

学校代码： 10475  
学 号： 10475339085

河南大学研究生硕士学位论文

阐释学与圣经关系探析

**A Study on the Relation between Hermeneutics  
and the Bible**

专 业 名 称：比较文学与世界文学  
专 业 代 码：050108  
研 究 方 向：圣经文学  
年 级：九九级  
研 究 生 姓 名：吕 争  
导 师 姓 名、职 称：梁工教授 袁若娟副教授  
完 成 日 期：二〇〇二年五月  
论 文 主 题 词：阐释学/圣经

学校代码: 10475

学 号: 10475339085

河南大学研究生硕士学位论文

## 阐释学与圣经关系探析

### A Study on the Relation between Hermeneutics and the Bible

专 业 名 称: 比较文学与世界文学

专 业 代 码: 050108

研 究 方 向: 圣经文学

年 级: 九九级

研 究 生 姓 名: 吕 争

导师姓名、职称: 梁工教授 袁若娟副教授

完 成 日 期: 二〇〇二年五月

论 文 主 题 词: 阐释学/圣经

# 目 录

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| · 内容提要（中文）·····                   | 1  |
| · 内容提要（英文）·····                   | 3  |
| · 前 言·····                        | 1  |
| · 一、阐释与圣经的姻缘·····                 | 5  |
| 1.1 阐释的理由·····                    | 5  |
| 1.2 古代释经学·····                    | 8  |
| 1.3 圣经文学的诞生 ·····                 | 16 |
| · 二、走出家园的现代阐释学·····               | 21 |
| ——圣经的近现代哲学阐释学处境（保罗·利科之前）          |    |
| · 三、阐释学的回归：保罗·利科的哲学阐释学和圣经阐释学思想··· | 32 |
| 3.1 本文阐释理论 ·····                  | 32 |
| 3.2 圣经阐释学与哲学阐释学的辩证互动思想 ·····      | 39 |
| · 四、哲学阐释学影响下的当代圣经阐释学·····         | 45 |
| · 结语·····                         | 52 |
| · 注释·····                         | 56 |
| · 参考文献·····                       | 57 |

## 内容提要

阐释学是一个既古老又年轻的学问，它的产生最早可以追溯到公元前 5 世纪古代希伯来人<sup>①</sup>对圣经的解释。可以说，从诞生之日起它就与圣经结下了不解之缘。当整个西方世界都皈依基督教的时候，它成为一门奠定整个基督教文明神哲学基础的重要学问。近代启蒙主义的浪潮彻底撼动了基督教传统的社会驾御力量，哲学阐释学也因此逐渐走出了阐释圣经的家园，从释经学中分离出来成为一个独立的一般意义上的阐释学。经施莱尔马赫、狄尔泰、海德格尔发展，特别是伽达默尔和保罗·利科的努力，哲学阐释学的思想已经渗透到人文学科的各个领域包括文学、美学、心理学、历史学、社会学等等，对当今人文学术活动产生巨大的影响。本文着重描述了阐释学和圣经的产生、发展、分离又融合的过程，阐明了两者的“剪不断理还乱”的复杂关系。

本文除去前言和结语共分四部分：

前言主要从总体上讲述了笔者写作本论文的缘起。其中，笔者结合当前国内学术界的现状指出论文选题的意义所在。另外，出于众所周知的原因，圣经文学的研究总是被一些学者所误解，笔者运用学科理论简要论证了本专业研究的比较文学性质。

第一部分“阐释与圣经的姻缘”由三个小单元组成：阐释的理由、古代释经学、圣经文学的诞生。

- 1、阐释的理由 本单元详细考察了阐释学的词源和神话人类学基础，追溯了圣经的形成，讨论了其宗教用途和圣经解释的缘起。笔者着重探讨了阐释发生的一般原因，详细分析了圣经阐释的三个最早理由。
- 2、古代释经学 本单元通过回顾圣经阐释学的形成及发展过程，具体考察了释经学的两大趋势：字面意义解经和超字面意义解经，指出它们非常明显的文学性，特别对隐喻解经的两大代表人物斐洛和奥利金的思想进行了详细的描述，结合中世纪文学理论和批评的实际情况肯定了中世纪释经学的重大贡献。

3、圣经文学的诞生 本单元首先指出了圣经文学的释经学基础，认为圣经文学来源于释经学，同时认为圣经文学的发展使得释经学朝着多元的方向演化，特别强调了圣经文学的广义概念以及它在释经学中占据着极其重要的位置。笔者最后产生了这样的看法：各种释经理论和实践或多或少都可划归圣经文学的大范畴。

第二部分“走出家园的现代阐释学”以历史发展为线索详细描述了保罗·利科之前圣经的近现代哲学阐释学处境，讨论了施莱尔马赫、狄尔泰、海德格尔和伽达默尔的阐释哲学思想。笔者认为，这个阶段是阐释学与圣经分离，独立建立一片精神天空的重要时期，其间阐释学由方法论和认识论逐渐发展成为本体论阐释哲学，对二十世纪学术史发展有着重大意义。

第三部分“阐释学的回归”主要描述了保罗·利科的哲学阐释学和圣经阐释学思想，认为利科是哲学阐释学与圣经阐释学的连接点，他的理论强调两者的辩证互动，从根本上找到了阐释学回归的路径。笔者认为利科的思想代表了哲学阐释学与圣经阐释学的真正相遇，使人们真正意识到阐释学寻找自我的循环终点仍是圣经本文。

第四部分“哲学阐释学影响下的圣经阐释学”描述了从布尔特曼到特雷西的圣经阐释学家的思想，分析了他们受哲学阐释学影响的具体方面，指出在当前的圣经研究中哲学阐释学仍是最重要的本体论指导和方法论依据。

结语部分 根据全文主干的四部分内容，笔者总结了关于圣经与阐释学关系的三点看法，对圣经与阐释学的融合、分离、再融合的循环模式给与了历史的和理论的描述。其后，笔者以大量篇幅论证了当代阐释学对圣经研究的重大意义，以期使国内同行关注圣经文学研究及其所需的理论指导，为更好的研究圣经文学开发出一片更加有利的环境。

归根结底，笔者是期望通过考察阐释学与圣经的关系，在简述阐释学产生发展变化的同时着重清理阐释学历史中有关具体问题的重大理论论争，同时也想为圣经文学专业的继续开拓寻找一条更加宽阔的路径，在学术思想纷争的后现代语境下使圣经文学的发展既能够与时俱进又能使对真理的追寻搏击出健康、美丽和理性的光彩。

## Abstract

Hermeneutics is an ancient and young academic field. Its appearance dates from the fifth century BC during which the ancient Hebrew interpreted the Pentateuch. We can pledge that its origin can't be separated from the Bible. When the whole western world regarded the Christian as its relief, hermeneutics became the important subject which the Christian philosophy and theology were found on. Since the 18<sup>th</sup> century, the waves of the Enlightenment have challenged the social manipulative power of the Christian tradition. The philosophical hermeneutics left the Bible and became a kind of the independent subject that didn't regard the Bible any longer as its single object. With many scholars' efforts such as Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, especially Gadamer and Ricoeur, the ideas of philosophical hermeneutics have invaded in all kinds of fields of humanistic academia such as literature, aesthetics, psychology, history and sociology etc and have greatly influenced the modern academic movement. This thesis tries to describe the progress in which hermeneutics and the Bible appeared, developed, separated and combined so that it might make the complex relation between them clear.

This thesis consists of four parts except prelude and conclusion.

Prelude mainly proclaims the general reason for which author writes the article. In it, the author shows the significance of the theme through describing the present condition of the civil academia. In addition to it, the author simply demonstrates the essence of comparative literature in the biblical literature studies itself according to the theory concerned in case that the biblical literature studies might be misunderstood as it were for the evident reason.

The first part 'the Affinity of Hermeneutics and the Bible' consists three units: 1, The Cause of Hermeneutics; 2, The Ancient Exegesis; 3, The biblical literature's appearance.

1. The Cause of Hermeneutics: This unit investigates of etymology and the myth-anthropological foundation of hermeneutics and traces the Bible's forming

while it discusses the religious use of the Bible and reason of exegesis. The author mainly studies the general reason of interpretation and analyzes three of the earliest causes of exegesis.

2. The Ancient Exegesis: In this unit, the author traces the exegesis's forming and developing and investigates two main inclinations of exegesis: literal exegesis and trans-literal exegesis. The unit exposes their obvious essence of literature, describes especially two representatives of metaphorical exegesis. At the end of the unit, the author highly praises the medieval exegesis's contribution according to the true condition of medieval literary theory and criticism.
3. The Biblical Literature's Appearance: This unit shows the exegetical foundation of the biblical literature. The author argues that the biblical literature originated from exegesis and the development of the biblical literature accelerates the exegesis's evolvement toward multiple hermeneutics. In addition, the unit emphasizes the broad sense of the biblical literature and its extreme important position in exegesis. In the end, the author thinks that all kinds of exegesis theories and practice can be classified more or less in the broad field of the biblical literature.

The second part 'the Modern Hermeneutics leaving the family of the Bible' describes the modern hermeneutic background of the Bible before Paul Ricoeur in the historical clue. It discusses the concerned ideas of Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. The author thinks that the developing period of philosophical hermeneutics is the important stage in which hermeneutics left the Bible and built its own spiritual sky. During this time, hermeneutics evolved into ontological hermeneutical philosophy from the level of epistemology and methodology so that it might influence greatly academic history of the 20<sup>th</sup> century.

The third part 'the Return of Hermeneutics' mainly describes Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics and the biblical hermeneutics. The author thinks that Ricoeur's theory, as the joint between philosophical hermeneutics and biblical

hermeneutics, emphasizes the interactively dialectical relation between them and find out the path to the Bible. Ricoeur's ideas symbolize the true meeting of hermeneutics and Bible and make people realize that the end of circle which hermeneutics tries to pursue is still the text of the Bible.

The fourth part 'the Biblical Hermeneutics Influenced by the Philosophical Hermeneutics' traces the biblical interpreter's ideas from Bultmann to Tracy and analyzes the concrete aspects on which they are influenced by philosophical hermeneutics. At last, the author shows that philosophical hermeneutics in the present biblical research is still the most important ontological direction and methodological principle.

The Conclusion: According to the four parts in the thesis, the author summarizes the relation between the Bible and hermeneutics as three points and describes the circular model in which hermeneutics and the Bible combine, separate, combine again in the angle of history and theory. Then the author demonstrates the significance of modern hermeneutics on biblical research in detail, so as to try to help the civil scholars concerned pay attention to the biblical literature research and its necessary theory foundation. The author expects that the thesis's writing can create the better environment for the biblical literature research.

In the end, the author hopes that the thesis's writing can deal with the significant theoretical collisions in the hermeneutics history with stating simply the appearance and development of hermeneutics through investigating the relation between hermeneutics and the Bible. Then it could find out a broader way for the biblical literature major so as to urge the major's development to follow the time's steps and make the pursuit for truth create healthy, beautiful and reasonable hues.

