我们更多地意识到人类信仰的多元性〔2〕;“一体化”与“全球化”的趋势确实需要文化传统、精神信仰

〔1〕 Nancy Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, Francis Barker edited, *Postmodernism and the Re-Reading of the Modernity*, Manchester: Manchester University Press, 1992, p. 223—224.

〔2〕 Chris Arthur, *The Globalization of Communications*, Geneva: WCC Publications, 1998, p. 14—17.

等方面的深层协助,而这显然并不等于基督教的“普世化”。当代基督教神学要介入此类问题的时候,首先面临的却是对于自身的相应调整。

另一方面,在西方政治制度和政治学说的传统中,历来存有理想主义与现实主义两种架构的冲突;以实际的效力而论,后者始终是真正的主流。乃至基辛格曾在 1994 年写到:“国家对利益的追求始终多于对原则的追求,……冲突始终多于合作。……这一古老的行为模式从未发生过多少变化,在今后的几十年内也不会有什么变化。”〔1〕因此在一些基督教学者们看来,所谓的“民族共同体”、“世界共同体”根本是子虚乌有,至多不过是“在国际主义的辞藻下追求本民族利益的主权国家之间的联盟”。〔2〕但是如果将“意义”引入操作性的领域,进而沿着天主教学者汉斯·金的构想:在“现实政治与理想政治之间”建立一种“全球化的”、“负责任的政治”〔3〕,似乎仍然必须持守对于某种信念的执著。这样,以下问题又成为神学诠释中的关键:

倾向于理想主义的信念能否对倾向于现实主义的国际关系有效?当代的多元文化如何能接受统一的价值理想?如果能借助文化和信仰的基础达成或改造“一体化”与“全球化”,又如何处理异质文化之间的关系?如何防止以“理想”或“宗教信仰”为旗号的冲突?

上述问题近些年来已经成为基督教神学诠释的一个重要方面。在比较宽泛的意义上说,当代的种种阐释学神学、政治神学、伦理神学,以及所谓的后现代主义神学等等,都体现着基督教思想界对于社会实际发展的关注。其中肇始于西方宗教界的“全球伦理”构想,或许是最有针对性的成果之一。

〔1〕转引自 Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1997, p. 4.

〔2〕同上, p. 3.

〔3〕同上, p. 58—59.

从“世界伦理”(或“全球伦理”)构想〔1〕的提出,到1991年“世界伦理基金会”成立、1993年世界宗教大会通过“世界伦理宣言”、乃至1997年互促委员会(InterAction Council)通过“人类责任宣言”〔2〕,宗教学学者以及宗教界本身对“世界伦理”问题的促动和参与,都是极为引人注目的。担任着“世界伦理基金会”主席的天主教学者汉斯金,更是其中最主要的倡导者。为什么“世界伦理”的命题是从基督教思想界肇始?基于宗教经验的伦理理想会在现实世界中遇到何种问题?要将这样的讨论引向深入,也许必须关注汉斯·金的两部代表性著作:《全球的责任:寻求新的世界伦理》〔3〕以及《全球政治和经济的全球伦理》。

汉斯·金《全球的责任》一书的首句和末句,都落在他的三个基本论题之上:没有世界伦理就没有人类的生存,没有宗教和平就没有世界和平,没有宗教对话就没有宗教和平。而这·论题的起点,是在于文化范式的现代转换(paradigm shift)格外鲜明地凸显出世俗手段、世俗价值的有限性及其自相矛盾〔4〕。

通过解析1918年以来各种意识形态和社会生活领域的变化,汉斯·金表达了对于既有文化和价值系统的根本批判。在他看来,社会主义、新资本主义或者东亚模式(日本模式),都“已经不再有未来”〔5〕;这就是他所谓的“现代意识形态的终结”、“历史的终结”,以及“无限发展”和“不断进步”的“神话的消解”。〔6〕无论我

〔1〕 汉斯·金最初使用的概念是“世界伦理”(World Ethic),及至他成立基金会和起草世界宗教大会的宣言以后,才开始将“世界伦理”与“全球伦理”(Global Ethic)并用。

〔2〕 有关材料可参阅《基督教文化学刊》,第1辑,北京:东方出版社,1999;《基督教文化学刊》第4辑,北京:人民日报出版社,2000。

〔3〕 Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1991.

〔4〕 同上, p. 2—18。

〔5〕 同上, p. 6—11。

〔6〕 同上, p. 12。



们能否同意这种多少带有另一层意识形态含意的判断,或许都可以理解作为宗教思想者的汉斯·金试图超越世俗局限、重建“终极理想”的努力。如他所说:“18世纪以来,对于贵族与教会、国家与宗教的启蒙理性之批判当然是必要的,这最终也导致了康德对理性本身的批判。但是当它日益绝对化、并且迫使一切都以之为标准的时候,理性便也……摧毁了它自己。……甚至在自然科学方面,……也已经建立了一种全面的思维方式;……人类不再是主宰自然,却是与自然达成‘新约’。……就原则而论,没有人会真的‘反对进步’,成为问题的是:……美国、日本和欧洲的技术进步和工业进步,已经变成大众予以无条件信奉的绝对价值和偶像。”因此要“寻求进步的意义、科学技术的意义、经济与社会的意义,就必须超越现有的系统。”〔1〕

汉斯·金对世俗社会的“现有系统”之不屑,植根于一种关于人类“自义”(self righteousness)的否定性评价〔2〕;这与另一位基督教思想家莱因霍尔德·尼布尔的“自义”之说颇为相似〔3〕。其中更直接的针对性,显然是希望摆脱通常的意识形态偏见,指向普遍意义上的“绝对伦理准则的毁灭”、“目标的缺失”和“权威与传统的……失效”。〔4〕所以汉斯·金特别指出:“西方面临着意义、价值和准则的真空,……问题并不在于西方是否最终战胜了社会主义的东方,而在于西方能否应付它自身产生的经济、社会、生态、政治和道德方面的困难。”〔5〕这种困难首先被他概括为四个方面:第一,科学,而缺乏避免滥用科学研究的智慧;第二,技术,而缺乏控

〔1〕 Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 13—14.

〔2〕 同上, p. 9, p. 23.

〔3〕 即:“将基督教道德的超验理想变成历史进程的内在可能性”和“寄希望于出现某种历史的奇迹而最终建立一种理想的社会秩序”。尼布尔著、关胜渝等译:《基督教伦理学诠释》,6页,11—12页;尼布尔:《人的本性与命运》,香港:基督教文艺出版社,1989,186—187页。

〔4〕 Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, p. 9.

〔5〕 同上, p. 9—10.

制高技术中不可预见之危险的精神能力；第三，工业，而缺乏抵御经济过度膨胀的生态学；第四，民主，而缺乏制约强势个人或群体的道德。〔1〕这后来又成为他对甘地所说的“当今世界七大重罪”的重述：“有财富而没有劳作，有享乐而没有良知，有知识而没有个性，有商业而没有道德，有科学而没有人性，有宗教而没有牺牲，有政治而没有原则。”〔2〕

对理性的世俗结果持有如此否定的评价，当然只能“超越现有的系统”才有望落实“无条件的伦理责任”。而沿着汉斯·金的思路，这一“超越”必然要导向宗教信仰：“伦理要求不能建基于有限的人类，只能建基于无限者……即一种绝对”，因为“只有不能被理性所证明的、终极的、最高的真实，才能被理性的信念所接纳——无论它在不同的宗教中如何被命名、理解和阐释。”〔3〕

值得注意的是：汉斯·金确实通过“理性的有限性”推演出一切既有文化模式都“不再有未来”的结论，从而将他的伦理构想“建基于”以宗教为载体的“无限者”；但是与此同时，他对宗教本身也有同样的惊人之语：“坦率地说，无论基督教、伊斯兰教还是犹太教，……任何试图回复、试图强制的宗教，都不会有长久的未来。”〔4〕所谓“再造基督教的欧洲”、“欧洲的再度福音化”等等说辞，也被他指斥为“牧师的幻想”。〔5〕因此尽管汉斯·金的“世界伦理”构想具有明确的宗教背景和宗教依据，他却从未希冀某种单一的宗教价值重新主宰世界。〔6〕

汉斯·金多次讨论到宗教的两面性(two faces of religion)以及在

〔1〕 Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, p. 12.

〔2〕 Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 261.

〔3〕 Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 53.

〔4〕〔5〕 同上, p. 23.

〔6〕 汉斯·金在不久前接受中国记者的采访时再次重申了这一点。请参阅韩松“汉斯·金教授访谈录”，载《基督教文化学刊》第4辑。



宗教旗号下的种种罪恶〔1〕,其“自我批判”〔2〕的结论在于:“没有无罪的宗教,所有的宗教都既有正号、也有负号。”〔3〕而宗教既然如此不堪,又何以成为“可能的伦理基础”〔4〕呢?汉斯·金清楚地意识到:“至少在20世纪末,我们已经不可能从‘天’、‘道’、圣经或者其他圣书当中获得明确的道德决断。这并非是反对圣经、古兰经、妥拉以及印度教、佛教经典中的……道德命令;但是首先必须承认:……根据所有历史学的研究,各大宗教中具体的伦理准则、价值、洞见和关键概念,都是在极为复杂的社会和动态过程中形成的。……因此圣经所宣称的上帝的命令,在古代的巴比伦法典和汉谟拉比法典中也可以找到——而这些法典是在基督降临的1800年到1700年之前。”〔5〕此外,宗教伦理还需要处理另一种困难,即:与各种问题相关的道德决断,都只能是在尘世完成,“无论是犹太教徒、基督徒、穆斯林还是印度教、中国宗教或者日本宗教的信徒,人们都要为具体的道德养成承担责任。”〔6〕在这样的困境中,宗教要成为“可能的伦理基础”,必须分别从两个方面证明自己或者限定自己。

汉斯·金对宗教的证明,大致体现为宗教的四种基本功能。第一,宗教即使面对痛苦、不公正、罪愆、无意义,也可以显示一种最后的意义;第二,宗教可以保证终极的价值、绝对的准则、深层的道德动机和最高的理想;第三,通过象征、仪式和宗教体验,宗教可以创造一种信任感和安全感;第四,对“全然的他者”(Wholly Other)之渴望,使宗教可以提供反抗非正义的力量。〔7〕

〔1〕 Hans Kung, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, p. 72—75; Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 126—127, p. 150—151.

〔2〕 Hans Kung, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, p. 81.

〔3〕 同上, p. 83.

〔4〕 同上, p. 51.

〔5〕 同上, p. 48.

〔6〕 同上, p. 49.

〔7〕 同上, p. 54.

对不同的信仰传统而言,这似乎不仅是功能层面、更是思维方式上的“底线”。

至于宗教的自我限定,实际上就是排除教义、传统、习俗、仪式甚至信仰理念方面的一切差异,去考察各大宗教是否还具有共同点。汉斯·金认为,各大宗教的共同点就在于六种观念,即:关注人类的安宁,无条件地确认最基本的人性原则,遵行中庸之道,信奉“金律”,确立一种道德榜样,期待意义和目的。〔1〕这正是后来有关“世界伦理”的一系列文献的基础,由此也引申出两项基本原则和四项“不可或缺的承诺”。〔2〕相对于汉斯·金对宗教功能的证明,可以说这些共同点是各个宗教的“伦理的底线”。这样,被汉斯·金证明和限定后的宗教,是因其在思维方式的“底线”或者伦理“底线”上的合一,而成为“可能的伦理基础”的。但是恰好是由于这一点,又使“世界伦理”的构想在诉诸实践的时候不得不接受尖锐的挑战。〔3〕

在当代基督教相对艰难的自我诠释之中,也许还应该注意到一种对于“全球化”的较为积极的神学态度。最典型的例子莫过于美国普林斯顿神学院的基督教学者斯塔克豪斯(Max L. Stackhouse)自2000年以来陆续主编的《上帝与全球化》系列文集。〔4〕目前已经出版的两卷,汇聚了包括特雷西、莫尔特曼(Jürgen Moltmann)等著名神学家在内的不同的作者,他们分别讨论了“全球化与传统宗教的未来”,“全球化时代的信仰、女性主义和家庭”,“公

〔1〕 Hans Kung, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, p. 56—60.