## 阐释学与圣经关系探析

信使罗列了一下可能：在旋律中（在音乐中），在什么乐器吹奏之后的温热的吻印中（在某种操作之中），……在自然空间背后的深情之中（在对超验的趋向之中），在血液的浅浮雕前冥想般掠过的装饰性的姿态之中（在对人脑这一器官的深刻怀疑之中），对行走的困惑和漫步的悠闲之中（在对日常生活的证伪之中），在对日出般升起的请求之中（在对命运的请求之中），在白对黑的驱逐之中（在理想之中），在强烈而独特的扭曲着自己也扭曲着时代的抽象线条之中（在不懈的追求之中），在空气和水和季节之中（在生命之中），在浸润泥土的腐烂和泥土散发的芬芳之中（在诱惑和对诱惑的抗拒之中），在书写之中，在寄发之中，在传递之中，在收讫之中，在拆阅之中，在（在信使之函中）。

信是一种状态。

而阅读是无所不在的。

——孙甘露《信使之函》

### 前言

作为一名国内圣经文学研究者，笔者时常感觉研究中如果缺乏有力的理论支持和明确的指导方向，就会很容易在纷繁复杂的个案面前迷失自我。基于此，笔者一直以来试图寻找一个立足点，一个坚实的理论阵地，以此为出发点来从事圣经文学研究。终于，笔者发现在当今各种思潮风起云涌、竞相争夺话语空间之际，有一种学说脱颖而出，由于其自身理论的合理性逐渐为广大学者们所接受，它就是阐释学。笔者进而发现该学说不管从产生，发展还是目前所关注的问题都与本人所从事的圣经文学研究有着千丝万缕的联系。

在阐释学方面，国内的译介似乎已经很令人振奋了，但阐释学的春天还没有真正来临。从七十年代末开始，国内学者以《哲学译丛》为阵地，陆续译介

了大量阐释学原著节选和相关研究文章，主要包括 1979 年燕宏远译的伯耶尔的《何谓解释学》，1982 年约瑟夫·布莱赫（Jose Bleicher）《当代解释学：作为方法、哲学和批判的解释学》。而 1984 年张汝伦在《复旦大学学报》（哲社版）第 1 期发表《哲学释义学》一文，介绍了伽达默尔阐释学的主要观点，是大陆第一篇研究西方阐释学的文字。八十年代中期到九十年代中期可以称得上是阐释学在中国的重要时期。在这一时期除了翻译了大量的阐释学原著而更值得一提的是，1984 年张隆溪在《读书》杂志第 2、3 期连续发表了《神·上帝·作者——评传统的阐释学》和《仁者见仁，智者见智——关于阐释学与接受美学》，开启了阐释学文论的研究。而后的 1992 年，张隆溪又在此基础上对中国传统阐释学与西方阐释学进行了比较研究，体现在他的英文专著《道与逻各斯：东西方的文学解释学》。自此，文学界开始全面接触阐释学，但多集中于中西阐释学的比较研究。1994 年陈跃红在《北京大学学报》（社科版）第 1 期上发表了论文《阐释的权利：当代文艺研究格局中的比较诗学》，文中认为中西比较诗学可以看作西方诗学阐释学与中国汉语诗学阐释学的对话。1997 年金元浦出版了中国第一本以“文学解释学”命名的专著《文学解释学》，也在尝试沟通中西方文学批评在阐释学意义上的联系。可见，国内学者对阐释学的关注大都体现在中西方的比较研究上，而在探讨圣经与阐释学关系方面，笔者见到的还非常少。学者们似乎对两者关系的看法是相对模糊的，只有陆扬的《欧洲中世纪诗学》（上海社会科学出版社）讨论了一些相关的重要问题，如书中第 1 章“斐洛的隐喻解经传统”与第 2 章“教父解经和早期基督教诗人”就详细阐述了圣经对中世纪释经学乃至对文学理论的发展所发挥的重大影响，为本论文的写作提供了很大帮助。但是该书主要谈的还是中世纪，并没有涉及近现代阐释学的最新发展和动向。另外，本文第四部分“哲学阐释学影响下的圣经阐释学”从格兰·奥斯邦的《基督教释经学手册》（校园书房出版社 1999 年版）中受益匪浅，但需要指出的是对该书的基督教阐释立场笔者并未完全认同。从总体上看，阐释学与圣经两者的密切关系还没有真正引起国内学术界的广泛注意。笔者认为理清圣经与阐释学两者的历史和理论关系是急待解决的学

术问题，其重要性与直接进行圣经文学研究相比有过之而无不及。故本文主要针对两者关系进行历史的和理论的描述，以期使国内学界对此问题有一定更深的认识。

不管是文学阐释学还是哲学阐释学，国内的研究也都偏重于对海德格尔与伽达默尔阐释思想的推介。欧陆与英美学者一致推崇的阐释学集大成者保罗·利科却极少有人问津。特别是作为阐释学大师的利科，一直以来就关注圣经研究工作，前后发表了十几篇长文专论圣经，分散在他卷帙浩繁的著作中，展现了其本文阐释理论的宽广视野和独到的见地。本论文在介绍阐释学思想时也专门辟出一个单元探讨保罗·利科的本文阐释学理论及其圣经阐释思想，以向国内同仁们推介这位阐释学大师，促进开展对他的更为深入的研究，为其在阐释学方面的卓越贡献正名。必须提到的是，本文对阐释学理论和利科思想的描述很大程度上参考了美国学者成中英主编的《本体与诠释》（生活·读书·新知三联书店 2000 年版）、潘德荣的《诠释学导论》（台湾五南图书出版公司 1999 年版）、高宣扬《解释学简论》（香港三联书店 1988 年版）。

当然，在本文开始前笔者还得再次纠正一些人的误解，这也是圣经文学专业时常面临的问题。由于国内学界对圣经的文化和文学价值认识不足，很多学者认为没有必要从事该专业的研究。其实，圣经本身的文学价值有目共睹。翻一下西方文学史上随便哪位作家或诗人的作品就能发现圣经无所不在，甚至可以这样说，西方人文科学的各各方面或多或少能找到圣经的痕迹，圣经已经融入西方文化的血液中了。还有一些学者只承认圣经的宗教层面，辨不清圣经文学研究和宗教研究甚至宗教活动的界限，同时对我们所从事的工作感到迷惑。这里需要说明的是，圣经的文学研究与圣经的宗教研究都属于研究圣经的多种方式中的一种，其他方式还有考古学、人类学、历史学、神话学、文献学、结构主义、甚至还有精神分析学方式等等。正像在研究一部文学作品时可以采用社会学批评方法一样，研究圣经也可以用一种文学的方法。尽管对象是宗教经典，但研究本身仍属于文学研究范畴。更进一步地说，基于美国比较文学耆宿亨利·雷马克的定义，阐释学与圣经关系的文学研究应属于比较文学的范畴。

雷马克在他著名文章《比较文学的定义与功用》中说：“比较文学是超出一国范围之外的文学研究，并且研究文学与其它知识及信仰领域之间的关系，包括艺术（如绘画、雕塑、建筑、音乐）、哲学、历史、社会科学（如政治、经济、社会学）、自然科学、宗教等等。简言之，比较文学是一国文学与另一国文学的比较，是文学与人类其他表现领域的比较。”<sup>①</sup>有人会问，阐释学从学科分类上属于哲学，而圣经属于宗教经典，它们之间关系的问题怎么能称得上比较文学研究呢？对此，本文主要抓住阐释学的文论和哲学的临界特征，以及它本身的文学方法和向文学领域辐射的理论事实，结合古代圣经阐释实践与当代圣经阐释现象进行一种影响研究。这自然属于比较文学的研究范畴。

# 一、阐释与圣经的姻缘

## 1 阐释的理由

**阐释学的词源** 没有人否认,“阐释学”(Hermeneutics)的词根来源于古希腊奥林波斯诸神的信使赫耳墨斯 Hermes 的名字。这位万神之神宙斯之子是往返天与地的使者,神与人的媒介。对于超越凡俗的神的语言,人类不可能直接理解,需要一个神人之间的中介,即赫耳墨斯,由他履行向人类翻译,说明和阐释神谕的职责。在古代希腊罗马文化中,赫耳墨斯还被认为是启示者,良心的裁判者,引领亡灵的向导,调解神与人的关系。更有甚者,有学者认为赫耳墨斯是希腊罗马文化中耶稣基督的象征。因为希腊罗马文化中,杰出的使者被称为“带来好消息的人”,即“传播福音者”。而作为宙斯之子,赫耳墨斯正是这样的神的信使,理所当然成为耶稣基督的异教文化对等形象,据传说,赫耳墨斯有四张面孔,指向天上四个方位,代表接纳来自东西南北四方的全部知识。他的言行象征着对神秘玄奥信息的转换和解读,为世俗人间提供理解神意的保障。

简言之,赫耳墨斯学其实就是阐释学,也称为诠释学,解释学,释义学等。它在汉语译名上的不同并不导致实际所指对象的不同,它们均指称同一概念。应该承认“诠释”、“解释”、“释义”、“阐释”等的译法在汉语词义上有不同的文化内涵,也有各自择词观的侧重,但在西方语言中,所有的意蕴却都包含在一个词中,就是 Hermeneutics。也许该词根的一些近义词如英文中的 Interpretation,德文中的 Auslegung 在某些时候分担了它的指称责任,而英文中的 Exegesis 在某种特殊情况下也可以取而代之,但在当代学术领域里一般性地讨论阐释学问题用 Hermeneutics 显得更为妥贴,因为只有该词恰如其分地反映了“阐释”作为一个悠久的历史传统而存在的神话人类学基础。

**圣经的出现** 阐释学的萌芽是随着人类文明社会的逐步确立而出现的,人类的本性要了解自我和周围世界,获取知识,实现人类自身与生养他的大自然的彻底脱离,圣经失乐园的神话似乎就是在说明这样一个道理。人类要在劳动实践中探

索世界奥秘，逐渐摆脱野蛮状态，依靠的是自己理性的头脑，出于对自然的崇拜，早期部落人群普遍形成了各自的信仰，拥有各自的图腾，人对自然规律初步的理解，对斗转星移，日升日落，雨雪雷电自然景观的解释，反映在某种符号或图画上，人对发生在自己身边的事件，部落战斗的历史，家庭盛衰，部族迁移或定居都通过自己的理解以某些独特方式记录下来，或口述或书写。这些独特的方式包括传说，神话，史诗，民谣等等。

公元前 2000 年左右，美索不达米亚平原上活跃着一支部族，族长名叫亚伯兰。他们由平原南部的名城吾珥出发，举家向北迁徙，先到哈兰，又越过幼发拉底河，经由叙利亚草原，逐渐进入迦南地区，被迦南土著居民称为“越河而来的人”，即“希伯来人”。在颠沛流离，逐草而肥的游牧生活时期，他们相信自始至终地受家族神亚卫的庇护，靠着它的力量，他们能够走向至福之路。公元前 13 世纪他们并不满足埃及法老的残酷迫害，在摩西的带领下迁出埃及，强渡红海，又在西乃旷野流徙 40 年，最后来到约旦河东岸。摩西在西乃山颁布“十诫”，制定犹太教基本教义和各种律例，也就是所谓的“摩西律法”，后经利未人和申命派文人编订整理，形成文字，到公元前 5 世纪中后期，律法书确定为犹太教正典，即圣经。公元前 3 世纪中后期，先知书也被确定为正典。公元 1 世纪末，作品集的其余各卷书也被确定为正典。至此，圣经旧约的编纂基本完成。

公元 1 世纪初犹太教早期艾塞尼派中分离出一个小的宗教团体。他们相信犹太人的弥塞亚已经降临世间，就是其领袖耶稣。他们被称为犹太教的异端受到残酷迫害，耶稣被钉上十字架，其使徒们也纷纷遭到监禁拘役，甚至处死，但该团体却在迫害中不断壮大起来。他们在北非、小亚细亚、地中海东北岛屿、希腊和罗马等地到处发展信徒，建立教会，逐渐形成了一个有着统一教义，组织严密，信徒众多的宗教——基督教。他们拥有记录耶稣及其生平的福音书，有记载使徒历经艰难险阻四处传教的使徒行传，以及圣保罗的多封书信和预言世界末日来临的启示录。这一切收集在一起，作为基督教圣经的重要组成部分被称为新约，同时又将犹太教圣经保留，称为旧约，合起来构成今天我们所看到的圣经。

公元 313 年罗马统治者颁布“米兰敕令”，在全帝国境内停止迫害基督徒。之后，教会在罗马皇帝君士坦丁的帮助下更为迅猛地发展，不久就被定为国教，从此基督教对西方的社会文化生活产生了无法替代的巨大影响，而其全部信仰的基石就是圣经。

### **圣经的宗教用途及解释**

圣经首先是作为宗教典籍而得到广泛阅读的，而读圣经的人一般都期望从中听取上帝对民众的教诲，但是问题就出现了。圣经不是一本由统一协调的神学观点引导，某个作者单独完成的“普通书籍”，而是存在着一大批不同的圣经作者。他们分别完成各个单元，然而各自的写作目的不同，针对的读者不同，文体风格复杂多变，使用语言也并非完全一致。而且它们成书时间前后长达 1000 年，编纂者们选择材料的标准也不可能相同，对得以后任何一个时代的读者都不同程度地产生了理解障碍。这些理解障碍大概分为三类。一、经文中常出现自相矛盾，前后抵牾。众所周知的例子如《创世记》记录的两种创世过程，前一个过程中先造动物后造人，后一个则顺序相反，前一过程中男人女人同时被造，指明了要统治世界，后一个女人晚于男人被造，而且所造的材料是男人的肋骨。这一切都显示了两者的描述差别较大。另外大洪水故事中，前面说将牲畜、飞鸟、昆虫每一种七对带进方舟，后面又说将洁净的畜类和飞鸟每种七对带进方舟。而 75 岁高龄的亚伯拉罕老人的妻子撒莱少说也有个 65 岁，法老却看中了她的美貌而带入宫里。等等事例都说明，在圣经中叙述的矛盾之处实属家常便饭。二、圣经常常将神学和道德观念寓于多种文学形式之中，象叙事、隐喻、寓言、诗歌并非直截了当地讲道理。比如说对《雅歌》中描写的大胆热烈的爱情该如何以宗教的方式来理解，启示文学常出现的各种异象又该怎样进行合理的解释，如《以西结书》37：1-14“枯骨复生”异象。那些不可思议的描述如何被既满怀虔诚的宗教精神又极具怀疑勇气的犹太人所接受呢？三、由于圣经写作年代久远，当时的社会生活习俗与现代读者会有很大距离，极易产生误解。后代读者可能会无法理解书中所描述的一些事实，例如：俄南因为不想为哥哥留后，在与嫂子他玛同床时故意遗精在地上，遭到了神的惩罚。很明显圣经谴责了这种拒绝叔嫂通婚的说法，另外却大力赞扬了他玛用欺骗手段与自己的公公犹大发生关

系，并生下儿子的“义举”。圣经时代之后或中东地区以外的人们，也许很难理解族长时期希伯来人的这种习俗——叔嫂婚配，所以对圣经有类似违背正常道德伦理事件上的态度会感到奇怪。

针对上述三类问题，读者必须得到圣经以外的帮助，即通过释经者对经文作出令读者信服的解释，使他们能真正进入圣经世界，而并不感到特别的匪夷所思。另外，更重要的是通过释经，释经人能够将自己的圣经神学观念传递给其他人，影响他们。历史上出色的释经家也同时都是著名神学家。

理解上的障碍需要释经，而即使理解上无障碍有时也需要释经。当一个新的教派要宣扬自己的学说时，他们也不得不依靠对圣经进行重新的解释来争取信徒。我们可以大胆地说，整个新约其实就可以看作是基督教对旧约的重新解释。经常有一些不怀好意的人拿看似违背摩西律法的事来考验耶稣，而耶稣都从容地将这种“违背”巧妙解释为对律法的遵行，使那些人阴谋落空。尽管耶稣所宣扬的道与摩西律法有很大分歧，但耶稣都是尽可能地把其观念解释得合乎律法，他有一句名言：“莫想我来要废掉律法和先知，我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”（《马太福音》5：17-18）这种的成全其实就是重新解释。

## 2 古代释经学

当公元前 5 世纪中期的尼希米—以斯拉时代摩西五经被首批确定为犹太教圣典时，对圣经的解释就开始成为犹太祭司和文士的主要工作。即使在公元前 5 世纪的以色列，人们的社会生活和文化心理也与摩西的时代相距甚远，律法中充斥着当时人们无法理解，也无法直接照搬到现实生活中去实行的内容。这些内容虽然被认为出自神，但对一般犹太人来说接受起来也很难。到了先知书被收入圣经的时代，如何看待先知们所预言要发生的国际国内大事，同样也需要有人提出符合实际的解释，特别是当先知们的预言按字面意思已经落空的时候。而事实上很少有人去质疑古代伟大先知的预言，犹太后辈有识之士明白古代先知滴血的预言出自他们的悲愤之心，从他们毁灭性的控诉中能读出以色列人罪责之沉重。后

辈们习惯于将没有兑现的预言解释为并非讲给自己时代而是向着未来时代，预言是来自上帝的启示，毫无疑问会在以后实现。《但以理书》的作者就采取了这样的态度和方法来解释《耶利米书》的预言。

随着大量圣经解释实践日益成为祭司和文士的主要工作，圣经解释也开始逐渐形成了常用的方法和主要原则依据。我们无法为释经学的产生时间做出确切判定，因为它是逐渐发展起来的。那么什么是释经学呢？当然是关于解释圣经的学问，具体说来，特指犹太教和基督教学者从宗教角度对圣经经文所作的解析和诠释，包括经文批注、难字难句训诂、篇章或专题的论疏等<sup>1</sup>。• 古代的释经学一般来说有两种倾向，一是从字面意义出发解释，二是从超字面意义出发解释，“字面意义”指人们从经文中所读出，通过常识和直观的感觉有可能获得的常规含义，当然有时也要辅以语言文字学的分析和训诂。最初倡导以“字面意义”解释的代表是一批犹太拉比和基督教安提阿派神学家。16 世纪宗教改革运动的领袖们大多注重字面意义。这些主张按“字面意义”解经的学者们有时也被称为“校勘文字派”，包括安条克主教提奥菲勒、哲罗姆、托马斯·阿奎那、马丁·路德、加尔文等，他们都或多或少地相信圣经“字面意义”乃上帝之言，而其语言已经相当清楚明白，其意义完全可以从语法结构和历史背景中读出。他们认为古希腊的语文学能够帮助读者在不探究字面之外的隐喻或象征意义的情况下成功地理解圣经。

**字面意义解经** 字面意义解经是在语文学的高度发展下开始工作的。语文学（philology），现今较通用的名字是语言学（linguistics），指包含文献学、语法学在内的广义语言学，研究目的是“力图确立由传统流传下来的本文，并重新实现本文的意义。”<sup>2</sup>语文学是在漫长的古希腊时代向希腊化时代转变时期发展成熟的。那时学者们对荷马著作的编订为该学科实践奠定了坚实的基础。而到了亚里士多德的著作中对语言的研究和沉思就已经相当系统缜密了。亚里士多德在其《范畴篇》和《诠释篇》都详细阐述过语言的一些基本性质。他认为言语和意义本质上是稳定不变的，言语本身不能在是非对错的范围内讨论。如果想对言语作判断就必须将该言语所述对象及其情境考虑在一起，就它们相互作用的关系而言

进行考查。也就是说，言语本身维持不变，而它一旦发生在某种情境中，那么它就具有一种特定的意义。我们不得不承认亚里士多德在两千多年前几乎说出了现代阐释学所主张的语言意义的共同性与客观性特点。另外，亚氏还分析了语言的发音系统在整体语音系统中的位置，进而认为“口语是心灵的符号，而文字则是口语的符号”<sup>3</sup>。尽管人们发音情况有所不同，但这些不同的发音所关联的不同人的内心经验却是相同的。所以他特别重视对话，因为对话是建立于一个特定语言应用的情境之上的，比书写文字更有不可替代的稳定意义。可见，亚里士多德在这一点上继承柏拉图的衣钵，又开启了现代阐释学大师伽达默尔对话互动结构的理论先河。伽达默尔为克服理解上的相对主义主张引进对话互动结构，使交流双向同步进行。当然，伽氏与亚氏不同之处在于他没有将文本看作僵死无生气的历史文件，文本虽然不具有亚氏所谓的稳定性，但这另一方面也是它独特的优势所在，它可以在历史发展中不断吸收外来因素，丰富自身的意义库。亚里士多德尽管没有这么革命性眼光，但在当时能看到语言的这些特质已是很难得了。

让我们再回到从字面意义上解释圣经上来。崇尚字面意义解经的学者们通过语文学的帮助的确取得显著效果。他们会对照多种早期抄本，更改、订正文本中的各种人为或非人为错误。常见的错误包括字与字之间分隔不当、重复抄写、漏写、移行、类似的字母误认等。这样的例子很常见，如中文和合本《阿摩司书》6：12 译为“马岂能在崖石上奔跑，人岂能用牛耕种呢？”仔细考订下来，我们能发现其中的误译。“耕种”应改为“耕海”，因为和合本所参考的希伯来文本把“牛”（baker）和“海”（yim）不恰当地连在一起，看起来成为了“牛”的复数（bakeryim）。

按字面意义解释圣经时，考察手抄本的历史年代也起到重要作用。一般来说，年代越久远就越接近原始底本，也就越有利于确定文字意义。20 世纪中期“死海古卷”重现世界使圣经研究与解释工作进入了一个崭新阶段。它被誉为“自文艺复兴以来最重要的考古成就”。古卷中的《旧约》抄本是迄今所知最古老抄本，对校订经卷原文、确定其成书年代、研究希伯来文和闪族语言的发展具有珍贵的学术价值。另外，历史考证法、编著考证法、编写考证法等释经法虽然也属

于以字面意义解经范畴，但均开始于近现代，与一般阐释学基本同时或更晚产生，不具备传承关系。所以，在本文中笔者不作详细阐述。

**超字面意义解经** 古代释经学另一趋势就是以超字面意义解经。“超字面意义”顾名思义，指字面意义之外的，读者无法据普通语法分析、不能靠世俗的、机械的、纯逻辑的方式理解的文本之下的隐含意义。我们有时会看到它的不同叫法，如“更充分的意义”(fuller sense)、“内含意义”(inner sense)、“更高的意义”(higher sense)、“深层意义”(deeper sense)、“隐喻意义”(figurative sense)、“象征意义”(symbolic sense)、“属灵意义”(spiritual sense)、“神秘意义”(mystical sense)等<sup>4</sup>。

奉行这一原则解经的代表人物也比较多，如 1 世纪犹太哲学家斐洛、早期教父亚历山大里亚的革利免、奥利金、奥古斯丁、狄奥尼修、爱尔兰的埃里金纳及中世纪基督教神秘主义学者明谷的圣伯尔纳与圣维克多的于格等等。不得不承认，超字面意义解经在古代和中世纪的犹太与基督教解经大潮中占据核心地位，它的著述与影响大大超过了字面意义解经。这当然与宗教的本质有关，所有的宗教根本上说都具有强烈的神秘主义倾向，总体上讲是非理性的。诚如中世纪神学的集大成者托马斯·阿奎那总结的那样，圣经在这一派学者眼中含有四层意义：第一也是最基本最浅显的层次——字面意义；第二层为较深一些世俗的道德意义；第三层为寓意或隐喻意义；第四层次为神秘或精神意义。第三和第四层意义就非一般性阅读所能企及，必须借助宗教的体验和为神谕唤醒的灵感来领悟。在解经实践中，这一派学者侧重点不同，有的倾心于探索隐喻意义如斐洛；有的执着于圣经的精神意义，如奥利金；有的热衷于揭示象征内涵，如埃里金纳；有的积极阐发圣经的道德教条，如明谷的圣伯尔纳。