〔2〕 请参阅杨慧林:《追问“上帝”:信仰与理性的辩证》,北京教育出版社,1999,214—215页。

〔3〕 笔者的相关讨论请参阅“世界伦理构想的宗教背景及其问题”,乐黛云等主编《跨文化对话》,第6辑,上海文化出版社,2001,57—65页。

〔4〕 Max L. Stackhouse with Peter J. Paris and Don S. Browning edited, *God and Globalization*, volume 1 and 2, Harrisburg: Trinity Press International, 2000—2001. 目前已经出版的两卷分别是 *Religion and the Powers of the Common Life* 和 *The Spirit and the Modern Authorities*。

众神学、希望与大众传媒”〔1〕,“新的全球纪元中的宗教与人权”,“生态学与神学”,“新世纪的科学、技术和神学使命”等等。

斯塔克豪斯本人更是比贝拉、可能也比汉斯·金乐观得多。他引述联合国秘书长安南在1999年一篇文章中的观点:“很多人并不认为‘全球化’是对客观现实的描述、是创造新的社会和文明之可能,而是将其视为‘掠夺性资本主义的意识形态’、乃至感到一种困扰。于是……至少出现了三种抵制方式。”从斯塔克豪斯的行文中可以看出,他对这“三种抵制方式”的评价显然是负面的:第一,民族主义情绪的增长;第二,呼唤强有力的、甚至是反民主的领袖;第三,将自身的政治问题或社会问题归咎于全球化。〔2〕这种归纳,其实已经透露出归纳者对“全球化”的倾向性。

在斯塔克豪斯看来,真正的“公共神学”和“全球性伦理”〔3〕,正应该发展自己的资源,以面对不同的传统。“在以往和现存的历史中”,能够“整合群雄和不同权威”的是宗教〔4〕;“形成和维系一种文明”、“指导整个社会—文化精神”的也是宗教〔5〕;更何况“事实上世界的宗教正在复兴”〔6〕。因此“全球化社会的新语境,要求重溯那些已有定论的问题,要求提出尚不清晰的新问题”;这正是“用一种信仰的神学伦理诠释和指导我们共同生活”的现实空间。〔7〕

不过问题在于:“全球化”时代的基督教自我诠释,必然会更加

〔1〕关于特雷西的这篇论文,请参阅本书“特雷西的‘后现代’分析”一节。

〔2〕Max L. Stackhouse, *General Introduction*, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, *God and Globalization*, volume 1, p. 4—5.

〔3〕他在此处所用的概念与汉斯·金完全相同,即 a global ethic, 而不是通常意义的 ethics。见 Max L. Stackhouse, *General Introduction*, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, *God and Globalization*, volume 1, p. 52。

〔4〕同上, p. 50。

〔5〕同上, p. 25, p. 43。

〔6〕同上, p. 32。

〔7〕同上, p. 51—52。

明显地意识到自己与其他宗教及文化传统的并存。我们可以说“没有任何一种长久的文明……能够离开一种主导性宗教的内核而发展”；我们或许也可以说“全球化的文明的创造性发展……同样离不开一种主导性宗教”；但是，“何种宗教成为主导”，确实是斯塔克豪斯及其合作者们无法回避的“基本关注”。〔1〕一方面，“当今被普遍接受的宗教研究是‘非神学的’(non-theological)、“非评判的’(non-evaluative)”；另一方面，“我们这个时代的神学伦理……又必须评判基督教传统、及其他世界宗教的信仰和实践模式”。斯塔克豪斯试图找到的解决办法，似乎仅仅是“将那些既了解神学、又了解文化传统之人的洞见，吸收到多边对话中来”。〔2〕然而，这岂是技术性的问题呢？正如斯塔克豪斯的另一位合作者麦坎(Dennis P. MaCann)所说：“这盘棋的终局(end game)，还是在于主导权……或者主导的意志(will to dominion)。”〔3〕

〔1〕 Max L. Stackhouse, *General Introduction*, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, *God and Globalization*, volume 1, p. 52.

〔2〕 同上。

〔3〕 麦坎即将发表于 *Theology Today* 的一篇书评，此处引自其电子文本。

第九章

汉语语境中的基督教诠释

一、明清之前的诠释范式

如果从聂斯脱利派的使者进入长安算起,基督教在中国的传播已有 1300 多年的历史。当其初始之时,唐太宗似乎极其宽容地接纳了这一外来信仰,遂有“景教”的 200 年兴盛。而随着唐武宗的“会昌灭法”,基督教的命运便不断发生着戏剧性的变化。在整个宋代,基督教几乎没有留下什么痕迹;元代的“也里可温”也未能对中国文化产生结构性的影响。于是明、清之际的“利玛窦策略”应运而生。在这一过程中,唐代的“以佛老释耶”和明清之际的“以儒释耶”,是汉语语境中两种典型的基督教诠释范式。

基督教初入中土之时,景教文典首先是日益见出“撮原典大部之要,引中土佛道之俗”的倾向,这正是所谓“以佛老释耶”。〔1〕

立于公元 781 年的“大秦景教流行中国碑”和译述于初唐的《一神论》,已开始借用佛老的“妙有”、“无为”、“法界”等,并有“神识”、“五荫”、“四色”之谓,被研究者对应于佛家的“识蕴”、“五蕴”、

“四大”。中唐以后的《宣元至本经》更有“无元”、“无言”、“无道”、“无缘”、“非有”等道家语。其中“妙道能包含万物之奥道者,虚通之妙理,群生之正性;奥,深秘也”等等,被认为是老子《道德经》“道者万物之奥”的注释;“善人之宝”以及“美言可以市人,尊行可以加人”基本上是引用老子的原句。《志玄安乐经》则是以“无欲”、“无为”、“无德”、“无证”贯穿其解说,甚至借耶稣之口作佛老之言:“凡修胜道,先除动欲,无动无欲,则不求不为;无求无为,则能清能净;能清能净,则能悟能证;能悟能证,则遍照遍境;遍照遍境,是安乐缘。”

过于附会佛老的释经方式,使景教难以获得独立的文化身份,乃至其大部分经文竟是夹杂在佛教典籍中得以保存。这样,它在唐武宗以后一禁而绝,并不是不可理解的。但是对于后世基督教的再度传入中国,景教至少留下了三方面的结构性影响。第一,异质文化的移植,似乎必须经由一种本土的诠释方式加以引导;明清之际的“以儒释耶”或可说是此种逻辑的又一次推演。第二,“以佛老释耶”在义理上的结果,是通过“玄无至乐”趋向形而上之思;这正是中国知识分子所津津乐道的。第三,“以佛老释耶”的结果落实到世间,则是遣欲澄心、遗形忘体的“养性”之德;基督教在汉语语境中的“伦理化”过程,在此埋下了第一颗种子。

不过相对而言,景教时代的基督教思想之传述,至少还是比较贴近原典的。“大秦景教流行中国碑”不仅刻有自太宗以降的传教历史,更简要述及一些基本的信仰,如三位一体、创世、原罪、救赎、道成肉身,以及圣洗、瞻礼、祈祷等礼仪。尽管其中也间或借用佛老之语,同时又因“道非圣不弘”的信念而对李唐六代皇帝颇多美词,但是它在教义的方面毕竟还持守着独立的格局。译述于中、晚唐的景教文典《宣元至本经》和《志玄安乐经》则开始由“原典化”转

[1] 请参阅翁绍军:《汉语景教文典诠释》,香港:汉语基督教文化研究所,1995, 29—37页;以下关于景教文典的引文,均见该书。

向“本土化”，乃至有论者认为“导致了教法义理逐渐暗淡湮没”〔1〕。然而其病无非是附庸佛道、谈“玄”说“无”。真正以基督教教义附会中土儒学之伦理纲常的，始于明、清之际。

利玛窦以后的两种基本方式，其一即所谓“附会儒理”，其二则是显示新奇的科技。“合儒”、“补儒”、“超儒”的传教策略，实际上是这两种方式的合成。基督教正是由此在汉语语境中得到了最为有效的传播。但是从历史上看，基督教被中国文化比较顺利地容纳，或者利用物质力量冲破海禁之时，常常也是其内在精神受到最多削弱的时候。如果撇开宗教的外在形式，而更多地关注它在中国的思想命运，那么或许可以说：这两种有效的传播方式，实际上又成为基督教被逐步消解的方式。就这一点而言，基督教在汉语语境中的悖谬极为深刻。

明清之际“以儒释耶”的典型，可见于明弘治二年（1498）、正德七年（1512）和清康熙二年（1663）分别竖立于开封以色列教寺的三块石碑。其碑文不再附庸佛道，却反复强调基督教“与儒书字异而义同”。其中许多措辞，反复涉及君臣父子、天命王法，与《孟子·滕文公上》、《孟子·公孙丑上》如出一辙。附会儒理的基督教，必然执著于伦常日用、世俗纲纪的“修身”之德，这在基督教的“伦理化”过程之中，是关键的一步。虽然“礼仪之争”使这一过程暂时停止，然而根据儒学传统和世俗道德来褒扬或者批判基督教，已成中国受众和汉语语境的基本诠释格局。

上述三种碑文，与唐人所刻之“大秦景教流行中国碑”相比，已经全然不同。它们绝少提及基督教本身的教义，“经凡五十三卷”，皆被认定为“孝悌忠信、仁义礼智”等等，“不外于五伦矣”。〔2〕

例如弘治碑：“儒教于本教，虽大同小异，然其立心制行，亦不过敬天道、尊祖宗、重君臣、孝父母、和妻子、序尊卑、交朋友……”

〔1〕 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，35页。

〔2〕 以下碑文引自徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店，1990。

又如正德碑：“尝谓经以载道，道者何？日用常行，古今人所共由之理也。故大而三纲五常，小而事物细微，……莫非道之所寓。……是经文字，虽与儒书字异，而揆厥其理，亦有常行之道，以其同也。是故道行于父子，父慈子孝；道行于君臣，君仁臣敬；道行于兄弟，兄友弟恭；道行于夫妇，夫和妇顺；道行于朋友，友益有信。道莫大于仁义，行之自有恻隐羞恶之心；道莫大于礼智，行之自有恭敬是非之心。……畏天命，守王法，重五伦，遵五常，敬祖风，孝父母，恭长上，和乡里，亲师友，教子孙，务本业，积阴德，忍小忍，戒飭劝勉之意，皆寓于斯焉。……仁义礼智之德，由此而存。……是道也，行之于天下君臣父子长幼之间，无不称也。……故教中不乏致君泽民之忠臣，折冲御侮之义士。”

康熙碑则将此总结为：“孝悌忠信本之心，仁义礼智原于性，天地万物，纲常伦纪，经之大纲也。……其中文字，虽占篆音异，而于六经之理，未尝不相同也。”

与基督教义理的所长相反，中土儒学恰恰是在涉及现世人生的“境界”向度和伦理修养时，才显得精之又精、深之又深。基督教舍己之长而一味附会儒理，不仅会失去世俗道德之外的那种绝对预设的意义，而且也使自己在汉语语境中的思想依据单薄不堪。所以我们看到那些最早皈依基督教的明代文人以世俗道德来讨论信仰之短长，会发现他们对基督教的“误读”是相当惊人的。

据记载：杨廷筠准备受洗入教时，因有一妾而不得许，于是他认为“天主教无情面，不能容其一妾，佛教断不如此”。这时李之藻开导他说：“教之正邪，正由此而判”。听了此话，杨廷筠居然顿悟，“去妾而受洗”。〔1〕曾为杨廷筠《代疑篇》作序的王征，也有过类似的遭遇。有研究者考：王征“无后”，因此连他的妻子也苦苦劝其娶妾；而作为基督教的信仰者，王征认为娶妾与他应当持守的戒律有

〔1〕徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，338页。

所抵触。这一矛盾使这位中国基督徒痛苦不已,以至要想尽办法求得忠孝两全,有论者认为这里包含着中西文化和儒耶信仰的真正冲突,但是问题在于:“妾”的娶与不娶,是否可以成为基督教信仰的衡量标志?

在《圣经》之中,为繁衍后代而发生性行为的例子并不少见。比如撒莱不能生育,便“将使女……给了丈夫为妾。”(创 16:3)利亚、拉结姐妹同侍一夫,拉结无子,就让使女辟拉与丈夫同房;利亚连生三子后“停了生育”,也将使女悉帕给丈夫作妾。(创 29:31—30:24)这样持续多年,才有了雅各的 12 个儿子和以色列人的 12 个支派。更令人吃惊的,还有罗得的两个女儿从父亲得子(创 19:31—38),以及他玛为了得到后代竟化装成妓女与公公同寝(创 38:13—27)。

亚伯拉罕、雅各等先贤面临着王征式的问题时,“妾”从来没有成为信仰冲突的焦点。因而无论是李之藻、杨廷筠以“妾”判定“教之正邪”,还是王征因“妾”而陷入内心的矛盾,似都透露着基督教在汉语语境中的伦理化特征。其根底,则是执著于世俗伦理规范的儒学对基督教精神性信仰的简化。

利玛窦以后,“合儒”既是传教者的策略,也是基督教在中国的接受者、甚至反对者极其自然的心态。就传教者的初衷而言,他们之所以不惜代价地切入儒理,当然是希望“耶”借“儒”而广。但是经过匆忙的伦理化处理,所暴露的只是基督教在道德的义理方面并不优于他们的传教对象。因此要借儒学之整合而“广”的“耶”,其存在的正当性及其真实性,都已成为问题。

尽管在 16 世纪末期有罗明坚的《天主实录》和利玛窦的《天学实义》问世,鸦片战争打开“教禁”之后,又有比较贴近《圣经》原义的《古今圣经问答》于同治元年(1862 年)印行,但是“以儒释耶”的传统早成大势,无可逆转。在这里,对于诠释框架的迁就看上去减小了基督教传播的阻力,实际上却极大地淹没了被诠释的内容。

而另一方面,这也使中国文人对基督教的不同态度在逻辑上显得格外接近:无论是接受还是批判、是“迎”还是“拒”,儒学传统与世俗道德都是他们共同的出发点。

中国有古语云:“百善孝当先,论心不论迹,论迹家贫无孝子;万恶淫为首,论迹不论心,论心千古无完人。”作为人类行为规范的世俗道德,正是在这种“心”与“迹”的交错论证中显露出无可奈何的相对性。这使尘世间的一切道德手段都必然带有内在的残缺,因此伦理学的悖论在所难免。而道德通则之中的问题一旦被意识到,人类信仰乃至人类自身的本体论危机也就与之俱来。

无论在东方还是西方,上述问题都未得到充分的解答。但是对汉语语境而言,基督教之东渐本来或许包含了一种极大的可能性,即:通过这一异质信仰对人本身及其信仰对象的完全不同的描述,为我们原本稳定、然而不乏漏洞的道德心性带来些许刺激,使中西思想的遭遇最终成为双方的价值互补。可惜的是:基督教没能在汉语思想中找到恰切的表达方式,就过于急切地转向一条比较容易的伦理化进路。

“伦理”或“道德”之谓(Ethics or Morality),在中文与西文中均可作两个层面上的解释,即:内在的价值理想或者外在的行为规范。而在基督教与中国文化的实际碰撞中,由于“至简、至圆”、“阴助教化”的本土传统之引导,这两个层面的发展是极不平衡的。就其总体情况而言,行为规范意义上的“伦理化”始终是基督教在汉语语境中的主要路向。这种“单向度”的诠释框架,使“伦理化”的基督教与基督教所应当包含的伦理资源之间,常常存有一定程度的错位。不解决这一问题,基督教伦理实际上无法在汉语语境中实现其潜在的可能性。

汉语语境的强大的排异能力,逼迫基督教不得不采取弱势的姿态来“合儒”;而另一种同样强大的化解能力,又使它在本质上的反现世性销蚀殆尽。所以当它从确认“至善”转向世间的伦理规范时,原本可能的批判张力便常常代之以信仰对权威的通融、信仰对



权力的妥协,或者干脆化入辜鸿铭所谓的“良民宗教”。〔1〕在鸦片战争强行打开“教禁”之后,基督教在中国的第三次更大规模的传播又同“帝国主义的侵略”难脱干系。如同林语堂所说:“中国基督徒不近鸦片”,外国的传教士也当然谴责鸦片,但是其中的“戏剧性和悲剧性成分,是传教士的同胞们把它带进来而用枪逼我们接受。”〔2〕因此就连林语堂这样一个与基督教渊源深厚、并且最终皈依了基督教信仰的人,也相当刻薄地描述了基督教在中国的尴尬:“传教士进入中国……正是在中国人被鸦片恶臭熏醒的时候。……传教士及鸦片都在战舰的荫庇之下得益,使这情形变得不但可叹,而且十分滑稽可笑。……传教士曾关心拯救我们的灵魂,所以当战舰把我们的身体轰成碎片的时候,我们当然是笃定可上天堂,这样便互相抵消、两不相欠。”〔3〕在这样的背景下,基督教与中国文化的正而关联只能被确定在“伦常日用之间”——基督教伦理的世俗功能再次得到重申。

作为“以儒释耶”之诠释范式的最直接结果,基督教在汉语语境中的伦理化也许自有其苦衷,然而即使这种弱勢的姿态进而演绎为彻底的归顺,其实也不会令任何人满意。因为归顺之后的下一个问题十分明显:汉语基督教立身的理由何在?在“伦理化”的路向上,这一问题是无法回答的。

儒学传统在现世道德和人生境界方面的优势,使基督教在汉语语境中的传播从一开始就处于不利的地位。其中的悖谬在于:一方面似乎是“伦理化”的路向才使基督教在汉语语境中得到顺利的发展;另一方面则是基督教一旦执著于世俗伦理,在义理上便没有任何优势可言,从而无从获得必然的立身依据。在明清文人依据儒家道德对基督教进行“格义”、“判教”及其相互攻讦中,这一点

〔1〕 辜鸿铭:《中国人的精神》,海口:海南出版社,1996,19—28页。

〔2〕 林语堂:《信仰之旅:论东西方的哲学与宗教》,台北:道声出版社,1996,36页。

〔3〕 同上,36—37页。

表现得最为淋漓尽致。〔1〕

另一方面,在基督教进入中国之前,儒释道三家便已在皇权的统治下形成了“三教论衡、同归于善”的传统。所谓“善”者,乃是“阴助教化”之谓。由此论之,“伦理化”并不为汉语基督教所独具,而是汉语语境中的一种强大的惯性。基督教要在这一语境中进行涵化,“同归于善”当然最为简便,但是“阴助教化”的“善”必然要求放弃异质的价值理想,在“用”的意义上融入世俗纲常。因此“同归”的选择只能再次印证中国传统的包容性和化解力,并不能解决基督教的文化身份问题。其实这种包容性和化解力更注重的只是“同”,而不是所“归”的对象。乃至有伶人戏谑“三教论衡”时,甚至可以将“善”转换为“妇人”,“同归”的逻辑却仍然不能动摇。〔2〕

再者,中国与西方均可以在传统中找到“道德形而上学”的思想资源。但是如前文所述:“引导”过景教的佛老思想最终是落实于“养性”;作为明清以后基督教之主要诠释依据的儒家学说,则以“修身”为根。隐含其间的,正是汉语本义上的“道德”。“道德”在中国的古文字中,与人类的行为密不可分。“道”字从“走”从“首”;“走”是人的行止,“首”则像“人头有发形”。“德”字从“彳”;“彳”也是“小步而行”,所以“德”即是“用力徙前”。直到《礼记·中庸》的“车同轨,书同文,行同伦”,和《易经·乾卦》的“君子进德修业”,伦理道德之学大体是以行为规范的意义传世的。〔3〕西方从柏拉图的“理念论”到康德的“道德形而上学”,对“至善”的追索始终潜在于其间;〔4〕这与基督教的神学伦理含有相似的指向,却完全不同于

〔1〕 请参阅谢选骏:“中国文化与基督教”,见杨慧林等主编:《圣经新语》,北京:中国卓越出版公司,1989。

〔2〕 请参阅朱易安:“儒学为体,释道为用”,见加拿大《文化中国》,1999年3月号,96—102页。

〔3〕 老子《道德经》中的“道”,则是对于“常道”的“强为之名”(《老子》二十一章),与上述的本义迥异。

〔4〕 请参阅黄克剑:《心蕴:一种对西方哲学的读解》,北京:中国青年出版社,1999,368—370页。



汉语语境所属意的世俗秩序。

中国更具形而上意味的道德学说或许是由天及人的老庄之道,然而它在“及人”之处落实于“为无为、事无事”、“欲不欲”、“学不学”等一系列否定式的原则。老子《道德经》甚至提出:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首。”〔1〕这样,明清以后被肯定现世秩序、强调“收拾人心”的儒家思想所诠释的基督教,似难以取道老庄。

儒家之道则是“人能弘道,非道弘人”。〔2〕从这“以人为本”的出发点关联到基督教,在辜鸿铭 1901 年所著的《总督衙门来书》中引出了一段有趣的解说:“无论你是犹太人、中国人、德国人,是商人、传教士、兵士、外交家、苦力,若你能仁慈不私,你就是一个基督徒,一个文化人。但如果自私、不仁,即使你是世界的大皇帝你仍是一个伪善者、一个下流人、一个非利士人、一个邪教徒、一个亚玛力人、一个野蛮人、一只野兽。”〔3〕辜鸿铭的措辞尽管极端,对“人能弘道”的把握并没有错,即:所谓“道”并不能通过其他途径而被确认,它只是在道德主体的行为中得以显现的。关于这一点,孔子本人也有“志于道,据于德,依于仁,游于艺”之说。〔4〕恰如识者所断:“儒道‘道德观’的分野,全在于是否‘依于仁’。”〔5〕

按照儒家理想,世间道德所凭依的“仁”是与“圣”相通的〔6〕;同时,与“圣”相通的“仁”又完全是人力所能及,正所谓“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”。〔7〕既然“仁”能通“圣”、且可以“至”(获得),而“至善”之“道”只能存于“志”,那么祈向绝对价

〔1〕《老子》三十八章。

〔2〕《论语·卫灵公》。

〔3〕转引自林语堂:《信仰之旅:论东西方的哲学与宗教》,57页。

〔4〕《论语·述而》。

〔5〕黄克剑:《心蕴:一种对西方哲学的读解》,374页。

〔6〕《论语·述而》:“若圣与仁,则吾岂敢?”

〔7〕《论语·述而》。

值的“究元”当然要取道于相对性的现世德行。由此似可为儒家的“极高明而道中庸”〔1〕作一别解。尽管“中庸”被孔子释为“至德”〔2〕,此处的“至德”却显然有别于作为“圣”本身的“至善”,其关键的落脚处不在于“至”而在于“德”。“德”所指涉的很难说是“形而上之境”,恐怕更多的还是现世中的“修养践履”。基督教的理想一旦被这样的道德学说加以阐发,在适应汉语语境的同时必然要背离自己原本的信念。

二、“本地化”的诠释策略

关于基督教在中国的传播,无论是就思想层面、体制层面,还是受众层面而言,教理的讲授与理解都是根本的前提。从而这一传播过程,实际上就是基督教在异质语境中所必然经历的阐释活动。在这样的意义上,任何一种“教理的讲授和理解”都不可能与“被讲授和理解的教理”完全重合。因此只要承认基督教的传播是

〔1〕《礼记·中庸》。有论者认为儒家的“中庸”是“祈向超越的、‘高明’的”,是一种尽善尽美、无以复加的“至”境,是一种“永远不会尽然实现在形下的修养践履中”的“德性的形而上之境”。从而“儒家义理从一开始就不仅仅是普世的道德教训”,其价值理想似乎也在于超越性的“至善”。以西方思想为参照对于“中庸”进行这一新的诠释,蕴涵着一种相当精彩、透辟的洞见。但是孔子关于“天下国家可均也,爵禄可辞也,白刃可蹈也,中庸不可能也”的论说,可能主要是在寓托一种对于“修齐治平”之难的感叹,而不像是对“至中”、“至善”的贞定。与此相应,柏拉图在《政治家》一书所论的“中”,在英文版本中译作 mean,其意义似与“方法”、“手段”有关;亚里士多德则是在《尼可马各伦理学》当中讨论“中”,其所谓“中”的伦理意义是不言而喻的。这与他们所说的“至善”(the perfectly good)应当是不同的概念;而《圣经·新约》中的 the perfect 一词,干脆是指耶稣基督。所以,西方传统所谓的“至善”,是与行为道德处于不同的层次;而要对儒家的“中庸”作出“至善”的解释,也许还需要更缜密的分说。请参阅黄克剑:《心蕴:一种对西方哲学的读解》,376—377页。

〔2〕《论语·雍也》:“中庸之为德也,其至矣乎!”

一种特定语境中的阐释活动，“本地化”(inculturation)就当属题中之意。

但是我们实际运用的“本地化”概念，又并不是如此单纯，其中始终存在着两种显而易见的动因，即：传播者的宣教策略以及受化者的身份危机。当“本地化”不仅是事实的描述、而含有较为积极的价值选择时，它首先成为了一个操作性的命题，乃至立即衍生出一种“运动”。〔1〕人们显然是希望通过基督教的“本地化”，使其在汉语语境中获得合法性依据，并且使“中国人”与“基督徒”之间的身份张力得以解决。

值得关注的是：“本地化”既可能“转变、再造原有的文化”〔2〕，也可能被原有的文化所消解〔3〕。如果考虑到这种双重的可能性，我们或许应当追究这样两类问题：第一，基督教在中国的“本地化”阐释、特别是实际的接受，是否反映了“本地化”可能包含的理想形态？其“本地化”的历史与现状，能否使基督教在汉语语境中获得合法性身份？第二，既然并不存在什么“回归原始本意”的可能，那么基督教对当代中国人的针对性意义何在？是否可以通过着力阐释基督教思想中的普遍价值，而为“本地化”赋予新的涵义？

天主教学者对“本地化”及其相关概念进行过相当细致的辨析和归纳。其中较近的著作如钟鸣旦(Nicholas Standaert)《本地化：谈福音与文化》(1993)，柯毅霖(Gianni Criveller)《晚明基督论》(1999)和吴智勋主编的《神思》第47辑《教会本地化》(2000)。通过这些学者的讨论，“本地化”得到了越来越清晰的限定，然而在具体的

〔1〕张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社，1999，7—8页。

〔2〕钟鸣旦著、陈宽薇译：《本地化：谈福音与文化》，台北：光启出版社，1993，43—44页。

〔3〕论者常以汉地佛教作为“本地化”的正面例证，但是摩尼教最终“本地化”为明教，似乎可成为一个反例。

汉语语境中，还需要进一步区分这一概念的理想界说与其实际意指，并且进一步发掘从“适应化”、“本地化”到“处境化”的可能延伸。

“适应化”(accommodation 或 adaptation)被认为始于范礼安(Alessandro Valignano)和利玛窦的(Matteo Ricci)传教策略。^{〔1〕}按照钟鸣旦的归纳，这一传教策略包括四步：“适应之道”是指学习中文、入境随俗、儒服儒冠等等；“向社会名流传福音”是要通过研读孔孟经书，打入官场与儒生之间；“引进西方科技”，意在“激发饱学之士的兴趣”；而“包容之心”，则表达了传教者对中国文化及其价值系统的开放态度。^{〔2〕}因此质而言之，这四步的主旨无非都是对受众及其语境的“适应”而已。