#### (1) 斐洛的隐喻解经

犹太人斐洛的隐喻解经本身完美地体现了希腊智慧与希伯来信仰的微妙结合，可以称得上是希腊化时代两希文明交融的缩影。他认为两希的文化经典之间并无本质差别，精神上是一致的，所不同的地方在于作为希伯来文化经典的圣经是由隐喻筑成的“巴别塔”，在纷繁变乱的语言符号中蕴含着隐密的逻各斯之流。而古希腊哲学则倾向用抽象的语言表达见解。因此，将隐喻代码转换成哲学

概念自始至终代表了斐洛解经的指导原则，而他关于逻各斯是神与人之中介的观念在其解经实践中大行其道。

斐洛并非完全不承认圣经的字面意义，他对五经中的历史成分确实表示认可，如对早期希伯来族长们的生平和摩西律法。他认为圣经的字面义并不是错误的，而是不足够的，不能随意加以排斥，特别对于摩西律法。律法本质上是隐喻性的，但对于在世俗社会生活的人来说，它的字面意义包括各种律令和禁忌都必须遵守，绝不能轻易违背。在斐洛看来，字面义与隐喻义是肉体与灵魂的关系，肉体是灵魂的寓所，所以作为隐喻义所栖居的寓所，字面义也应该无条件地得到尊重。

斐洛的隐喻解经与他的有关逻各斯的思想分不开。早在先于他之前二百年的犹太哲学家亚里思托布鲁斯（Aristobulus）就提出了圣经真理与哲学真理不可能存在矛盾之说。由于圣经不象柏拉图与亚里士多德等希腊哲学家的著作那样以直接明了的形式表达思想，它的文体诡谲多变流动性强，并包含有传说、神话、赞美诗、预言等等看似虚构的形式，所以其真理只能隐于文本之下。亚里思托布鲁斯认为解释《圣经》不能采用“神话或人类的方法”，而须遵循“自然法则”，运用“合乎事实的方式”和“与上帝相适宜的概念”<sup>5</sup>。• 在这一点上亚里思托布鲁斯无疑是斐洛的思想先驱，而且很可能是我们所知的斐洛的第一位思想先驱。当然，相比之下斐洛的思想就更加全面系统，加之他本人孜孜不倦地从事隐喻解经的实践活动，从而与他的理论相辅相成，极具影响力。

斐洛坚定地认为圣经中的所有神话式的描述都可以从中提取出价值的概念。上帝在圣经中似乎是一位人格化的神，而斐洛认为与其说上帝是个神话中的形象不如将他看作是关于宇宙基本力量的象征。当然，作为身处希腊化时代的犹太人，斐洛既以犹太教背景中长大尊崇圣经的权威，也受到当时希腊文化影响而接受希腊哲学。所以他心中的真理必定也存在于圣经与希腊哲学之中，而上帝则是摩西律法与希腊真理的共同源泉。那么，上帝创世的圣经式神话是如何给人类以启示的呢？斐洛认为这依靠上帝及其造物之间的中介——逻各斯。“逻各斯”最早出现在古希腊哲学中，指蕴藏于宇宙之中、支配宇宙并使之具有形式和意义的

绝对理性本元。在西方哲学史，这个逻各斯隐介藏形，变化多端，在柏拉图那里它是“理念”，在亚里士多德那里就是宇宙第一动因“隐德莱希”，在普罗提诺那里它是“太一”，对莱布尼茨来说它成了“单子”，谢林说它是“绝对同一”，黑格尔则将其取名为“绝对精神”，海德格尔称它是“存在”。至此，逻各斯终于变化到了登峰造极的程度，成了整个西方理性主义传统中一切能指最终指向的“超验所指”，也是西方思想和语言系统的基础所在。而在斐洛的眼中，它就是上帝之言，或上帝之道，这逻各斯是非创造的、无限的、永恒的、超越的，包容了作为上帝创世模型的理念；它高于上帝创造的世界，囊括了所有所造之物，但又低于或依附于上帝，只是上帝的“话语”或“圣言”，相当于上帝的大天使或头生子<sup>6</sup>。从这一点看，《约翰福音》的确在某种程度上受斐洛影响。所谓耶稣是“道成肉身”，也就是说逻各斯到了新约那里又化作了耶稣基督。尽管正统基督教会并不承认新约中所说的道就是希腊哲学的逻各斯，犹太教也普遍反对逻各斯是上帝之言，但惯于离经叛教的斐洛却始终如一地坚信能从圣经中找出逻各斯的踪迹。他认为在对圣经表面意义剥离的同时，通过对神话和隐喻的深层阐释，能实现对上帝之言的顿悟。

斐洛历来将字面义与超字面义的功能区分得相当清楚，认为对于律法应按字面去执行，但须承认其中蕴含超字面义，而对早期希伯来族长生平历史中明显符合常识的事件，他坚持主张也应从字面义去理解，但是除此之外的绝大部分内容，他都认为属于虚构的神话、传奇、故事和隐喻，是必须用隐喻解经法去解释的。比如，他认为上帝创世的六日只是一个象征，因为在创世之初是不可能存在“日”的记时方式的。在古代人看来，“日”是以太阳的升降变化来衡量，太阳升起到落山为一昼，从落山再到第二天升起为一夜，合在一起为一日。而圣经上说的意思在太阳和大地还未造出来时，时间就开始以“日”为单位来计算了，那么，上帝创造光与暗到底费了时间没有？因为在光和暗创造之前是不应有时间的，时间只能是在光和暗造出之后来记算。斐洛对夏娃出自亚当肋骨一事也得出了隐喻的结论，认为不能直接从字面就认为夏娃真是用亚当的肋骨造的。因为上帝有着至高无上，不可估量的力创造一切东西可以完全随心所欲，《创世纪》第一章上说

帝用言语创世，是何等轻松，他的一句话就使天地倒转，造夏娃何必费事用亚当的肋骨呢？所以对圣经这一事件的唯一的解释就是断定此为一个神话故事，意思是说男人和女人自创世之初本为一体，所以也最终应该结合成为夫妻。

另外，在斐洛看来大地总是与肉体性、物质性的东西相关，而天空则是与灵魂的、精神性的东西相关。如《创世记》3：14 上帝对蛇说：“你必用肚子行走，终身吃土。”对于“终身吃土”，斐洛解释为作为魔鬼象征的蛇必然是物质性的、肉体欲望的，所以用肚子在大地上行走，而且还吃土。那么灵魂与天空相关又是怎样从圣经中找到暗示的呢？斐洛指出在《出埃及记》16：4 中，“我要将粮食从天降给你们，百姓可以出去，每天收每天的份，我好试验他们遵不遵我的法度。”所说的天上降的粮食即代表着灵魂的粮食，而不是肉体所需的粮食，也是神圣的知识、上帝之言。对于上帝之言，人类应该一直不停地追求、探索，故“每天收每天的份”，而不能一下子得到全部。将上帝之言当作灵魂的粮食，可见逻各斯在斐洛心中应是日常的神圣饮食。藉着它，人的灵魂才可以正常成长，净化，渐渐脱离肉体的羁绊走上更高的境界。

沃夫逊（H.Wolfson）认为，西方哲学史大体上能以三个时代划分：（1）古希腊哲学；（2）中世纪哲学；（3）近现代哲学。• 从基督教诞生之日起，西方哲学就难免与之碰撞交流，到了中世纪它更是几乎取代了哲学的权威地位。而中世纪哲学完全可以说是以阐释圣经为基础而形成的神哲学。中世纪的圣经阐释尤以隐喻解经为绝对主流，开其风气之先并融合希腊色彩的斐洛自然是中世纪学者的学术前驱。他开创的隐喻解经传统绵延了上千年的时间，对后世的释经学，神哲学甚至文学批评都产生了巨大的影响。

## (2) 教父解经的代表 奥利金

公元 2 世纪中叶至 5 世纪，基督教在环地中海的亚非欧三大洲领域里广泛传播过程中不断涌现出一批杰出的护教人物，他们不仅积极宣传基督教的信仰，而且努力把基督教基本信条教义化、系统化、理论化。他们逐渐成为解说基督教信条的权威，被称为“教父”或“博士”。而他们一切思想、理论的基础就是圣经的阐释。

作为希腊教父的奥利金是亚历山大学派索隐解经理论的代表人物。他继承了斐洛的隐喻解经的传统，但与斐洛又有不同的贡献。斐洛的贡献在于将希腊哲学运用于解经实践中，两希文化在阐释的过程中融合交流，特别是通过解经寻找逻各斯，即上帝之言。而奥利金则在坚持斐洛这种探索倾向的基础上，继续发展了隐喻解经理论，使之吸收更多的希腊哲学因素如斯多亚主义、柏拉图精神与亚里士多德思想，成为更丰富更为系统的阐经理论。他使圣经阐释达到了巅峰状态，不仅出版了“六文本合参”的《旧约全书》，用亚历山大时代的语言学方法来确定圣经正典，还创立了“考证符号体系（置疑号和星号）和三重解释的体系（页旁注解，阐发式评注，福音传道），最后在圣经经文的意义之间进行了区分（字面意义，道德意义，精神意义）。”<sup>7</sup>

他在很多方面同意斐洛的观点，认为圣灵参与了圣经的写作，其中有些必定从字面就能读出意义，而大部分内容人们却无法简单依据字面意义来解释。奥利金眼中的圣经充斥着具有神秘形式的文字，还投射出神圣事物的影像。他认为，判断一个对象是不是隐喻关键在于看该对象的字面意义是否导致了逻辑混乱，是否与事实不符，是否有损害上帝形象之处。如果是，即可判定它为隐喻。由于上帝不可能是一个物质实体，那么圣经多处提到的上帝的手、脸、声音等只可能作隐喻理解。奥利金也曾将圣经比喻作一个具有肉体、灵魂、精神的人，他说：“普通人可以受到圣经肉体（我们这样称呼，是从它显而易见的意义而言）的启发；那些高一级的人可以受到圣经‘灵魂’的启发；至于那些完美无缺的人，可以得到精神律法的启发，这律法预示着即将到来的善事。”<sup>8</sup>

对圣经涉及历史的内容，奥利金也作了趋向超字面意义的解释。他认为圣经中的历史与其看作是实际发生的事件，不如看作是具有精神意义的思想体现。在奥利金眼中，圣经的作者是受圣灵感召从事写作的人，尽管他并没有提到圣经作者们的主观意图，但他建议释经者应在阐释中体现历史事实与精神意义的统一。释经者应该首先为历史事件找到一个适合的精神意义，从该意义与叙事相结合的角度体味此精神意义，才可以由浅入深地更完美理解圣经的启示。由于如果很难找到适合此精神意义的历史事件，受圣灵感召的圣经作者们会添加根本未发生的

事件或不可能发生的事件以保留精神意义的一致性，所以仅用历史学、语文学的方法来阐释圣经是没有任何价值的。那么圣经完全的意义是什么呢？奥利金认为是在历史传说中所传达的上帝的律令和秩序，是由历史叙事所承载的精神意义。

奥利金释经学中追寻精神义的最有代表性也是最著名的例子是他对圣父、圣子和圣灵三位一体的阐释。首先，上帝作为一个精神实体“分有”了三种形式。圣父是纯粹精神，一切世俗的物质和精神都起源于它，甚至包括圣子和圣灵。人们对上帝的唯一正确的认识就是上帝永远比人类所认识到最完美的还要更完美很多。人类整个历史只能随着时间推移逐步认识上帝的完美，但绝不可能穷尽对上帝的认识。亚卫曾对摩西说：“我是自有永有的”。而圣子则被奥利金描述为圣父分有的智慧本体化。父子关系也许是形象性的，但也显示出了相互之间亲缘关系和传承关系。圣子来自于圣父，正如光明源自于太阳，这并不需要什么外在活动，光明自然而然就产生了，而圣子也是圣父自然而然生产出来的。因为圣父本身的存在方式就是一种创造性状态，而他第一个创造的就是圣子，所以两者之间是纯粹精神与其形相之间的相互映照关系。圣子也称作“道”，凝聚了上帝普世存在的精神。而圣灵在奥利金看来应该属于上帝的情感，体现了上帝善的全部内涵。所以，圣父、圣子、圣灵三位一体就是上帝的本体、映相和情感的统一体，通过耶稣基督在世间的活动来揭示其历史事件的精神意义。

### 3 圣经文学的诞生

**圣经文学的释经学基础** 从严格意义上说，圣经文学是释经学的一个具有特殊价值取向的分支系。古代释经学积累了大量解释经验和极具启发性的解释理论，不管是字面解经还是隐喻解经，或是历史解经都为后来圣经文学的出现打下了良好的基础。由于斐洛隐喻解经传统在中世纪被奥利金等亚历山大学派发扬光大，其影响是巨大而广泛的，基督教文明必须为自己的存在与权威构建完备的思想体系，而将圣经远古的历史与美丽的神话转译为正经严肃的教会神学就成了当时社会政治和文化界的头等大事。所以斐洛、奥利金等人的开创性尝试也适时地为教会神学的自身巩固和发展提供了可能，基督教会可以随时根据需要通过隐喻

解经法为其自身利益的强化寻找圣经的权威依据，而解释标准可以由教皇、主教们灵活掌握，因为隐喻解经是没有一定之规的。这样一来，经过教会统治阶层的推波助澜，隐喻解经及其各种衍生品纷纷向各个领域渗透，其中哲学和文学理论就是这种思想趋势一展身手的练兵园地。隐喻解经所带来的天生自由特性也决定了众多新思想新观念的产生。这个潘多拉的盒子一经打开，必定是众声喧哗，百家争鸣。对一句话，人们可以有多种理解，何况对圣经这部靠灵感来读，靠悟性领会的神圣之书呢？尽管宗教改革之前欧洲思想距离启蒙还很遥远，但毕竟可以在不反对和否定基督教的前提下，较为自由地以多种不同方式来接近这部圣典了。众所周知，隐喻象征等手法为文学表现的基本手法，基于此，从隐喻解经诞生之日起，圣经文学就悄无声息地出现了。尽管将圣经直接当作一部文学作品集来研究还是后来的事，但文学研究方法的介入对当时文学理论的影响却是决定性的。一句话，中世纪人们对文学的理解在很大程度上来自于对圣经的阐释。对圣经的阐释成为对一切完美事物阐释的典范，这完美事物当然也包括一般文艺作品，对于这一点，中世纪文论史最重要的两个代表人物阿奎那和但丁的理论都阐述得很透彻的。

现实地讲，中世纪前期狭义的文学理论是不存在的。也就是说，根本没有人专门研究文学理论，在这一领域缺乏严密系统的论述。文艺理论并没有象现在我们看到的那样独立存在。那么区别于其他时代的中世纪文学理论从何处找寻呢？我们说它们绝大部分来自于阐释圣经所积累的文本研究经验，少数来自于对民谣、民族史诗的考察。虽然任何时代的西方文学理论也不可能完全能摆脱古希腊亚里士多德传统，但我们需要了解的是中世纪独特的文学创见。所以，我们就只能将搜索的眼光放在大量阐释圣经过程中学者们的片断随感，零星心得中了。事实证明，只言片语却往往蕴含深刻道理，少许阐发就道破天机，也就是说，它们有时比严肃正经的宏论更富创造性。它们常常是在学者讨论对圣经文本如何理解，如何阐释的时候，顺便发表的一些想法和见解，所以我们讨论中世纪文艺理论，也必须把它放在释经学的整体中，而不能武断地将它单独从释经学中分割出来。

释经其实可以看作对一个特定文本——圣经的阐释批评，与现当代学者对普通文本进行批评本质上相同，也为后来的阐释哲学与文学批评的勃兴开拓了大片空间，可以称作现代文论繁荣的一场旷日持久的中世纪演习。一、字面解经对人们继续发展语言文献学起了极大的推动作用。基于解释圣经的需要，人们认真学习和总结古希腊罗马语言学的成果，继承了亚里士多德传统和阐释罗马法的丰富实践经验，将语文学推进到了一个更新层次，对后来施莱尔马赫阐释学的产生奠定了基础，而 20 世纪新批评，各种语言学派的繁荣无疑也与中世纪奥古斯丁符号理论有特殊渊源。二、隐喻解经则更是开了文学手法解释神圣文本的先河，对但丁的文学理论产生了决定性的影响。也正是从但丁那里，释经学理论转变为文学理论而且其手段仅仅是将原阐释对象圣经换成了诗，其他原封不动。隐喻解经的出现无疑具有划时代意义，而在中世纪结束近六百年以后，隐喻又似乎成为学者们怀着极大兴趣讨论的问题，不仅专门的修辞学家和语言学家常常大谈隐喻的结构与功能，而且连哲学和文论家也将隐喻视为阐释文本的突破口，加拿大文学批评家诺曼洛普·弗莱说：“我们显然不能不这么去考虑：隐喻也许并不是圣经语言的一种偶然性的装饰，而是圣经语言的一种思想控制模式。”<sup>9</sup>而在保罗·利科那里，隐喻更是超出了具体研究上升到了普遍意义的本体论层次，隐喻也就成了他本文阐释学的重要组成部分。

所以，这种释经在某种意义上早已属于圣经文学范畴了。尽管圣经文学从释经学走出似乎并不是一件容易接受的事，但无论我们怎样固执地宣称释经学是神学和宗教的一部分，也无法回避这样一个事实：释经毕竟产生了文学理论和哲学阐释学。

**具有泛文学性的圣经文学** 如果我们像但丁一样承认圣经就是上帝的诗，那么释经学就可以看作是一种特殊的诗学，也称之为圣经诗学。释经学发展出的两种力量在支配着它的方向，一种是教会系统，一种是大学和神学院的学术团体和个人。教会系统依据其自身特权地位，侧重使释经成为他们最大利益的实现手段。他们在释经过程注重建立教会神学的正统，甚至可以说是为教会寻找合乎利益的圣经论证。而大学和神学院的学者们则是释经学真正发展的动力所在，他们较为

客观公正，将寻找真理放在第一位，信仰当然没有被丢弃，只是信仰并不意味着绝对地遵从教会对圣经的解释。我们今天所说的圣经文学在某种意义上正是从这种释经学发展出来的。

前面我们讲了，圣经文学占据中世纪释经学很重要的位置，除教会释经外，其他各种理论和实践或多或少都可划归圣经文学的大范畴，说到这儿，我们必须真正明确到底什么是圣经文学，笔者只想界定一下本文所提及的圣经文学的含义。本文所提到的圣经文学也可以称圣经文学研究，就是梁工先生在《圣经与欧美作家作品》引言里所讲的广义的圣经文学研究，即一是对圣经文学本身的内容、观念、风格、技巧、形成经过、文化背景等等的考察。二是对圣经与世界文学相互关系的探索。这里当然也包括另一个更小的范畴，而这个范畴曾是很多学者心目中的圣经文学的全部内容。这些学者将圣经中与文学作品体裁、风格、语言形式较为接近的内容看作是纯文学作品，如将《诗篇》、《雅歌》当作诗歌，将《路得记》、《约拿书》当作小说或短篇故事，《约伯记》当作戏剧等来加以研究，其他如家庭谱系、律法条文、书信、祈祷词、智慧格言、历史纪事、先知预言、仪事规则等都一概不论。这种小范畴的概念仅仅是我们所理解的圣经文学研究的一部分，而非全部，我们为什么不能用人类学和神话学来解释《雅歌》，用民俗学来阐释《路得记》，用历史考证来分析《出埃及记》呢？对于圣经，我们可以进行全方位研究，在一个大圣经文学的范畴下将圣经的全部内容包括进去，利用当前各个学科的研究成果，结合圣经自身特点进行跨学科研究，可以仔细理清圣经与世界文学和文化的关系进行影响研究，也可以将圣经中神话、短篇故事、隐喻拿出来与世界其他民族的同类型同主题文学形式进行平行研究等等。一句话，笔者所说的圣经文学应该是在多元文化语境下的一种全方位多角度具有极大灵活性和包容性的“泛文学研究”。

这里含有一个强烈的文化研究倾向。圣经本身就是一部多卷本风格不一的文化典籍，而非一部纯文学作品，它是一个重要的文化现象，是人类文化这一庞大的有机体中的一个重要组成部分。如果把人类文化分为物质文化、制度文化、行为文化和精神文化这样四个相对独立又相互依存相互作用的层面的话，那么，圣

经无疑属于精神文化的范畴。作为一种创造性的实践活动，它始终处于某种文化关系之中，它的创作、成书、流传、接受、整合活动总是在既定的文化背景下进行的。不论是物质文化、制度文化、行为文化，还是精神文化的其它种类，都是圣经文本向外发展和向内吸收融合不可缺少的条件。总之，文化既是圣经的背景，又是圣经构成的整合性要素。反过来讲，圣经又是人类文化成果的一种富有独特价值的载体，或者说，是一种文化显现的符号，它总是包含着丰富的文化内涵，而这种内涵又只有联系文化背景才能发掘。因此，圣经文学研究，只要当它企图对影响、吸收活动进行研究，企图探寻自我发展的时候，就必须超越纯文学，站在文化的高度，用新的视角进行审视，也就是必须引进文化研究，才有可能取得新的、更有价值的研究成果。

所以，基于这一点的认识，我们也就可以毫不含糊地称中世纪释经学除教会释经那部分外都或多或少的属于笔者所界定的大圣经文学的范畴，这样我们对在中世纪释经学影响下产生的中世纪诗学和近代哲学阐释学的由来不至于感到过于突兀。在一种长期错误观念指导下，人们对中世纪的印象是不客观的，正如钱钟书说过：“在伏尔泰的时候，中世纪从文化史上看来是黑暗得像白纸一样，而碰到现代理想制度崩溃，物质文明膨胀的时候，思想家又觉得中世纪是文化史最整齐、最清高的时代了。”<sup>10</sup>我们虽不至于将中世纪看成是文化史最整齐，最清高的时代，也绝不应再拿启蒙时代的眼光将中世纪看得一团漆黑。在本文中，笔者认为圣经影响了当时文学理论的走向，同时也为哲学阐释学的诞生奠定了基础。

**小结** 在这一部分中，我们详细讨论了阐释学的圣经渊源，简要分析了古代释经学的基本思想和它的文学与哲学的外延。应该看到，释经学是圣经文学的基础，而圣经文学也占据了释经学的重要部分，在阐释、文学和圣经三者的微妙关系上也许只有古代释经学才能将它们处理得这么好。话又说回来了，学问也像书中说得“天下大势”那样：合久必分，分久必合。如果圣经和阐释学注定要分离，那么谁又能肯定未来的某个时期它们不会再次走到一起呢？