然而从受众的方面看，“适应”所“激发”出来的接受方式，并不是相应地“适应”对方，却是欣然接受对方的“适应”。比如钟鸣旦提及了徐光启、李之藻的道德诠释、杨廷筠的补儒易佛和“驱魔辟邪”式的民间诠释等三种接受之道，其中，道德诠释与民间诠释自不待言，即使杨廷筠根据拉丁文直接音译那些“言亦不能尽解、喻亦不能近似”的“超性之理”^{〔3〕}，也只是想证明佛家之说的“番非真番，译非真译”^{〔4〕}，以便取而代之。所以他所谓的“回归原始本意”，实际上亦是使基督教成为“对儒家的有利贡献”。^{〔5〕}至于杨廷筠关于“性教”、“书教”和“恩教”的解说，同样会追溯到尧、舜、周、孔的历史启示，以证明基督教以及“西儒”可以“恢复……儒家正统”，并且“将隐藏在原始儒家中的部分完全启示出来”。^{〔6〕}当

〔1〕 钟鸣旦著、陈宽薇译：《本地化：谈福音与文化》，14页。

〔2〕 同上，14—16页。

〔3〕 比如三位一体、天堂、地狱、先知、恩宠等等，见钟鸣旦《杨廷筠：明末天主教儒者》，香港：圣神研究中心，1987，141页，148页，150页及166页注释。

〔4〕 杨廷筠：“天释明辩”，转引自钟鸣旦《杨廷筠：明末天主教儒者》，151页。

〔5〕 钟鸣旦著、陈宽薇译：《本地化：谈福音与文化》，18—22页。

〔6〕 钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，145—146页，154页等。



然,中国知识群体中的早期基督徒从“惩愚傲惰”等角度读解基督教,或许只是要通过最平易的方式为基督教的存在一辩〔1〕;而问题在于他们的辩词确实标志了汉语基督教的一个基本解释维度,甚至也在相当程度上规定了“适应化”的实际内容。

“适应”本来并非不可能“由同致异”,并非不可能“从同处入,从异处出”〔2〕。关于这一点,赵紫宸曾经就基督教传入欧洲时借助希腊哲学、佛教传入中国时借助老庄思想进行过比较。其中佛教的策略,几与基督教的“适应化”无异。比如托譬老庄、吸引士大夫、利用皇帝和官府,“有知识的,……以知识为进阶而引导之;没有知识的,……以经像雕镂、因果报应、法器道场等等邀引之”〔3〕。然而为什么基督教未能像佛教一样“由同致异”?赵紫宸试图以所处时代的不同作答,并且认为“宗教总须自己去求”而基督教是“西国人来传……中国人不曾去求”等等。〔4〕其实这样的比较并不一定恰当。西方人在中世纪前期所经历的,既是欧洲的基督教化,也是基督教的欧洲化;基督教同犹太教的真正分离,应当说是与这一过程同步的。汉地佛教之于印度佛教的关系则与此相似:它没有像东南亚地区那样“经由佛教而印度化”,却产生了自己的经典、教理以及全然中国化的禅宗。〔5〕蕴含在这里的已不是“适应化”的策略问题,而是阐释活动所必然导致的“本地化”。

在钟鸣旦的论述中,“本地化”首先是与“涵化”(acculturation)相对应:前者在于“本有文化将另一文化中的某些新元素吸收为己有”,形成两种文化的整合,例如“佛教之于中国”以及“初世纪时的

〔1〕 正如有西方学者认为色诺芬故意将苏格拉底描述成一个普通的道德说教者,以便为之脱罪。Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, Volume I, *Greece & Rome*, Part I, New York: A Division of Doubleday & Company, Inc., 1962, p. 120.

〔2〕 赵紫宸“中国民族与基督教”,见张西平、卓新平编《本色之探》,22—23页。

〔3〕 同上,23页。

〔4〕 同上,29页,27页。

〔5〕 钟鸣旦著、陈宽薇译《本地化:谈福音与文化》,30—31页。

欧洲教会”；后者则是外来影响改变原有的文化，造成“文化的疏离或割让”，除去印度文化对东南亚的影响之外，又如“非洲因基督教而西方化”。〔1〕同时，“本地化”又与“适应化”不同：前者是“深植于自己文化内的人，……在自己文化的基础上，以另一种形式诠释信仰”；后者只是“外籍传道人员的工作”，其根本作用是为“本地化”提供准备，促成“本地化”的“诠释和表达”。〔2〕这一区分为“本地化”描摹了一种相当理想的境界，而且可以在“道成肉身”、《使徒行传》中的接纳“外邦人”，以及《新约》并非用耶稣的母语写成的等等事实中得到支持。〔3〕但是始终有一种现实上的尴尬，与这种理想境界相伴的。

相对而言，明清之际的基督教“本地化”并非出于自觉，而多半只是“适应”传教策略的自然延续，或者是在强大的儒学传统面前的权宜之计。民国初期的中国教会，则是主要由于“非基督教运动”的刺激才自觉地树起了“本地化”的大旗；天主教的“中国化”措施，也同五四运动所凸显的民族意识有关。因此无论其自觉与否，这两种“本地化”都含有一定的防卫性反应。民国以后的“非基督教运动”已经不是什么礼仪之争，不是“圣朝破邪”式的道德责难，而是日益进深为“反对帝国主义”、“收回主权”的政治批判〔4〕；这使基督教方面的一切反应都不能不具有更强烈的防卫性，从而“本地化”理想与其现实结果之间的尴尬也愈发明显。这一点，可以从20—30年代的神学讨论中得到相当典型的说明。

比如为了“消除洋教的丑号”〔5〕，论证基督教与中国文化的共

〔1〕 钟鸣旦著、陈宽薇译《本地化：谈福音与文化》，30—31页，39页。

〔2〕 同上，33—34页。

〔3〕 同上，51—58页。

〔4〕 叶仁昌《近代中国的宗教批判：非基运动的再思》，台北：雅歌出版社，1993，35—55页。

〔5〕 诚静怡、刘廷芳等均有此说，见林荣洪：《近代华人神学文献》，香港：中国神学研究院，1986，631页；及张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，273页，337页等。

同点仍然是当时最普遍的神学话题。中国传统文化通常被认为是一片“伦理沃厚的上地”，而基督教则是“最优良的伦理的种子”〔1〕；因此中国人在接受基督教的过程中，始终倾向于借助自身的伦理资源解释基督教〔2〕，此种倾向一直延续到民国。1925年《青年进步》先后发表的三篇文章：王治心的《中国本色教会的讨论》〔3〕，谢扶雅的《基督教新思潮与中国民族根本思想》〔4〕以及范颌海的《中国古代圣贤的内修工夫与上帝之关系》〔5〕，堪称其中的代表之作。他们对现代基督教的一种基本判断，都指向了“伦常日用”或者“伦理的实行主义”〔6〕，甚至直言基督教已较多地“入于伦理化”、“入于现代社会化”，“处处以服务为主要，以实证为前提”，“信仰”也就是“服务”，“祈祷”意味着“实行”；“既这样伦理化，免不掉必要与儒教携手”。〔7〕乃至当刘廷芳开始反省“基督教在中国到底是传什么”的时候，他不能不承认大多数的福音解说“还出不了中国旧礼教的伦理范围以外”，不能不承认基督教信仰中的原罪仍然是“依中国旧伦理来断定”，从而“‘罪人’便成为自谦的称呼，如同‘鄙人’一样”。〔8〕

为了回应当于基督教的政治批判，如何跟进自己的时代这个

〔1〕 谢扶雅：“基督教新思潮与中国民族根本思想”，见林荣洪《近代华人神学文献》，461页。

〔2〕 相关讨论请参阅作者的“‘伦理化’的汉语基督教与基督教的伦理意义”，载《基督教文化学刊》第二辑，北京：人民日报出版社，1999。

〔3〕 见林荣洪：《近代华人神学文献》，644—645页。

〔4〕 同上，445—461页。

〔5〕 见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，422—427页。

〔6〕 分别见王治心、范颌海文章，载张西平、卓新平编《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，240页，426页。

〔7〕 见谢扶雅文章，载林荣洪《近代华人神学文献》，445—461页。相关讨论请参阅作者的“中国文化语境中的基督教”，载《第一二届汉语神学家圆桌会议论文集》，香港：汉语基督教文化研究所，1999。

〔8〕 刘廷芳：“基督教在中国到底是传什么”，见张西平、卓新平编《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，121—122页。

主题也曾经主宰了当时的神学讨论。吴雷川一篇短文的开头,竟是“中华民族复兴! 中华民族复兴!! 中华民族复兴!!!”并且在次年出版的《基督教与中国文化》一书中将该篇短文全部当作“附记”。〔1〕就连于斌担任南京主教的就职演说,也没有忘记谈起“民族复兴和国家建设”。〔2〕一俟进入正题,吴雷川立论的根基是在于“学习耶稣的为人榜样”;尽管他认为耶稣“专和平民接近”,不同于孔孟的贵族式垂范,但是细读他为着民族复兴所显示的“领袖人才”,又何尝不是“守死善道”、“修养人格”的儒者?〔3〕而于斌侧重的要点,无非是“以宗教宣传促成道德建设”,与其他耶儒之辨的不同,只是他在宗教的、抑或道德的说教中夹杂了诸多现代中国所特有的政治套话。〔4〕

出于各种原因与中国文化求同的“本地化”探索,在道德的进路上也许过于畅通,以至除此之外实在少有收获。偶尔有先觉者意识到“基督教在中国……富于实行的表示,而缺乏精密的说理”〔5〕,其“研究中华民族宗教经验的七个基本问题”自1926年提出后就几成绝响。〔6〕另外一些学理上的探索,则可能由于“求同”心切而多少显得牵强。比如吴雷川居然从《中庸》“天命之谓性”联想到《创世记》中的上帝造人。“上帝将生气吹在他的鼻孔里,他就

〔1〕 吴雷川:“基督教对中国民族复兴能有什么贡献”,见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,62页,71—74页。

〔2〕 于斌:“天主教与中国”,见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,211页。

〔3〕 见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,63—65页。

〔4〕 比如“我国之国际地位已经提高,可以和其他先进国家并驾齐驱”,“现值我国民族复兴、国家建设之盛会”,“三百万天主教同胞,组织完密,思想统一、意志相同,……愿以最大决心与爱国的仁人志士携手合作,以利教国”等等。见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,210—212页。

〔5〕 刘廷芳:“基督教在中国到底是传什么”,见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,119页。

〔6〕 刘廷芳:“为本色教会研究中华民族宗教经验的一个草案”,见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,340—347页。

成了有灵的活人”，似乎也隐约连结着“气以成形，而理亦赋焉”。〔1〕其实朱熹之注不仅强调“命犹令也”，而且重在“性即理也”，因此才可以“率性之谓道，修道之谓教”。这种“道”的关键在于“已而不知其然”，在于“无为而无不为”的“万物自化”之理（老子《道德经》37章）；从而与之相通的“性”并非“灵性”（spirituality），却是“诚者自诚，……道者白道”而已（《中庸》）。

通过学理的分析找到基督教与中国经验的连接点，赵紫宸发表了一篇有关这方面的真正有分量的文章——《基督教与中国文化》。其中不仅比较了“天人合一”与基督教人格之神的异同，不仅从伦理和艺术之两端发掘出基督教对中国文化的可能贡献，而且还特别分析了中国人的神秘经验。〔2〕但是，到20世纪30年代以后，赵紫宸的学理探讨和乐观态度似乎都有所改变。比如他的另一篇发表于1932年的《基督教与中国的心理建设》，其中就主张以宗教匡正内在的“唯其私”和外在的“作乱的学说”〔3〕。而发表于1935年的《中国民族与基督教》，则检讨自己“少年时只重意气，……宗教的热忱有余，而历史的眼光、科学的态度则完全无有”；同时，“人法地、地法天、天法道、道法自然”式的天人合一之境，被解释为“爱命甚于爱物，爱物甚于爱人，爱人甚于爱国”的“唯物主义”；而且儒释道三家的相对没落，以及“立等耶稣再来的那种光景”，也被归

〔1〕 吴雷川：“基督教经与儒教经”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，460页。

〔2〕 赵紫宸：“基督教与中国文化”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，1—17页。论者认为该文是将基督教与中国文化在天道、伦理和艺术三个层面上予以结合，但是作为“第四种倾向”的“中国人的神秘经验”，可能才体现了赵紫宸最为独特的看法。参阅上书“代序”16—17页。

〔3〕 赵紫宸：“基督教与中国的心理建设”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，514—515页。赵紫宸特别指出：“三年前万众瞩目、万众瞩目的国民党”之所以没有能建立“千秋永固的新国”，是因为“人坏了”。所以“今日中国之急务不在于以党推翻党、以党代替党，而在于各党自悟、各人自悟，……作其心理上的革命”。他的这篇文章已经涉及到基督教的人文学价值问题，可惜他所主张的“指陈是非”，仍然只是对于社会黑暗的“义忿”而已。同上书511页，519页等。