## 二、走出家园的现代阐释学

——圣经的近现代哲学阐释学处境（保罗·利科之前）

从中世纪始，释经学就一直左右着哲学和文学理论发展的大方向，直到文艺复兴和宗教改革时期哲学与文学理论才彻底独立，努力开辟自己的道路。十八世纪从释经学中直接产生的哲学阐释学也经由施莱尔马赫、狄尔泰等人的发展逐渐脱离了圣经批评和诠释，最后完全成为一支重要的哲学潮流在二十世纪的理论界四处渗透，影响到人文学科的各个方面。如果将圣经比作阐释学的精神家园的话，那么，这些阐释学骑士们从十八世纪后期纷纷仗剑出走，四处冒险，追求理想中的圣杯。这里笔者要讨论的是圣经的近现代阐释学处境。

**施莱尔马赫的阐释学** 近代阐释学之父是德国人施莱尔马赫，他将一般阐释学从圣经阐释学独立出来的努力深深地影响了狄尔泰和伽达默尔。在伽达默尔鼓励下，基默尔勒（H.Kimmerle）整理并出版了施氏的全部手稿，还他的理论一个真实面目。之后，施氏的理论遂成为二十世纪六十年代后的一个学术热点，人们从中可以看到现当代学者所关心的各种理论问题在施氏那里都有所触及，而且常常伴随着启发性见解的出现。我们要谈的是施氏最引人瞩目的学说，他的阐释学理论。

他认为理解的出发点是语言，而言谈双方可以彼此交流相互理解的基础是“语言共同体”。对于施氏而言，这所谓“语言共同体”，指人类社会以及与之有紧密联系的“周遭世界”。语言的存在和使用都离不开共同体，其性质又为共同体的性质所决定。与之相应，语言的使用也激活了共同体，使它本身各部分之间发生意义关系，从而成为可交往的活的共同体。在这一点上，他深深地影响了伽达默尔语言阐释学的形成，而伽氏“对话理论”很明显有着施莱尔马赫“可交往共同体”的思想印迹。语言共同体使言谈双方的相互理解成为可能，而施氏所处的时代却限制了他更进一步思想冒险。他主张理解是单一方向上的，人们理解文本，是要追求作者的原意。所以，在他学说中，作者、文本、读者三方面，只有作者才是真正的核心。尽管如此，他仍然为理解提供了两种方式：直观和比较。由于他的

理解对象包含两个重要部分：语义学部分和心理学部分，所以这两种方式也是直接针对其对象而提出的。直观方式用于理解对象的心理学部分，比较的方式则用于对象的语义学部分，这些看法源于他的释经实践，作为一名职业神学教授，在长期对圣经文本阐释的过程中，施氏发现有两种方式必不可少，而且彼此也无法替代，那就是语义分析和教义准则。他认识到圣经文本事实上应分成两大层面，其一是语义学层面，一是教义与信仰。如果忽略对圣经文本的语法、字、词、句法、结构的细致入微的剖析，人们解释圣经就等于捕风捉影，空谈文本的精神价值，当然也就退回到了马丁·路德之前。但是人们如果只从事文字考察工作而忽略最基本的精神价值，就会将神圣经典降低到纯物理水平，从而切断了信仰的源泉。所以只有将直觉的神秘信仰与科学的实证分析结合在一起才能实现对圣经文本的解释。

相比之下，施氏更重视“直观”方式，这也许是由于他神学背景决定的，他认为，直观是人所具有的认识世界特别是理解文本的先天本能，而直观能力也存在于文本作者那里，这样作者与读者在语言共同体中有着某种“直观同一性”，相互交流就成了迟早要发生的事。有了这种可能，未与语言发生实际的相互渗透之前就可以储蓄能量，而一旦语言涉入进来，就激活了这种交流能量，使理解变为主观与客观、内向与外向、回溯与前进、分析与综合、自我确定与比较的多边往复循环过程。这一过程特点是永无止境，永不停息地运动变化。从历史的角度看，理解循环向着更深、更高、更多向的层次演进。而历史越久远，历代人们参与解释得越频繁，文本作者经历史沉淀和沿袭下来的思想就越包含更大的可发挥性。

我们说施莱尔马赫主张理解以作者原意为标准，并非指他主张建立作者权威崇拜。施氏高明之处在于他的辩证思维，他提出了“时间对作者的限制性”的主要论点，认为作者的历史局限使其无法彻底在文本中实现原来应该实现的意义。当一段时间之后，解释者都可以站在历史的高度，依托作者原有基本思路，更为透彻地理解其原初意义，并通过解释重新整合因历史耽搁而沉淀下来的思想。更重要的是，后来的解释者能够摆脱一定的时间羁绊进而开拓更新的思维空间。基于此，施氏曾说：“必须像作者那样，或甚至比原作者更好地去理解！”<sup>11</sup>

**狄尔泰的阐释哲学** 如果说施莱尔马赫开创了近现代阐释学的话，那么狄尔泰则是现代哲学阐释学的先行者，施氏的理论从严格意义上讲还称不上阐释哲学，只可以算作一些阐释学方法论。

狄尔泰则从人类普遍的认知方式上入手，进而建立自己的阐释哲学。他提出人类有两种最基本的认知方式：解释和理解。对于自然科学，解释是最佳选择，具体表现为实证、分析、测定、描述；对于精神科学，理解将为人提供最有力的支持，具体表现为反思、内省、体验。他有一句名言：“自然需要解释，人则必须理解”。但问题是，将自然科学与精神的认知方式截然分立，必然会导致自然科学里的机械图式的思维流行，精神科学里相对主义大行其道。那么，在精神科学里理解如何避免相对主义的渗入呢？狄尔泰认为人类精神有某种同一性，它为不同文化相互交流彼此理解奠定了基础，他说：“在‘我’中，在‘你’中，在一个共同体的每个主体中，在每个文化体系中，以致在精神总体性和整个历史中的精神同一性（die selbigkeit des geistes），使得精神科学中的不同成果的相互作用成为可能。”<sup>12</sup>在这一点上，他与施莱尔马赫“语言共同体”思想颇为相似，而他们的不同在于狄尔泰强调精神科学的认知方式本质上唯理解一种，也就是施氏所提出的两种层次中的第二种——心理学层次。可见，他排斥了施氏的第二种方式——语义学层面。对于读者与作者的关系，狄尔泰在根本问题上继续坚持了施莱尔马赫的时间限制论，但是他提出了“历史理性”的概念。他认为“理解”和“解释”就是人类文明历史性发展过程的重要环节和必要手段，而它们永远是暂时的、有限的。各种艺术作品、典籍文本则都是一种“解释”，是对当时历史境况的解释，而后人处在与之不同历史境况对其作品作出的解释是无止境的、不可替代的、不可简约的。这种“解释”将持续不断地进行下去，为读者带来新意和趣味。所以，对狄尔泰来说，理解的每一点都呈现着一个世界，这样，读者完全可以从文中发现比作者创作时更多的意义，看到作者看不到的东西。

**海德格尔存在阐释学** 狄尔泰之后阐释学到海德格尔那里实现了一次根本性转折——本体论转折，它加深了阐释学问题的研究，也扩大了阐释学理论空间。确切地说，海德格尔阐释学应称为存在阐释学。众所周知，海氏全部哲学自始至终

贯穿着一个基本动机——追寻存在的意义，存在的意义问题在海德格尔看来是哲学本应关注的基本问题，但是事实上两千多年的西方传统哲学从未将其纳入研究视野，而是将存在者当作存在本身来研究，这是因为存在者之存在在一种特殊意义上总是隐蔽着，或者只是用一种歪曲的方式显示自己，这样存在与存在意义问题被忽视和遗忘就很自然了。要对存在去除遮蔽，使其自身澄明就需要现象学，“现象学描述的方法论意义就是解释。通过诠释，存在的本真意义与此在本已存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领悟宣告结束。此在的现象学就是诠释学。这是就诠释学这个词的原始含义来说的，据此，诠释学标志着这项解释工作。……诠释学也就是另一种意义上的诠释学——整理出一切存在论探索之所以可能的条件。……诠释学作为此在的存在之解释就具有特殊的第三重的意义：它是生存的生存论状态的分析工作，从哲学上来领会这重意义是首要意义。”<sup>13</sup>

以上可以看出，海氏认为只有本体论的阐释学才是根本性的，它不是一种狭义的方法论，而是要深入方法论下面揭示它的基础。那么理解和解释在海氏阐释学里又是处于什么样的位置呢？海氏认为，理解是此在的构成因素之一，此在借它获得生命力，成为可能性，而不是象别的存在者那样固定死板的、现成的东西。理解也是此在同存在的最基本的关系，是人除生理本能活动以外的一切其他活动，包括意识活动的基础。它是前意识的，先验的。理解是此在的基本存在方式，二者密不可分，此在是在理解中存在的此在，理解则是此在的理解，没有此在也就谈不上理解。海氏进而又指出整个世界是摆在此在面前以待理解去“筹划”的诸多可能性。而当理解对此在面临的可能性进行筹划时，自身的可能性也可随之发展，这种理解的发展被海氏称为“解释”。所以理解和解释在海氏看来并不是不同的东西，而是相同东西两种阶段性表现。解释是理解的发展，它理解地同化了被它所理解的东西，而理解又是解释的基础和出发点。在这一点上，海德格尔绝对不认同狄尔泰关于精神科学与自然科学以理解和解释这两种不同认知方式来区别对待的观点，但是，海德格尔也将二者的不同作了哲学上的陈述。他认为，理解对可能性进行筹划，属于一种前意识的对可能性的统觉、取向和心态。它先于意识和反思构成了此在存在的基础，但理解并没有完全将此工作进行到

底，它的筹划在其发展之前并未有相应的展示，而解释则将这种可能性的筹划清楚地展示了出来。在德语中，解释的原意义就是展示。必须指明一点，海氏所谓理解和解释的对象已经不再是象施莱尔马赫所限定的古代文本，圣经或外文作品，而是存在，也就是作为整体的人类和作为个体的此在的历史和人生。

海德格尔对阐释学的另一大贡献是重新阐发了阐释学循环的概念。他认为存在着一种始终隐而不显但又影响人，形成人的东西，他称为“前有”。前有决定此在的理解和解释，而人们却永远也不可能掌握它，而它总是在起作用，并为此在的理解和解释规定了范围。前有的形成归因于此在置身于世的世界是先此在存在的世界，此在出现前的文化背景，社会背景，传统观念，风俗习惯，以及同时代的知识水平，精神状况和思想状况，物质条件，民族的心理结构都已先此在而存在了，所以前有的内涵相当稳定。但由于上述一切状况均处于发展变化中，那么，前有的外延并不清晰确定。此在总是对内涵相当稳定而外延模糊的前有产生理解和解释的倾向，其中实现了部分理解和解释的前有就被称为“前见”。海氏又举出了“前设”的概念，笔者不再细述。前设与前有，前见一起构成了他所谓理解的前结构。它是解释的条件，因为缺少了理解的前结构解释也就注定是失败的。理解和解释之后，对象就作为下一次理解和解释的前有、前见和前设的前结构存在了，那么阐释学的循环就成了前有、前见、前设和解释的层层循环。

另外，海氏后期对语言发生了极大兴趣，其理论指向启发了他的学生伽达默尔和当代的很多学者，在这里，笔者觉得有必要将它简要描述出来。他最有名的一句话就是：“语言是存在的寓所”。语言首先是存在的语言，存在只有通过语言才能显现，存在永远处于走向语言的途中。人发明语言，使用语言其实都只是表象，语言能构应先于人，人在语言的使用中发现自身。我们之间讲话看似在说语言，其实是语言本身在向我们说话。语言，海氏认为，就是语言本身，而不是语言之外的其他东西，使语言成为语言，语言之为语言使我们处于无底的深渊之上，语言是浩瀚天际的，维妙维肖的，它将我们向上抛到那同样无限的高度。这样，“存在”才回到了自己的寓所，而此在也找到了自己真正的家。这些见解彻底打破了传统语言观的限制，将人与语言的关系来了一次哥白尼式的革命，使语言

居于中心位置，人类的一切自觉活动都应该也确实是围绕着语言之家来进行的。海德格尔关于语言的思想使得后来一切解释学均以此为出发点和理论基础，伽达默尔、保罗·利科、德里达，福柯等人的理论无不与其发生紧密联系。

他努力区别了诗性语言与非诗性语言，认为非诗性语言使我们断绝了与事物之存在的初始关联，将我们封闭在一个机械的系统之中，而诗性语言则能去除存在的遮蔽，使我们重新找到与存在的初始关联，而且它向我们无限开放，在另一个空间向度上使我们领悟语言启示的意义。

**伽达默尔的阐释学** 如果说在海德格尔那里人们更多关注的还是存在哲学与现象学的话，那么伽达默尔则是第一位使人们所公认的真正意义上的阐释学家，是他将阐释学带入二十世纪中后期的学术视域，是他重新发现了施莱尔马赫、狄尔泰的学说，总结了前人的阐释主张，又受到其老师海德格尔的深刻影响，将阐释学作为一个独立的哲学概念，重新提了出来。从他开始，人们意识到哲学的争论实际上起源于对意义的理解所产生的分歧，而伽氏的阐释学从一开始就将阐释学的问题作为哲学本身来对待，把阐释学现象看作人类的世界经验，通过强调理解的普遍性，确立了阐释学作为一种以理解问题为核心的哲学的独立地位。他说：“一切哲学概念工作都以一种诠释学向度为基础。”<sup>14</sup>伽达默尔的阐释学兴趣与海德格尔探索存在的意义不同，关心的是人生在世、人与世界最基本的状态和关系。按照伽氏的视点来看当代各种不同哲学流派，可以得出这样的结论：这些学说的理论之所以千差万别，实际上是因为它们有着不同的阐释观，而每一种流派都可以某某阐释学来重新命名，例如：海德格尔的学说可以称为此在阐释学，狄尔泰的生命哲学可以叫作体验阐释学，保罗·利科的本文理论可以称为本文阐释学，德里达的称为解构主义阐释学，福柯的是权力阐释学等，如果每一流派都用以上的方式重新标识的话，那么，以伽达默尔的阐释哲学为基础的思想也可改为语言阐释学。总之，一切哲学流派的学说都可以看作以某种独特的阐释哲学为基础，对各自所关注的问题的具体解释和论证。

伽达默尔对语言的高度评价继承了海德格尔的思想。如果说理解活动是人存在最基本模式，而不是主体认识客体的主观意识活动的话，那么，理解只是意味

着对语言的理解。语言是连接文本与解释者，传统和现在之间的桥梁，是理解本身得以实现的普遍媒介。语言和理解二者有着一种根本的内在关系，一方面，语言规定了阐释学的对象。因为在伽氏看来理解的对象无外乎传统和现在，而传统并不是一个物质性的存在，而是通过语言存留下来的观念系统，其存在形式不是直感的，而是需语言来促成的。现代对传统的接纳和排斥根本上说体现了一种语言交往，没有完全接纳传统的现代，也不存在完全被现代排斥的传统，它们通过语言交往总是相互渗透。传统对现代的影响是借助于语言的力量来实现的，而具体到解释者对文本的理解则更为明晰。文本可以被看作是以书写形式出现的传统，它的时间性由书写形式凝固了，这样，现在的意识就可能自由进入这一切书写形式传下来的东西，理解意识有了一个真正的机会得以拓宽它的视界，以一个全新的，更深的层面来丰富它的世界。<sup>15</sup>

另一方面，语言绝不能被仅仅看作是传达我们现实内容的形式，它有其本体论地位。能被理解的存在就是语言，人们只能以语言来理解存在。存在毫无疑问脱离了语言也一样存在，但是脱离了语言，人与世界的关系随之发生了根本的改变，人与世界的沟通桥梁——理解也就不存在了，人与世界成了缺乏精神联系的陌路，剩下的人只能通过一些与动物相似的本能意识作出简单的应激反射。所以，语言不仅仅是人的工具，还是人本质属性的重要组成部分，语言带给人一种对于世界的特定态度和关系，而世界只有进入语言，才能成为人的世界。

伽达默尔在作者——文本——读者三方面关系上则坚持理解的历史性观点，认为历史性是人类存在的基本事实，作者——文本——读者无一不内在地置于历史性之中。他主张不能一味要求读者克服这种历史性去理解作者与文本的历史性，而应该一视同仁地坦白承认历史性的客观存在，甚至读者没必要去除前见和前见、前设来推测作者写作时的心理，因为失去理解的先行结构，读者对文本和作者的理解将无从谈起。伽达默尔进而指出，文本的真正意义与作者的原意或心理特征无关，而是由历史客观进程决定的，具体地说是由解释者的历史处境决定的，一旦文本写成后脱离了作者，它真正意义的揭示将永不会终止，而且表现为一个无限不断丰富变化的过程。所以，文本在历史中将肯定会冲出作者预先谋划

的意义范围，与每个相遇的解释者或读者的理解结合，开启出无数多的新意义。但随之会出现一个大问题，那就是既然文本原意是读者与文本的历史处境决定，那么如何避免对文本随意的，漫天边际地解释呢？读者理解的先行结构各不相同，对同一文本的不同理解势必会导致相对主义的滋长，伽达默尔必须正面解决这个问题。对此，他首先提出了一个“时间间距”概念，他认为文本原意由解释者的历史处境决定也是有一个时间间距问题在其中，时间间距能过滤掉我们自己所意识不到的对理解对象的成见，预设及功利性看法，特别当时间间距大到使我们彻底与文本作者脱离了共同历史处境、脱离了利益干系、脱离了兴趣偏好的时候，理解的对象才会在真正意义上呈现。

那么当这个过程到达怎样的一个状态时，我们才能产生较为理想的理解呢？伽氏引入了“视界融合”概念。“视界”在伽达默尔那里指作者和读者的前判断，也就是他们对意义和真理的预期。我们不能期望读者完全抛弃自己的视界而置身于异己的视界，那是绝对不可能的。当读者开始进入文本去理解时，其视界也进入了作者的视界，随着双方接触频繁，交往增多，相似的东西合而为一，相斥的东西在不断对抗、磨擦逐渐消耗或相互吸收，直到有一刻我们所有的前判断都融合在一起形成了一个全新的判断，即一个在全新的历史处境下读者对文本的理解。这种理解属于更高的阶段，是读者与作者视界交流后提高所达到的一个新阶段。经过“视界融合”后，理解的相对主义自然可以得以避免，而且理解也完全不必拘泥于对作者原意进行心理的推测了。

如果讲到伽氏的阐释学就到此为止，恐怕很难使人信服仅仅靠这些理论伽达默尔如何造成 20 世纪六、七十年代西方哲学文学界的“学术地震”。这次“学术地震”都源自伽氏 1960 年出版的那部惹眼的著作《真理与方法》。20 世纪的哲学界看似一片繁荣，各门各派竞相推陈出新。三、五年一个主义流行，七、八年一个学派走红，好像二十世纪真成了哲学的黄金时代。其实，表面的热闹掩盖不了哲学自身严重的生存危机，虽然历史上哲学在社会生活中大多无法直接据有什么显赫地位，但到了 20 世纪科学一统天下的时代，哲学别说扩大什么影响，就连自家的后院都免不了被人占了去。从 19 世纪以来实证主义，工具主义，精

神分析学派，打着各种旗号的语言学派和最新兴起的科学哲学无不纷纷攻占原先通过思辩寻找真理的哲学家们所长期固守的阵地。无怪乎 20 世纪中前期被人们尊称为分析的时代，科学方法成了无往而不胜的研究利器。在一切人文学科里人们有了它似乎突然就感觉真理即在掌握之中，凭空多出些优越感，作哲学家也能扯开嗓子吆喝了。为了适应时代，哲学家们纷纷改弦更张，寻找新的谋生手段，他们开始制作五花八门的数据图表，积极策划科学实验，仿佛哲学问题到了 20 世纪一夜之间变成了可以量化的东西。那时，每个人都在告诉你该怎样找到真理，但永远没有人再去问真理到底是什么。而到了 1960 年，一部名为《真理与方法》的书在德国出版了。在哲学界、文学界一石激起千层浪，改变了这种科学方法一统天下的局面。大家在反思的同时，也纷加入到书中所提出的问题的讨论中去。仅仅从 1960 年到 1963 年的短短三年中，首先在西德，接着在法国和美国哲学界围绕着阐释学而发表的著作不下几百种。积极致力于建构以中西文化融合为基础的本体论阐释学的夏威夷大学哲学教授成中英先生这样评价此书：“（《真理与方法》）提出了真理不能用科学方法来界定而必须表现在历史、艺术与哲学的主体活动之中。我们可以把此书看成是对本世纪上半叶的泛科学主义的逻辑实证主义的总批判，更可以看成对哲学与人文的真理价值的现代性的深刻肯定和认同。”<sup>16</sup>

伽氏全部思想中很重要的部分就是他对科学认识的真理和艺术理解活动中的真理的区分。他认为科学认识的真理是一种命题真理，指的是陈述与陈述对象的符合一致，而艺术理解活动中的真理则指意义上的发生与持存。从这一点上，我们能看出他的美学观点是对传统美学的反动。传统美学由于受科学认识论真理观的局限，要么为艺术中缺乏命题真理而抱愧，要么拼命证明艺术中确存有命题真理，反正到头来艺术总比科学或哲学矮一头。而伽氏却坚决对这一见解进行驳斥，指出发生在艺术理解活动的真理实际比科学认识的真理更为原初，更为优越，因为标志着世界历史与人最初始的存在只能在理解活动中彰显，它是科学认识永远无法企及的。

**接受美学和解构主义阐释学** 自从伽达默尔打开潘多拉的盒子后，读者在与作者和文本三者之间关系中逐渐确立了独立地位，并在姚斯的文艺美学研究中成为重点。另外，德里达于 1967 年出版了三部著作也从另一条战线向作者与文本权威发起了挑战，我们先来看一下姚斯的理论。

姚斯的全部接受美学建立在伽达默尔阐释学的理论基础上，其文学作品存在观直接承袭了伽氏关于艺术作品的看法。他认为文学作品就是在理解过程中作为审美对象而存在，其存在表现为向未来的理解无限开放的效果史。对于文学理论界的保守派来说，伽达默尔的邪恶在于他启示了文学作品的非客体性和读者对作品的重大意义，而姚斯无疑是伽氏理论在文艺理论界的直接代理人。姚斯提出文学研究应该是对文学作品的存在史的研究，即作品与作品之间的相关性历史和作品存在与一般社会历史的相关史。70 年代，姚斯通过批判阿多诺的《美学理论》的艺术否定性观点来清算自己早期研究的偏颇。他提出了审美愉悦与相关审美经验的三大范畴，一，审美生产方面的愉悦及经验，二，审美接受方面的愉悦及经验；三，审美交流方面的愉悦及经验。但是归根到底，姚斯的接受美学最大的影响还是体现在早期将否定性的审美经验作为本真意义上的审美经验，并以此为基础来探讨文学的历史性和文学接受问题。虽然接受美学早期关注更多的不是纯审美意义上的文学，而是文学与历史，社会的关系，但它其独特的“读者接受”视角确实拓宽了文学研究的领域，使文学研究摆脱狭义上的纯文学的限制直接参与到大文学的研究中，促进了文学与其自身和其他领域的交往。这种交往从历史的角度上讲是开放的、进步的，而接受美学所提出来的重要概念如期待视域其实就是海氏、伽氏理解先行结构与视域融合理论的综合。