纳为“基督教在……无宗教与滥宗教之间”的艰难处境。〔1〕

与类似的情绪相互呼应的,是一些比较激进的“本地化”信仰带有了较多的政治色彩,前文所及的吴雷川之“民族复兴”或可视为一例,以至在奥地利学者雷立柏(Leopold Leeb)看来:吴雷川所显示的完全是一种“社会化的、哲理化的、伦理化的、行动化的、儒化的、人化的”基督教,他想“救国与救中国文化,而这个‘救国’的使命似乎压抑了其他的神学含义”。〔2〕天主教方面的陆徵祥则提供了另一个特殊的例子:自袁世凯的时代起,他就曾多次出任外交总长等职,20年代辞官赴比利时的一间修院隐修,30年代以后又担任了神父。但是即使身在修院,他仍然“不忘国家”,并且以徐光启的“力学救国”为证,论说“务天国者,亦不忽人力”,“信教与爱国,不相违而实相辅”,借以“指示我华公教信众,……纠正教外人上对我公教之误会”。〔3〕

同时,“本地化”的艰难也刺激出某种与“求同”相反的思路,比如徐宝谦便坦言:“孔教……是人本主义的,佛教本是无神的,道教则推崇自然,可见作为中国思想背景的三教,绝少与基督教接近调和的可能。”〔4〕吴经熊则倾向于用基督教的观念重新解释华夏文明。在他那里,“本地化”并不是基督教与中国传统求同或者存异的问题,而是要在“基督的怀抱中”了解其“超越东、西,超越时代”的性质,是要像奥古斯丁和托马斯·阿奎那对古希腊哲学所做的那样,为“古代东方与现代西方的哲学家……‘施洗’”。〔5〕可惜的是,徐宝谦要“用基督教来奠定新中国信仰的基础”,又要为“中日

〔1〕 赵紫宸:“中国民族与基督教”,见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,18—19页,29页等。

〔2〕 雷立柏:《论基督之大与小:1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》,北京:社会科学文献出版社,2000,118页,125页。

〔3〕 陆徵祥:“上安国孙主教书”,见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,407—415页。

〔4〕 徐宝谦:“基督教对于中国应有的使命”,见张西平、卓新平编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》,174—175页。

〔5〕 由于条件所限,笔者没能读到吴经熊的原件。关于他的这一独特思想,请参阅雷立柏:《论基督之大与小:1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》,226—234页。



事件”寻找“一种足以代替战争而能根本地解决国际纠纷的方案”，〔1〕这在当时的特定背景下显然绝难被接受。吴经熊相信“真正的东方牢牢隐藏在基督教传统的怀抱”，因为除去“信理神学”（dogmatic theology），基督教还有“神秘神学”（mystical theology）的丰富思想，而东方的自然神秘主义和泛神论神秘主义就在其中。〔2〕这大约是对赵紫宸“中国人的神秘经验”之回应，也可以说是在“以儒释耶”的“本地化”传统中第一次提出了截然相反的“以耶释儒”模式。〔3〕但是相对于“本色教会”的一片呼声和剧烈的社会变革，这种文人之论可能注定会被吞没。

“本地化”在学理方面难以获得实质性的成果，似乎只能被逼向形式方面的种种设计和改革。所以尽管在赵紫宸看来“基督教……与吾国的风尚习俗如何发生关系，实为肤浅的问题”，尽管他从一开始就对“勉强戴上儒冠、穿上道袍、蹈上僧鞋”的“本地化”不以为然，批评那只是“大家打口号，……找出些儒冠方巾之类的东西来”，〔4〕关于婚丧嫁娶、节日礼仪等问题的讨论还是大量出现了。乃至“如何利用固有的民情风俗”，在相当大的程度上被视为“本色教会第一要紧的问题”。〔5〕曾经在赵紫宸《基督教与中国文化》一文中遭到批评的“肤浅”，在1944年宋诚之的一篇同名文章中却从“孝道”和“纪念祖先”直接过渡为“基督徒祀祖”的11条“具体之建议”。〔6〕而针对宋诚之的反驳文章，则不过是要“转移

〔1〕徐宝谦：“基督教对于中国应有的使命”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，174—175页。

〔2〕转引自雷立柏：《论基督之大与小：20世纪中国基督教文化学术论集》，231页。

〔3〕“文革”后中国大陆的新一代知识分子往往是以西学的观点和方法重新阐释中国自身的思想传统，这或许可以被称作“以耶释儒”。另外，海外新儒家关于儒学之“外在超越”的论证，也未尝不是“以耶释儒”的另一种结果。

〔4〕赵紫宸：“基督教与中国文化”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，16—17页，6页，2页等。

〔5〕王治心：“本色教会应创何种节期适合中国固有的风俗”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，485页。

〔6〕宋诚之：“基督教与中国文化”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，76—101页。

风气”、“改良生活”，或者“设立老人院”等等。〔1〕

如上所述的“本地化”过程，虽然几度曲折、偶有旁骛，从总体上看仍然是对于外来批判的被动反应。因此无论教会人士还是一般信众，能以任何方式的“本地化”寻求更多的认同感，都不失为缓解“洋教丑号”的一种良策。一旦“本地化”得以成立，批判基督教似乎也就成了对批判者自身的批判。方豪的《论中西文化传统》一文所附的《答客问》，将这一“以己之矛”的逻辑推演至极：

问：天主教既与儒教合辙，则行孔子之道足矣，何必更益以天主教？

曰：……孔子著书垂训，岂欲人尊拜已哉？欲人遵厥说，而力行之耳。……尊奉天主，正践孔子之言，守孔子之训也。乃猥云：儒说已足，不待天主教，非特天主之罪人，实孔子之罪人也！……为此说者，非惟不知天主，亦不知孔子者也。〔2〕

然《答客问》实在只是强作辩词，不足与道。这样的辩词既不能使基督教在一个异质的语境中真正立身，也无助于解决“本地化”的理想与现实之矛盾。

实际上，“本地化”的概念还潜存着一个更带普遍性的问题，即：对于任何一种语境而言，基督教可能都必然是“异质”的。无论汉语语境中的“本地化”还是中世纪欧洲的“俗语化”(vernacularization)，作为以信仰为对象的特殊阐释活动，都必须持守其中的异质性张力。关于这一点，钟鸣旦曾多次提到一种相当精彩的看法，即：基督教“对任何文化……都是挑战性的、干扰而陌生的”，“必须与原有的文化或环境造成一种分裂”；而事实上“西方人对基督教的感觉太自然了”，不再感到“震惊和伤害”，基督教与西方文化逐

〔1〕 郭中一：“关于基督教与中国文化之商讨”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，116页。

〔2〕 方豪：“论中西文化传统”，见张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，205—206页。



渐“被认同为一”，因此“这或许可说是一个悲剧”。〔1〕其悲剧的核心，正在于“认同”遮蔽了“异质性”的挑战。“本地化”的理想所要面对的，往往就是这种现实的悲剧命运。也正是在这样的意义上，甘易逢神父才认为“若中国礼仪之争带来不同后果，那么基督教可能成了帝皇儒家思想的支流，失却了原本的身份”。〔2〕

三、从“处境化”诠释到人文学诠释

如果将基督教的信仰及其传播置于诠释学的构架，那么教会不仅是一个“信仰的群体”(community of faith)，而且首先是一个“话语的群体”(community of discourse)。“话语”当然不会意味着“自说自话”，而是要带着信仰的异质性张力，在现实的语境中表达出自身价值的针对性意义。因此无论“本地化”的得失如何，基督教都必须进入中国人的现实经验。这既是“处境化”的机缘和根据，也是基督教在汉语语境中所要面对的另一困难。

按照天主教学者费洛伦查的观点：“恰当的神学方法总是接受不同的资源和标准，……它并不仅仅是让当代的问题符合传统的答案或象征，相反，神学的方法是要判断传统由何而成，是要判断传统之中的范式何在。神学方法要反应……传统的以及我们自身的处境，要考虑不断在多元的声音中得以表达的群体实践和经验，从而才能成为真正的天主教神学。”〔3〕

〔1〕 钟鸣旦著、陈宽薇译：《本地化：谈福音与文化》，46页。

〔2〕 转引自柯毅霖：“福音在中国本地化的神学反思”，见《神思》第47辑，香港：思维出版社，2000，37页。

〔3〕 Francis S. Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, Francis S. Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, volume I, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 84—85.

所谓“传统的答案或象征”、“传统中的范式”等等,其实就是一种典型的“本地化”诠释结构(interpretive framework)——无论它是中国的还是西方的。“恰当的神学方法”并非受制于这一诠释结构,却是要判断它“由何而成”;我们自身的“处境”和不同的“经验”,则应当是神学的直接对象。由此理解“真正的天主教神学”,至少会为“本地化”的讨论带来两层提示:第一,信仰本身应当能够超越被给定的文化载体;第二,“本地化”倘若摆脱“本文化化”的诠释惯性,或许可以通过“处境化”的具体经验延伸自己的理想。

柯毅霖在考辨“本地化”一词的时候,明确提出“境际化(interculturality)更能描绘本地化的动力”。〔1〕“境际化”,通常可译为“跨文化性”。它所强调的已经不是传播者或接受者当中的任何一方,却是“同一的福音”。从“跨文化性”界说“本地化的动力”,实际上是将基督教信仰的传播视为一种普遍的理解活动,而不仅仅是西方向东方的文化移植。因此这样的“本地化”之要点,首先在于信仰与生存价值的关联,却并非信仰与文化载体的关联。“处境化”(contextualization)之为谓,可能更多地包含了这样的潜台词。基督教在汉语语境中逐步凸显的三种诠释结构,也暗示着“本地化”向“处境化”的延伸,即:唐代景教的“以佛老释耶”,明清以降的“以儒释耶”,以及主要体现于“文革”之后的“以生存经验释耶”之趋势。〔2〕相对而言,前两种诠释结构较多传统的“本地化”色彩,后一种则大体上是“处境化”的——虽然我们可以从下文中发现:这种“处境化”在信仰实践中的执著点,还并不是对存在本身的关注(existential concern),而是比较具体的现实经验。

类似的想法在当代的汉语天主教学者那里也有所表达。吴智勋就曾引述房志荣、张春申等人的相关见解,进而认为“本土神学”

〔1〕 柯毅霖:“福音在中国本地化的神学反思”,见《神思》第47辑,22页,27页等。

〔2〕 相关讨论请参阅作者的“伦理化”的汉语基督教与基督教的伦理意义”,载《基督教文化学刊》第二辑

不是“向文化投降”，因为教会与神学的“超越性及内在性……不属于任何特殊的文化”；同时他也指出“本土神学必须解答现实环境中人的切身问题”。〔1〕

然而尽管“处境化”更加注重“活着的文化”，而较少借助已经凝固在传统之中的诠释符号，它所带来的机缘却未必能使其摆脱“本地化”的尴尬，未必能改变国人信仰中的传统模式。就连从根本上支撑“处境化诠释”的“生存经验”本身，也可能被这种“活着的文化”瓦解为“求同”、“务实”的碎片。

比如上述“本土神学”的“原则”当然很好，不过，如果只是一般地根据“自由、公义、爱主爱人、喜乐、平安”等等“福音启示”去“辨别本土化的正确性”，似乎又会回到以何种诠释结构界定这些“福音启示”的问题；如果仍然用“不抽烟、不喝酒、不再殴打妻子”或者抵御“消费主义、物质主义”等等彰显“福音启示”，那么又与世俗的人伦道德何异？〔2〕从一定意义上说，基督教在汉语语境中的这一类“处境化”结果，已经在近20年基督教的迅速发展中演化为新的问题。

一般而言，基督教的伦理作用及其对社会结构性空缺的弥补，可能是它在中国大陆得到迅速传播的主要原因，也是其“处境化”诠释的核心内容。

基督教的伦理作用，实际上自明代以来便是“本地化”诠释的主要关注点，但是由于信仰伦理与世俗伦理的意义从来没有得到有效的区分，在汉语语境中的基督教伦理基本上是与儒家道德合一的。〔3〕在20世纪80年代以来基督教再度迅速传播的背景下，对基督教伦理的世俗化理解又得到了教俗两界的共同肯定。教外研究者提供的一些善意的调查报告常常会着重说明：基督教信仰

〔1〕 吴智勋：“神学本土化的原则”，见《神思》第47辑，13—17页。

〔2〕 请参阅同上，17—20页。

〔3〕 相关讨论请参阅作者的“‘伦理化’的汉语基督教与基督教的伦理意义”，载《基督教文化学刊》第二辑。

的传播对于改善当地社会秩序、提高大众的道德水准等,起到了良好的促进作用。教会内部也与佛教的“利乐有情”、道教的“两世吉庆”相应,提出了“荣神益人”的口号,并表彰修桥铺路、植树造林中的基督徒积极分子和“五好家庭”等等。〔1〕这些进展当然可以标志着基督教已经更多地为中国社会所接纳,但是如果将其纳入“本地化”——“处境化”的链条,也可以看出汉语语境中的基督教在神学理念上并没有发生多少变化。

另一方面,20世纪80年代以来的基督教复兴(也包括其他宗教的复兴)不仅与中国实行的开放政策有关,也是原有社会组织结构发生裂变的结果。近20年中国经济的飞跃,追随“全球化”的趋势,将社会组织的协调和精神信念的平衡全部交托给“经济杠杆”和“市场规律”。基督教及其他宗教由此得到了极大的发展空间,乃至在一定的社会群体中成为替代性或者弥补性的因素。

比如在北京郊区某村,包括村长和党支部书记在内的全体村民,已经全部受洗入教,基督教在这里已经不是什么外来的信仰,反而是形成了一套新的宗法关系,并且基本上代行(或者至少是参与)着世俗秩序的职能。在“活着的文化”之意义上,这不能说不是——一种完全的“处境化”;但是就“生存经验”而言,它可能不需要任何超出“伦常日用”的教理论释,可能与基督教的深层价值全然无关。〔2〕

这一状况并非仅限于农村教会或者低文化群体,即使是受过良好教育的新一代基督徒,相似的“处境化”理解也并不少见。比

〔1〕李平晔:“90年代中国基督教发展状况报告”,载《基督教文化学刊》第一辑,东方出版社,1999。

〔2〕中国人民大学日前正承担着教育部人文社会科学研究基地重大课题:基督教在中国社会转型时期的文化功能。此课题由一系列田野调查报告和综合分析组成,该农村教会已被列入田野调查的范围。根据初步的观察和访谈,我们感到基督教确实对中国社会近20年的结构性空缺有所弥补,但是尚且体现不出它可能产生的结构性的影响。

如北京市内某家庭聚会点,其负责人为留学回国人员,成员全部是具有较高学历的青年人,包括在校大学生。在相对处于“边缘”状态、未能成功进入“主流社会”的人群中,这样的例子更是屡见不鲜。〔1〕

基督教信仰在现实处境中有助于伦理规范和社会秩序,有助于调节人们的心理或者精神失衡,这当然不是坏事。〔2〕事实上,这恐怕也是各种世俗权力能够接纳基督教和其他宗教的实际原因。但是问题在于:如果基督教自身也将此认同为自己的主要功能,以为填补了社会的“结构性空缺”就可以替代它“对于生活的深度理解”〔3〕,那么它仍然难逃“结果否定前提”的命运,仍然不会在根本观念上导致结构性的影响。

因此具体到“活着的”汉语语境,基督教一方面已经在更大程度上进入了社会组织系统,另一方面也受到“处境化”诠释的极大制约。所谓制约,首先还不在于世俗信仰中常见的功利诉求,而是更突出地反映在诠释结构对基督教信仰所构成的意义障碍。与“本地化”在汉语语境中的实际通道相应,这一障碍同样体现着某种“趋同”的惯性。只不过主要不再是对中国传统道德的趋同,而是对意识形态方式的趋同,或者对民间信仰方式的趋同。

20世纪70年代,一些从事“毛泽东研究”的欧洲学者曾对基督教与中国的意识形态作过极端理想化的“误读”。比如法国学者居伊·拉尔德罗和克里斯蒂昂·让贝尔就早期基督教和毛泽东的教

〔1〕 有关情况请参阅李平晔:“90年代中国宗教发展状况报告”,载《基督教文化学刊》第二辑,人民日报出版社,1999。

〔2〕 观察和访谈为我们提供了许多这方面的例子。比如有人通过基督教信仰在失恋或者离婚之后尽快振作自己;还有人认为自己既然不是大学教授、也不能写文章,那么在如今的商业社会里唯一可以发表见解的正当地方就是基督教的团契了;甚至有人以基督教信仰为帮助,克服自己的同性恋倾向或者轻浮的生活习惯。鉴于对接受访谈者之隐私的尊重,具体出处从略。

〔3〕 尼布尔:《基督教伦理学诠释》,台湾:桂冠图书股份有限公司,1995,6页。

导进行了平行比较,认为二者存在着许多相同之处:[1]

第一,基督教的“让死人埋葬死人”可以比之于毛泽东的“破坏旧道德,建设新道德”,二者均有“要求摆脱家庭束缚的意味”。

第二,他们认为基督教与毛泽东都是在追求一种彻底的变革,所以基督教要求一心向善(single-minded purity),毛泽东要求“斗私”(to reject the heart of the world)。

第三,毛泽东和基督教都期待着新的律法、新的世界。在这些欧洲学者看来,“文革”并不是通常的意识形态革命。在法国大革命和俄国的“十月革命”时期,都是用一套新的意识形态取代旧的意识形态,但压迫并没有被消灭,并且还会在新的形式下重新出现;“文革”所指向的却是新的价值和新型的人。因此毛泽东的“继续革命”理论(ongoing criticize)受到称赞。

第四,他们认为基督教的修道制度在毛泽东的教导中体现为对完美的追求:“一个人做点好事并不难,难的是——一辈子做好事,不做坏事。”

还有学者将毛泽东称为“中国的圣人(sage)”：“毛泽东当然可以被视为无神论者或者泛神论者,但是应当在他写作的语境中去理解他。……像一位新的摩西,毛带领人民挣脱了专制主义、帝国主义、封建主义和资本主义的枷锁。在长征的英雄年代,就像走向应许之地一样,就像上帝、人与自然的恰当伦理关系是在荒野中出现于十诫那样,中国人是在红军漫长、流血的征途中觉醒,并走向人与领袖的社会主义伦理关系——这位领袖从而被视为神圣,有如上帝。”[2]

亲身经历过“文革”的人当然很难接受如上的比较,但是当青年人通过聚会在一一种相对纯净的气氛中分享他人的经验、检点自

[1] Peter Hebblethwaite, *The Christian-Marxist Dialogue*, London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1977.

[2] 同上, p. 77-78.



己的行为的时候,当这种“新人”的感觉填平了“主流”与“边缘”的世俗鸿沟、甚至多少显示出优越的时候,我们不能不承认“文革”情结中的强大的思维惯性。

基督教以这样的方式填补中国社会的结构性空缺,似乎已经为它展示出诱人的前景。比如,它可能在普通民众的潜意识中唤醒“平民革命”的政治记忆,从而比单纯的道德功能更容易引起青年人的兴趣;它可能为市场经济的物质尺度增添一个精神的标准,乃至化解新的不公平分配所带来的压力。

但是从思想层面上看,这种经过“处境化”诠释的基督教必须面对两种“意识形态化”的危险,即莱因霍尔德·尼布尔所批判的两种“自义说”(self-righteousness):“将基督教道德的超验理想变成历史进程的内在可能性”,或者“寄希望于出现某种历史的奇迹而最终建立一种理想的社会秩序”。〔1〕在当代中国的多元语境中,这两种危险是同时并存的。〔2〕

而且从教会群体的角度考虑,上述诱人前景也未必能够长久,未必能获得普遍的功效。这首先是因为“作见证”与“讲用”、“告解”与“思想汇报”、“查经”与“学毛选”、教会仪式与“早请示、晚汇报”等等,太容易发生“文革”式的联想。事实上访谈资料已经显示:在一定的社会群体热衷于这样的聚会活动的同时,更多的人也正是由于此而对基督教表示怀疑或者敬而远之,对“文革”的反思最为深刻的中年知识分子,在这方面的反应可能尤为强烈。〔3〕

基督教被“意识形态化”的危险,还伴随着对于民间信仰方式

〔1〕 分别见尼布尔:《基督教伦理学诠释》,台湾:桂冠图书股份有限公司,1995,6页,11—12页;尼布尔:“人的本性与命运”,香港:基督教文艺出版社,1989,186—187页。

〔2〕 尼布尔所说的两种“自义”,前者是指以美国为代表的现代西方政治模式,后者则是指马克思主义的社会革命理想。

〔3〕 我们在田野调查中的预期目的,主要是就基督教在中国的伦理功能和社会组织功能进行实证性的研究。在全部调查结束之前,任何结论性的判断当然都无法成立;况且即使完成了全部调查,所能作出的判断也都有自己的限度。

的趋同。这一方面呼应着中国下层民众中深厚的“灵恩”传统,表达了一些信众对体制性教会的不信任,另一方面也是没有“灵恩”的多元社会所难以避免的一种“反弹”。“文革”对权威的消解,市场经济以来的“众声喧哗”,进一步将中国推向一个诸神竞争的时代。以至相当一批宣教者和信仰者都希望借助“灵恩”的力量重建“卡里斯马”权威。

“灵恩”直接关联着汉语语境中历史悠久的民间信仰传统,因此在形成新的社会组织结构、迅速扩展基层的信仰群体等方面,都不能不说是极为奏效的。但是如果以此为通道,基督教在汉语语境中的传播仍然只能是暂时性的,而无从显示自己的价值命意,当然更无法从根本上解决自己的立身依据。徐光启和李之藻当年之所以将“天堂”、“地狱”的理论视为“一条教导‘无知与懒惰之徒’的途径”〔1〕,恐怕是与他们对民间信仰方式的警惕相关的。同时,与民间信仰方式趋同可能导致的另一种负面结果,也已经在以基督教为名的形形色色的“信仰”中充分显露。〔2〕

尽管基督教已然在中国人的宗教信仰中扮演着极其重要的角色,但是至少从非信仰者的角度看,它在汉语语境中的合法性身份始终没有得到真正的解决。上文所及的种种诠释结构,似乎也远未实现其中可能蕴藏的初衷。

近些年中国大陆的基督教领袖发出了“神学建设”的呼吁,这或许会导引出新的诠释范式。不过以目前的条件而论,教会内的神学建设似乎很难摆脱两种久已有之的困扰,即:或者由“适应”而忽略基督教与“处境”之间的张力;或者因自守而丧失信仰对于“处境”的针对性。因此汉语语境所能为基督教提供的新的诠释范式,可能注定要立足于体制之外。我们或许可以借用朋谔斐尔的概

〔1〕 钟鸣旦:《杨廷筠:明末天主教儒者》,154页。

〔2〕 有关情况请参阅李平晔:“90年代中国宗教发展状况报告”,载《基督教文化学刊》第一辑。



念,称之为“非宗教的基督教诠释”(non-religious interpretation of Christianity),其实质则是一种人文学的诠释。

其实在当今的汉语语境中,也已经出现了另一种提问的可能,即:当我们介绍基督教的神学思想、整理基督教的传播历史、叙述基督教对社会—文化的实际影响时,如果抛开任何潜隐的宗教认同,如果放弃任何先在的信仰立场,如果不以基督教作为一种外来文化的代表,那么基督教是否还有意义?换言之,在基督教排除了信仰的热情、宣教的冲动从而被置于全然世俗的语境之后,甚至在基督教被剥离于它的文化载体的情况下,它是否仍然有立身的理由?这正是人文学诠释的出发点。

要回答这样的问题,必须暂时搁置基督教的功能层面,进入其意义层面。而意义的层面,也就是关于神学诠释学之“知”、神学伦理学之“意”、神学美学之“情”的三种根本性讨论,^[1]其共同的进路都在于将人文学的生存关注推至极限,使基督教神学的价值意义得以凸显。这并不仅仅是由于“知”、“意”、“情”代表着人文学领域的三个基本维度,也并非要以基督教的价值完成真、善、美的整合,更不意味着任何一种宗教或传统可以重新主宰世界。它最终的落实,也许应当是一种价值论的神学(axiological theology)或者神学的价值论(theological axiology)。毕竟,要论证基督教在功能层面的价值,要探究基督教对于社会—文化的作用,不能不取道于意义层面的人文学(或者神学)解说。否则,基督教无法在汉语语境中立足^[2],也

[1] 关于以下的三种讨论,请参阅笔者所撰的本书结语,以及《神学伦理学的当代意义》、《20世纪神学美学的溯源及其可能性》等等文章,均已收入笔者的文集《基督教的底色与文化延伸》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2001。

[2] 汉斯·金曾经引述其他宗教对基督教的批判:“基督教强调爱与和平的伦理,却常常是排他的、不宽容的、咄咄逼人的;……基督教几乎是病态地夸大对罪的意识,……以便突出人们悔改和求得恩典的必要性;……基督教最大的虚妄在于它的基督论,……耶稣的形象似乎总是能在其他宗教中得到证明,从而成为独一无二的神圣。同时人们还会问:基督教一连几个世纪在亚洲进行了极其密集的传教活动,亚洲的人口占整个世界的三分之二,而基督教仅仅征服了大约百分之五的亚洲人,这难道只是历史的偶然吗?”见 Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1991, p. 82—83。

同样无法回答西方世界、乃至整个商业化社会的挑战〔1〕。

一位在香港信义宗神学院执教多年的芬兰神学家科斯基卡利奥(Toivo Koskikallio, 即王为义)曾经说:在传统的基督教国家疏离上帝的,是邪恶之人;而在非基督教传统的中国,不信教只是因为“无动于衷”而已。〔2〕而如何才有可能“情动于中”乃至“形于言”,应当是神学诠释的真正使命。即使某些诠释被视为“批判性的和破坏性的”,用加达默尔的话说,也会“冒一种风险”,因为“除了逐步同文本的真理妥协和冒险倒向它之外,……诠释还能是什么呢?”〔3〕

〔1〕关于基督教教会内贪污的统计,见 David B. Barrett and Todd M. Johnson, *Annual Statistical Table on Global Mission; 2001*, International Bulletin of Missionary Research, January, 2001。另请参阅本书“相对化语境中的信仰论证”一节。

〔2〕 Kaisa Nikkila, *Christian Faith and the Secret Wisdom of China*, Summary in English, Helsinki: Yliopistopaino, 2000。

〔3〕加达默尔著、夏镇平等译:《哲学解释学》,上海译文出版社,1998,197—198页。

结 语

神学诠释学的人文学价值

在现代语境中讨论神学诠释学,使我们必须面对一种基本的诘难,即:神学诠释学的有效性是否只在于宗教的认同、信仰的立场?是否无法剥离于基督教原有的文化载体?这不仅关系到我们能否将神学诠释学纳入人文学的论域,其本身也是一个诠释学的问题。

其实说到极处,神学诠释学的基础无非是通过人的有限性而凸显宗教感。换言之,这也就是在承认认识的有限性、理性的有限性、真理的有限性之前提下,重新解决意义的确认问题。神学诠释学对世俗语境的有效价值,应当取道于此。无论是“圣”是“俗”,价值与意义的看护毕竟都是根本。同时,要使基督教抑或任何其他信仰始终持守其批判的张力、而不至成为另一种“意识形态的变形”(ideological distortion)^[1],神学诠释学也应提供重要的启示。

Hermeneutics 的词源关联到希腊神话中的信使赫尔墨斯(Hermes),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。这似乎已经暗示了诠释学与“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诠释学也同样如此:《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“诠释学”之为谓，本来就隐含着“一个神学的维度”。

而一旦在这样的意义上理解“诠释”，就无法回避一种基本的两难，即：一方面是“圣言”中的奥秘必须加以诠释，另一方面又是“诠释”似乎必然包含着“误读”。诠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”的诠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。^{〔2〕}所以对神学诠释学的考察使我们一再发现：也许正是在神学的维度上，诠释学才不断被逼向一种最终的解决。

如果将神学诠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。

第一种倾向起源于犹太教的字面诠释、经学诠释、神秘诠释和寓意诠释等四种方法。^{〔3〕}在一些释经者看来，四种方法的并存实际上意味着诠释的多种可能性，因此克雷芒和奥利金的理论侧重发展了寓意的传统。而另一方面，托马斯·阿奎那显然在承认多重诠释的基础上较多强调了文本自身，从而犹太教的这一释经传统发展到经院主义时期，总体上趋向于通过“方法”来寻求《圣经》的确定意义，并以此作为信仰的支点。

第二种倾向以奥古斯丁为代表，他同样始于犹太教释经学的四种方法，却逐渐略去了字面的诠释或者历史的诠释，而是以柏拉图的二元论为基础，确认了另一种诠释学原则。这就是“物质符号的知识并不能帮助我们诠释永恒的实体，对于永恒实体的知识才

〔1〕 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, edited and translated by John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 63.

〔2〕 “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.

〔3〕 请参阅本书“犹太教释经学于早期基督教的神学诠释”一节。



能帮助我们诠释物质符号。……诠释学的核心问题……是理解超越性意义。”〔1〕而“理解超越性意义”的七个步骤,又分别在于敬畏、虔诚、圣爱、坚忍、怜悯、涤罪和智慧等必须具备的品德。〔2〕因此神学诠释的问题,实际上被归属于纯然的信仰。〔3〕

在近代理性的挑战下,这两种倾向同样难以解决信仰的确认问题,于是施莱尔马赫径直从神学诠释过渡到更具普遍意义的一般诠释学理论。从此,诠释“圣言”与诠释“人言”无法截然分开,信仰的诠释实际上也就成为意义的诠释。这不仅使人们进一步意识到一切神学学说所具有的诠释学性质,也暗示了寻求信仰与寻求意义的相似性。

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”的两种思路。二者的区别,主要在于对“经验”和“语言”之关系的不同诠释。

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,教义只是这种“经验”的“语言表现”(*linguistic expression*)。这样,信仰的“同一”(equivalent)是由于经验的普遍性。

与之相关的一种结果,是海因里希·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诠释。他同样明确地提出“神学的本质是诠释学”,不过其核心概念是由这三个层面构成一种“神学诠释学之圆”,以便使“诠释学循环”成为对“连续性之圆”的“细致的诠释”。〔4〕这里所涉及的“圆”和“循环”的两重意

〔1〕 Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Calvin 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. Calvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 14.

〔3〕 具体介绍请参阅本书“中世纪主流神学的‘圣言’的张力”一节。

〔4〕 奥特著、阳仁生等译:“什么是系统神学”,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。

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”,即神学诠释之各部分的相互依存性。〔1〕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’”。〔2〕

着眼于教义之“语言表现”的一脉,则通向了两个完全不同的极端:一是沿着信仰自身的语言系统,证明系统内的合法性(比如林贝克);另一是沿着“语言的极端多元性”,揭示出“历史的极端含混性”(比如特雷西)〔3〕。对于“经验—表现”神学的诠释学性质,后一种通路可能是一种最激进的表达方式。乃至特雷西像艾伯林一样,直截了当地用“诠释学”界定“系统神学”;像加达默尔所谓“理解性的阅读始终是一种再创造”〔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诠释性的复原(interpretive retrieval)”〔5〕。

而“文化—语言”模式的倡导者林贝克,是认为信仰的合法性就来自其系统本身。宗教作为一种“文化—语言现象”,其广义的语言符号和教义诠释并不是“外在表现”,而是“被极大地仪式化的、综合性的诠释体系”,“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。〔6〕

〔1〕关于蒂利希对“诠释循环”的讨论,请参阅本书“狄尔泰和海德格尔的神学关注”一节。

〔2〕奥特著、阳仁生等译:“什么是系统神学”,见刘小枫选编:《海德格尔与神学》,229—230页。

〔3〕请参阅特雷西著、冯川译:《诠释学·宗教·希望》,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〕加达默尔著、洪汉鼎译:《真理与方法》,上海译文出版社,1994,210页。

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

〔6〕林贝克著、王志成译:《教义的本质》,香港:汉语基督教文化研究所,1997年,34—36页。



相对于“经验—表现”模式,林贝克的主要进路是将外在的语言、教义“内化”为宗教的自体。但是在施莱尔马赫的“诠释学”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。所以有论者认为:“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。”〔1〕可以与之一比的,反倒是卡尔·巴特的“唯一圣经主义”或者“唯基督主义”诠释。〔2〕

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”〔3〕;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“唯一”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,假如诠释老子或歌德是我的职责的话。”〔4〕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”的诠释观,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。其中的关键之处,对于人文学思考也是特别有意味的。

在第一版前言中,他是以“感悟说”界定“理解活动本身”,并且

〔1〕 江丕盛:“真理、对谈与宗教语言性”,载《基督教文化学刊》第一辑,北京:东方出版社,1999,125页。

〔2〕 韦廉士著(Daniel D. Williams)、周天和译:《近代神学思潮》,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·巴特著、魏育青译:《〈罗马书〉释义》,香港:汉语基督教文化研究所,1998,17页。另请参阅本书“巴特的‘唯基督主义’诠释”一节。

〔3〕 卡尔·巴特著、魏育青译:《〈罗马书〉释义》,15—16页。

〔4〕 同上,19页。

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。”〔1〕

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”；但是他所侧重的，则是“无论代价如何，要使文本开始发言”。〔2〕这犹如加达默尔所说：“虽然一个文本不会像一个‘你’那样对我讲话，我们这些寻求理解的人必须通过我们自身使它讲话。”〔3〕

又过了一年的第三版前言，原初的“交谈”已被诠释为“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”，甚至要诠释者“与作者共存亡”。〔4〕

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〔5〕，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“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“仪式化的诠释体系”时，这个体系内的自

〔1〕 卡尔·巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，6—7页。

〔2〕 同上，15—16页。

〔3〕 加达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，484—485页。

〔4〕 卡尔·巴特著、魏育青译：《〈罗马书〉释义》，26页。

〔5〕 Michel Foucault, *What is an Author?* David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, p. 186—187.

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,是一个不可能的诠释过程”〔2〕,“启示并非历史的陈述,历史才是启示的陈述”。〔3〕从而巴特的诠释学被视为“对启示(revelation)的诠释,而不是对语义(signification)的诠释”。〔4〕可惜在20世纪90年代出版的几部研究著作中,这种看法又遭到严重的质疑。〔5〕

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”〔6〕,但是当我们注意到施莱尔马赫使“诠释”离开语言的链条、落实于宗教经验的时候,应当发现巴特也是通过“道成肉身的事件”(Word event)〔7〕摆脱语言的困境。

〔1〕 卡尔·巴特著、魏育青译:《〈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 1, 2: 721; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan p.132.

〔3〕 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〕 Walter Lowe, *Theology and Difference: The Wound of Reason*. Bloomington: Indiana University Press, 1993; Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1989; Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, New York: Cambridge University Press, 1995.

〔6〕 卡尔·巴特著、魏育青译:《〈罗马书〉释义》,13页。

〔7〕 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*, Helsinki: Vammala, 1982, p.199—200.

极端的诠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,诠释无以立足。〔2〕有时,他好像对一种毋庸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,也许会使我们而面临一个悖论:如果不能像施莱尔马赫那样摆脱语言逻辑的制约、中断语言性的诠释活动、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“诠释”的对象,却仍然是凭借信仰来维系意义的。

那么除去退回宗教经验和信仰本体,神学诠释学究竟还能否直面现代诠释学提出的挑战?或者说,神学诠释学如何才能在语言载体的事实之内最终解决意义的寻求?神学诠释学的这种可能的解决在何种意义上才能成立?

其实在卡尔·巴特的时代,神学诠释学已经涉及到如上问题,

〔1〕德里达著、汪堂家译:《论文字学》:“不存在外在文本。……在人们认为可以定义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。”上海译文出版社,1999,230页。

〔2〕Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 131.

〔3〕卡尔·巴特著、魏育青译:《〈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。”奥特著、阳仁生等译:“什么是系统神学”,见刘小枫选编:《海德格尔与神学》,229页。



朋谔斐尔、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、林贝克乃至艾伯林等人的诠释学思想，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诠释学或者文学诠释学的范式，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：朋谔斐尔、布尔特曼、保罗·蒂利希对传统神学诠释的延伸，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”诠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。朋谔斐尔、布尔特曼、保罗·蒂利希与巴特（也与施莱尔马赫）的不同，只是在于他们要更多地进入“诠释的循环”。“基督教的非宗教诠释”、圣经意义的“非神话”诠释，以及人与神的三种“相关互应”（correlation），正是他们各自所选取的通道。〔4〕

除去本书已经分节讨论的内容之外，还应当特别提到保罗·蒂

〔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，请参阅奥特著、孙周兴译：“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔思想的基本特征”，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，以及 Karl Barth, *Church Dogmatics, a selection with introduction*, New York: T & T Clark, 1961, p. 51.

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

〔4〕 请参阅本书“布尔特曼的‘非神话’诠释”、“朋谔斐尔的‘非宗教诠释’”等节。

利希。他的神学诠释“从一开始就想将神学与非神学、甚至似乎是非宗教的文化相结合”，而他的“相关互应”之说，也是要“使神学‘回应’时代处境所提出的问题”。〔1〕这样，他不仅认为“亚伯拉罕、以扫、雅各的上帝与哲学家的上帝是同一个上帝”，而且通过“逃避绝对的意义缺失的本体论焦虑”，引出“相关互应”的可能性。〔2〕同朋谔斐尔和布尔特曼一样，蒂利希肯定“宗教象征与其所要表征的事物”、“属人的概念与属神的概念”之间的联系〔3〕，从来都是在申述“方法”的多元而不是“意义”的多元。因此其“相关互应”的方法才不断吸引着 20 世纪的西方神学诠释。比如席勒贝克斯(F. Schillebeeckx)是主张“基督教传统与当下经验的互应”；汉斯·金强调“活着的耶稣与现实处境的互应”；吕特尔(Rosemary Radford Ruether)从女性神学的立场去揭示“多元群体与先知启示的互应”；特雷西则认为“基督教传统诠释与当代处境诠释应当有一种相互批评的互应”〔4〕。

用“意义的多元”来界定“诠释活动”、又用更多的“诠释活动”去丰富“意义的多元”，在 20 世纪以后越来越远离了“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“诠释”对“意义”的僭越，在倾向于怀疑主义的现代氛围中守护“意义”。这一点，可能是神学诠释学对人文研究的最重要的提示。

另一方面，神学诠释学的历史线索也可以说明：神学的诠释必须进入“诠释的循环”、必须进入现代的语境；仅仅退回宗教经验或

〔1〕 Alister E. McGrath edited, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell, 1998, p. 638.

〔2〕 同上, p. 640.

〔3〕 蒂利希著、龚书森等译：《系统神学》第一卷，台南：东南亚神学院协会，1993，84 页。

〔4〕 关于“相关互应”的理论以及当代神学的超越，请参阅 Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 55—61。



者信仰本体,至少在逻辑上是十分可疑的,并不能回答现代诠释学的挑战。或许只有真正的“进入”,神学诠释才能被重新激活。

在当代的西方,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“辉煌叙事”(grand narrative,或译“宏大叙事”)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诠释学的视角,其意义绝不仅仅在于神学诠释学是文本诠释活动的源头。更根本的问题是:神学诠释学的缺席,使“权力话语”、“文本的敞开”等一切诠释学的核心问题都难以坐实。通过诠释学的惯常分析,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“过度的诠释”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。但是就文学诠释学而言,“有一千个读者就有一千个哈姆雷特”常常被视为阅读的常态;就哲学诠释学而言,这种诠释只能颠覆“历史与语言的神话”,却难以重建“意义”。

神学本身的诠释学性质及其诠释对象,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、语言的有限性和诠释本身的有限性的同时,确认“奥秘”的真实性。这,应当也是人文学的品格。

主要英文参考文献(以引用顺序排列)

- David L. Jeffrey, "Conclusion and the Form of the Personal in Modern Poetry," *Journal for the American Academy of Religion*, 43.2 (1975), 谢大卫:《现代诗歌中的结句及个体形式》,见《美国宗教学报》43.2(1975)。
- Dei Verbum* (Vatican II's Constitution on Divine Revelation), edited by Flannery, 梵蒂冈第二次大公会议《启示宪章》。
- Avery Dulles, *Faith and Revelation*, Francis Shtüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, 杜勒斯:《信仰与启示》,见费洛伦查等主编《系统神学:天主教的观点》,明尼苏达,1991。
- Paul Ricoeur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, Lewis L. Mudge edited, *Essays in Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 73—119. 利科:《走向启示的诠释学》,见穆吉编《圣经诠释论文集》,费城,1980。
- David Tracy, *Approaching the Christian Understanding of God*, Francis Shtüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 特雷西:《基督教对上帝的理解》,见费洛伦查等主编:《系统神学:天主教的观点》,明尼苏达,1991。
- Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, Francis Shtüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theolo-*

gy: *Roman Catholic Perspectives*, 费洛伦查:《系统神学:任务与方法》,见费洛伦查等主编:《系统神学:天主教的观点》,明尼苏达,1991。

Anne M. Clifford, *Creation*, Francis Shüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 克利夫德《创造》,见费洛伦查等主编:《系统神学:天主教的观点》,明尼苏达,1991。

John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster, 1976, 柯布、格里芬:《过程神学导论》,费城,1976。

Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston: Beacon, 1973, 达利:《超越天父上帝》,波士顿,1973。

Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*, 格林:《差异的诠释学:巴特与德里达论人言和圣言》,牛津,1992。

Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford: Blackwell, 1998, 麦格里斯:《历史神学》,牛津,1998。

Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, New York: Simon & Schuster Inc., 1981, 杜兰:《哲学的乐趣》,纽约,1981。

Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece & Rome, Part I*, New York: A Division of Doubleday & Company Inc., 1962, 科普莱斯顿:《哲学史:希腊与罗马》,纽约,1962。

Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, 简伦德:《神学诠释学:发展与意义》,伦敦,1991。

Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, Westport: Greenwood Press, 1975, 布尔特曼:《永恒的临在》,西点,1975。

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Trans. Carpett Barden & John

- Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, 加达默尔:《真理与方法》,纽约,1975。
- Paul Tillich, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955, 蒂利希:《新的存在》,纽约,1955。
- Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Michigan: Eerdmans, 1975, 朗吉奈克:《使徒时代的释经学》,密歇根,1975。
- Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, New York: T & T Clark, 1961, 巴特:《教会教义学》(节选本),纽约,1961。
- Augustine, *On Christian Doctrine*, translated by D. W. Robertson, *The Library of Liberal Arts*, New York: Macmillan, 1958, 奥古斯丁:《基督教教义》,纽约,1958。
- Flemish-Netherlands Foundation, *The Low Countries: Arts and Society in Flanders and the Netherlands*, Leuven: Flemish-Netherlands Foundation, 1996, 佛来芒-荷兰协会:《低地国家:佛来芒与荷兰的艺术和社会》,卢汶,1996。
- Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki: Vammala, 1982, 罗明嘉:《艾伯林神学的普遍方法:诠释学》,赫尔辛基,1982。
- William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford: Oxford University Press, 1988, 鲍斯玛:《约翰·加尔文:16世纪的肖像》,牛津,1988。
- Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, translated and indexed by Ford Lewis Battles, Philadelphia: The Westminster Press, 加尔文:《基督教原理》上卷,费城。
- Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1987, 罗森:《作为政治的诠释学》,纽约,1987。
- Bernard M. G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, London: Macmillan, 1988, 雷德:《哲学神学家康德》,伦敦,1988。

Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, edited by Heinz Kimmerle, translated by James Duke and Jack Forstman, Missoula: Scholar Press, 1977, 施莱尔马赫:《诠释学手稿》,吉默勒编,密苏拉,1977。

Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, London: Blackwell, 1986, 穆勒-沃尔默:《诠释学读本:启蒙时代以来的德国传统文献》,伦敦,1986。

David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, New York: Pearson Education Inc., 1988, 洛奇等编:《现代批评和理论》,纽约,1988。

Peter V. Zima, *The Philosophy of Modern Literary Theory*, London: The Athlone Press, 1999, 吉玛:《现代文学理论的哲学》,伦敦,1999。

Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, 帕尔默:《诠释学:施莱尔马赫、狄尔泰、海德格尔和加达默尔的解释理论》,伊文思顿,1969。

David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987, 特雷西:《多元与含混:诠释学、宗教、希望》,旧金山,1987。

Walter Brogan & James Risser edited, *American Continental Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2000, 布罗根等编:《美国的大陆哲学》,布鲁明顿,2000。

Alister E. McGrath edited, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993, 麦格里斯主编:《现代基督教思想百科全书》,牛津,1993。

Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto: University of Toronto, 1977, 利科:《隐喻的法则》,多伦多,1977。

- F. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967, 赫施:《解释的有效性》,纽黑文,1967。
- Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller, New York: Hill and Wang, 1975, 罗兰·巴尔特:《文本的乐趣》,纽约,1975。
- Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell, 1992, 克瑞奇里:《解构的伦理学:德里达与莱维纳斯》,牛津,1992。
- Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion and Ethics*, translated by Joel Weinsheimer, New Haven: Yale University Press, 1999, 加达默尔:《诠释学、宗教与伦理》,纽黑文,1999。
- Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970, 利科:《弗洛伊德与哲学:论解释》,纽黑文,1970。
- Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, edited by Lewis S. Mudge, Philadelphia: Fortrees Press, 1980, 利科:《圣经诠释学》,费城,1980。
- Joachim Jeremias, *Rediscovering the Parables*, New York: Charles Scribner's Sons, 1966, 杰瑞米亚:《寓言的再发现》,纽约,1966。
- Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1964, 蒂利希:《存在的勇气》,纽黑文,1964。
- John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, Philadelphia: Trinity Press International, 1989, 麦奎利:《20世纪宗教思想》,费城,1989。
- Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, 布尔特曼:《耶稣基督与神话学》,纽约,1958。
- Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, New York: Macmillan Publishing Company, 1972, 朋谔斐尔:《狱中书简》,纽约,1972。

- Wilfred Cantwell Smith, *Religious Diversity*, Willard G. Oxtoby edited, New York: Crossroad Publishing Company, 1982, 史密斯:《宗教多元》,纽约,1982。
- Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, translated by James W. Leitch, London: SCM Press Ltd., 1963, 艾伯林:《圣言与信仰》,伦敦,1963。
- Torrance, *God and Evangelical Theology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1982, 托伦斯:《上帝与福音神学》,费城,1982。
- Robert Bellah and Philip F. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1980, 贝拉等:《公民宗教的多样性》,旧金山,1980。
- Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, Catholic University of Leuven, 1998, 佛斯特拉腾主编:《伦理观》,卢汶,1998。
- John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*, Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1997, 斯文尼等主编:《扩展欧洲》,荷兰,1997。
- Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, London: SCM Press Ltd., 1997, 汉斯·金:《为了全球政治和经济的全球伦理》,伦敦,1997。
- Karl Rahner, *Pluralism in Theology and the Unity of the Creed in the Church*, *Theological Investigations*, New York: Crossroad, 1974, 拉纳:《神学的多元与教会教义的整一》,纽约,1974。
- Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books Inc., 1976, 贝尔:《资本主义的文化矛盾》,纽约,1976。
- Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 利科:《诠释学与人类科学》,剑桥,1981。
- David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York: Crossroad, 1982, 特雷西:《类比的想象》,纽约,1982。

Thomas C. Oden, *After Modernity . . . What?* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992, 奥登:《现代性之后……什么?》,密歇根,1992。

Bernard Martin, *If God Does Not Die*, translated by James H. Farley, Richmond: John Knox Press, 1966, 马丁:《如果上帝没有死》,瑞奇蒙德,1966。

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, 1992. 福山:《历史的终结与最后一个人》,纽约,1992。

Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1991, 汉斯·金:《全球的责任:寻求新的世界伦理》,伦敦,1991。

Francis Barker edited, *Postmodernism and the Re-Reading of the Modernity*, Manchester: Manchester University Press, 1992, 贝克尔等编:《后现代主义与现代性的重读》,曼彻斯特,1992。

Chris Arthur, *The Globalization of Communications*, Geneva: WCC Publications, 1998, 阿瑟:《交往的全球化》,日内瓦,1998。

Max L. Stackhouse with Peter J. Paris and Don S. Browning edited, *God and Globalization*, volume 1 and 2, Harrisburg: Trinity Press International, 2000—2001, 斯塔克豪斯等主编:《上帝与全球化》第1—2卷,哈里斯堡,2000—2001。

CONTENTS

Prelude: Modern Context of the Word of God and the words of Man

Part I Theological Tradition of Hermeneutics

Chapter 1 Truth in Mythology and Exegesis

- 1) The Sacred Interpretation and “Hermeneutical Circle”
- 2) Jewish Exegesis and the Earlier Theological Hermeneutics
- 3) The Main Stream of the Medieval Theology and the Tension of the Word

Chapter 2 Transformation of the Exegesis at the Threshold of Modern Times

- 1) Biblical Interpretation and the Reformation
- 2) Theological Hermeneutics in the Age of Enlightenment

Chapter 3 The Birth of Modern Hermeneutics and Theology

- 1) Schleiermacher and Historic Hermeneutics
- 2) Theological Concern of Dilthey and Heidegger
- 3) Relationship of Gadamer and Ricoeur to Theological Hermeneutics

Part II Hermeneutical Nature of Theology

Chapter 4 Historic Burden of the Theological Hermeneutics

- 1) Bible and Exegesis
- 2) Canon and Power

Chapter 5 Contextualized Theological Hermeneutics

- 1) Barth's Interpretation of Christomonism
- 2) Bultmann's Interpretation of Demythologization
- 3) Bonhoeffer's Non-religious Interpretation

Chapter 6 Formalized Theological Hermeneutics

- 1) Ebeling's Interpretation of New Theology
- 2) Torrance's Interpretation of Theological Science

Part III Diverse Context and Theological Hermeneutics

Chapter 7 Christian Response on the Background of Modernity

- 1) Bellah's Analysis on Civil Religion
- 2) Fiorenza's Analysis on Context
- 3) Tracy's Analysis on Post-modernity

Chapter 8 Theological Critiques in the Post-modern Culture

- 1) Theological Strategy after the Modernity
- 2) Justification of Faith in a Relativist Context
- 3) Globalization and the Self-interpretation of Christianity

Chapter 9 Interpretation of Christianity in the Context of Chinese Culture

- 1) Interpretive Framework before Ming Dynasty & Qing Dynasty
- 2) Hermeneutical Tactics of Inculturation
- 3) From Contextualization to the Interpretation of Humanities

Concluding Comments: Humanitarian Values of Theological Hermeneutics

Chapter 4 Historic Burden of the Theological Hermeneutics

- 1) Bible and Exegesis
- 2) Canon and Power

Chapter 5 Contextualized Theological Hermeneutics

- 1) Barth's Interpretation of Christomonism
- 2) Bultmann's Interpretation of Demythologization
- 3) Bonhoeffer's Non-religious Interpretation

Chapter 6 Formalized Theological Hermeneutics

- 1) Ebeling's Interpretation of New Theology
- 2) Torrance's Interpretation of Theological Science

Part III Diverse Context and Theological Hermeneutics

Chapter 7 Christian Response on the Background of Modernity

- 1) Bellah's Analysis on Civil Religion
- 2) Fiorenza's Analysis on Context
- 3) Tracy's Analysis on Post-modernity

Chapter 8 Theological Critiques in the Post-modern Culture

- 1) Theological Strategy after the Modernity
- 2) Justification of Faith in a Relativist Context
- 3) Globalization and the Self-interpretation of Christianity

Chapter 9 Interpretation of Christianity in the Context of Chinese Culture

- 1) Interpretive Framework before Ming Dynasty & Qing Dynasty
- 2) Hermeneutical Tactics of Inculturation
- 3) From Contextualization to the Interpretation of Humanities

Concluding Comments: Humanitarian Values of Theological Hermeneutics

Chapter 4 Historic Burden of the Theological Hermeneutics

- 1) Bible and Exegesis
- 2) Canon and Power

Chapter 5 Contextualized Theological Hermeneutics

- 1) Barth's Interpretation of Christomonism
- 2) Bultmann's Interpretation of Demythologization
- 3) Bonhoeffer's Non-religious Interpretation

Chapter 6 Formalized Theological Hermeneutics

- 1) Ebeling's Interpretation of New Theology
- 2) Torrance's Interpretation of Theological Science

Part III Diverse Context and Theological Hermeneutics

Chapter 7 Christian Response on the Background of Modernity

- 1) Bellah's Analysis on Civil Religion
- 2) Fiorenza's Analysis on Context
- 3) Tracy's Analysis on Post-modernity

Chapter 8 Theological Critiques in the Post-modern Culture

- 1) Theological Strategy after the Modernity
- 2) Justification of Faith in a Relativist Context
- 3) Globalization and the Self-interpretation of Christianity

Chapter 9 Interpretation of Christianity in the Context of Chinese Culture

- 1) Interpretive Framework before Ming Dynasty & Qing Dynasty
- 2) Hermeneutical Tactics of Inculturation
- 3) From Contextualization to the Interpretation of Humanities

Concluding Comments: Humanitarian Values of Theological Hermeneutics