当伽达默尔推出《真理与方法》引起哲学界对真理与方法的探讨之际，两种截然相反的意见出现了，而且都不同意伽氏的观点。一方是科学方法论者和理性主义，继续强调科学方法及理性方法的普遍重要性，并提醒伽氏如忽视方法将会产生主观主义和相对主义的危险，另一方就是以德里达为代表的解构主义和后现代主义。他们抛弃了伽氏的对话观，主张对生活世界和科学世界进行解构，批判所谓的逻各斯中心主义等各种中心主义，认为语言本质的“延异性”决定了人们只

能在自己的语言世界里理解对象，文本中的符号系统是一个流动、变化的网络，其意义寓于延异之中。而整个西方形而上学，即哲学的陈述语言看似为科学性，其实本质却也与艺术语言一样也是隐喻性的，而且也同样具有意义缺席的特点。解构主义的代表人物德里达并不喜欢滥用“解构”二字，也不太喜欢被追随者奉为解构主义的祖师。他的这种态度却与其著作在英美文学批评界的影响形成反差，这也许恰巧证明了其“延异”理论的有道理之处。另外一位耶鲁追随者哈罗德·布鲁姆后来还写了《影响的焦虑》，从文学史的角度谈延异的道理，指出影响即误读。经过德里达与其追随者们的努力，解构主义几乎成了七十年代后期到整个八十年代学术革命的旗帜，解读文本变成了无休止的逆向消解运动，变成一种不重目的、但求循环过程的魔术表演。这些相对主义者作为颠覆形而上学二千年专制传统的斗士粉墨登场，纷纷展现着“拆卸父亲手表的坏儿子”的才能。

解构主义阐释观的弱点与他们理论诱惑力一样明显，将理解的天平彻底向读者一方倾斜，走上了相对主义的极端，甚至可以说虚无主义的极端，因为他们压根就否认在文本中有意义的固定。

**小结** 以上我们简要讨论了当代哲学阐释学各家的理论，分析了其中的影响传承关系和各自独到的见地，这对我们加深阐释学和圣经关系的理解大有裨益。当代哲学阐释学以其强大辐射力影响了当代西方哲学和文学的研究，圣经文学也因其本身的开放性质对当代这种哲学与文论思想的最新成果来者不拒，大胆利用兼容并蓄。但是面对哲学阐释学的繁荣，圣经文学该向何处去成了一个最大问题，而哲学阐释学由于其恋家的乡愁冲动也开始渐渐向圣经回归。面对哲学阐释学的理论论争，圣经文学自身也有与之紧密联系的理论问题，如：对圣经文本的阐释，应更加侧重哪个方面，是经文、作者还是读者？对圣经这样的神圣文本的研究到底该将上帝置于一个什么样的地位，是将上帝悬置进行纯客观的文本分析，还是按接受美学的主张充分考虑其变化的历史地位呢？圣经的阐释是该走向真理还是该走向方法？当代圣经阐释学与哲学阐释学必须找到一个恰当的连接点，才能实现阐释学“回家”愿望，才能完成这次跨越二百年的阐释学循环。我们说，这个连接点就是保罗·利科。

### 三、阐释学的回归：保罗·利科的哲学阐释学和圣经阐释学思想

保罗·利科形成了一套成熟的阐释学理论，一方面该理论申明欺骗与控制问题和怀疑的必要，另一方面揭示了理解的创造性恢复的计划，该计划确切地说是建立在被筹划的世界与新可能性创造性的开放的基础上。他的工作与圣经研究直接相关，尽管他是一位崇尚多元阐释的哲学家，但对他来说，圣经更多的还是一个信仰之源而不单是职业的一个主要部分。他将多种元素融入自己的阐释学理论：意志与行动的理论，现象学，精神分析，结构主义和符号学；语言学和隐喻，象征与叙事理论。人们将他的阐释策略的核心概念称为本文阐释学，也可以根据他阐释理论的多元兼容性和调和性称为辩证阐释学。他有着非凡的综合天才，同时又具有原创性的头脑。他总是能抓到时代的中心问题，深刻地体味问题的本质和外延，但从不把任何一个创见机械化地推向极端。

#### 1 本文阐释理论

**话语和语言** 英美日常语言哲学对利科的阐释学形成起到了至关重要的作用。他认为，索绪尔创立的结构方法对于理解人类表达式有巨大帮助，但不足的是语言形式的研究无法托起在语言中寻求此在的重任。对于如何将语言形式与其承载的内容完美结合，如何将意义纳入形式的研究，结构主义语言学认为根本不必涉足，或更确切地说他们也没有能力涉足。当利科意识到结构主义语言学将语言与外在世界的关系彻底裂开来时，他果断地离开了这个将一切都客体化的形式主义流派，但临走时他没有忘记带走了该派思想中合理的因素。就这样，利科在开始他阐释学建构的冒险生涯之初为我们展示了他语言学的武器，他引入了索绪尔和本维尼斯特的观点，即存在着两种语言学，一是语言语言学，另一种是话语语言学。

在利科看来，语言与话语最大的不同在于，前者的基本单位是符号，后者的基本单位是句子，作为符号组成的系统，语言无疑是非时间性的，而句子则总是与语境相关的，故它是瞬时、当下地实现的。语言的符号系统特征又决定了它是客体性的，不关涉任何主体而存在的，而话语则自始至终与讲话的主体密切相关。故话语反映了主体与语言在表达思想时所处的关系。语言系统的关系是一种内部的封闭的符号之间的关系，它们永远要在一个语法系统的规范下活动，而话语则总是在指涉周遭世界，句子与句子之间的关系永远是生活性的，意义逻辑性的，其指向也是开放的，无边界的。而语言的无主体性使得该系统不拥有世界，仅为交流提供符号上的便利。

利科认为，话语一端连接着事件，另一端则连接着意义。话语也可以被看作是从事件到意义的绿色通道，语言通过话语来实现对其符号系统的超越，使事件得以实现，而话语通过理解也超越了被语言所实现的事件，成为意义。意义对事件的超越，体现了语言学中很难描述的关于“意向性外展”的概念，在这一点上，利科又动用了奥斯丁的言语行为理论为其服务。简单地讲，意义与事件的关系及意义对事件的超越可以归为“一个事件三种行为”的说法。一个事件，如他请求我帮他辅导数学。三种行为分别是（1）他将我与数学连接起来，属于说话行为；（2）他是用婉转的口气，带着希望，含着敬意请求我的，属于“非特指的”（*illocutionary*）行为；（3）由于他请求我这个事实，引起诸多后果，如我自尊心得到满足的愉悦，而且我事务繁忙抽不开身但又碍于面子又考虑到对方的诚意产生了复杂心情等，属于“全特指的”（*perlocutionary*）行为。奥斯丁的理论为我们分析这“一事件三行为”不可谓不繁琐，而后他认为这三种行为的级差系列构成了所谓话语行为。其实，经利科的简化，该理论清晰地表达了一个观点，即我们理解的不在事件，它不仅指向说话行为本身，而且还包括所谓非特指行为与全特指行为。也就是说，理解事件不是终点，理解超越事件的全部外展的意义才是关键。话语成为意义，也就是说，经过意向性外展的话语事件成为了意义。这样，意义就涵盖了意向性外展的全部方面和层次，也为书写作品的话语形式之外展提供了可能。

利科对事件与意义辩证关系的揭示是他本文阐释理论的起点，为本文与本文世界的出场扫清了障碍。

**本文作为作品的话语** 利科说过本文就是“任何由书写所固定下来的任何话语。”<sup>17</sup>通过这句话来理解话语的即时性和当下性是再好没有了。如果换作语言，也就完全没必要固定了，因为语言不具备时间性又无主体可言。那么，本文是否意味着话语的实况记录呢？答案是否定的。利科认为本文并非从属于话语，也不是因话语而存在，二者处于相对同等的地位，差别在于话语体现了某位言谈者的谈话与声音，而本文则是以书写为形式，是无声的。所以利科指出：“只有在本文不被限制在抄录先前的谈话，而是直接以书写字母的形式铭记话语的意义时，本文才是真正的本文。”<sup>18</sup>利科认为，作为以书写固定下来的话语形式的本文具有比未固定的话语有更为优越的特点。这个“固定”二字可谓非同小可，它意味着本文与言谈话语的具体情境和所指涉的对象断绝了关系，产生了一个在利科整个阐释理论中占据核心地位的新现象——远化（distanciation）。而远化这个概念是利科受伽达默尔启发后借过来的。在利科这儿，远化有着全新的意义。其实在前面我们讨论过的事件与意义辩证关系里面就含有“远化”的原始痕迹。当我们意识到意义超越了事件，超出事件的狭窄范围时，原始的“远化”就微微露出了萌芽。

在本文中，远化是一个本质的属性，普遍地存在于所有地方。远化在本文中表出为四种形式：（1）正如通过意义超越事件产生远化的雏形一样，通过本文——由书写所固定下来的任何话语，也一样使得本文意义超越了言谈事件本身，产生远化；（2）在话语的当下情境中，言谈的主体的意愿与所说出来的意义只有部分一致，而在本文语境中意义与原作者的意愿的关系发生了彻底断裂，本文意义与原作者主观意愿无关。（3）言谈时话语是在确定的对象之间进行的，说者与听者均为特殊的确定的人，而本文则是写给任何未知读者的，适用于所有具备阅读能力的人。（4）本文离开了话语产生时的既定的社会历史处境，转而对所有时代开放。远化的这四种形式对我们认识本文的真面目具有重大意义，使我们懂得本文通过远化独立于作者的原意之外，其意义只蕴藏在本文自

身，而且本文已与话语的当下性情境划清了界线，不再属于特殊的言谈对象和情境，而真正地属于本文自身的情境，一个充满着可能性的情境。

情境，对每一位不同读者都会是不同的，因为任何一位读者对本文的理解与解释都是对本文中各种关系进行的一次新的不同的展现。而本文自身的情境相对于话语产生时的实时语境被利科称作准语境，而实际上并不存在一个无主体性的准语境。因为每一个准语境都是在每一次被特定读者阅读时所开启的，这每个准语境都是一个读者的世界。它是读者通过阅读过程中理解与解释重新建立起来的本文已远化掉的话语情境，也是重新建立起来的新的语境关联。重建语境关联凭藉的是读者的话语与本文话语的结合，在伽达默尔那里与之相似的是视域融合，但利科的理论更为清晰、具体、细致。阅读过程使得本文的语言符号系统通过读者主体话语获得实现，而获得了意义，因而，本文意义的获得也可以看作是读者主体自我理解的产物。这样，利科在理解的本体论方面与海德格尔成功会师。对海氏而言，理解绝对不是主体认识客体的认识模式，而是此在的基本存在方式。他们的差别在于利科强调突出了作为主体自我理解的媒介——本文的重要地位，而海氏则将本文这个认识论环节省去，实际情况也反映出利科与海氏在语言问题上的分歧。海氏的本体论阐释学中，语言是理解的解释层面，在解释中，理解成为语言。他并不区分语言、话语、书写文本的不同作用，而是坚持认为语言从根本上同存在联系在一起。他的观点虽然相对较模糊，但的确对后来的利科产生了重要的启发。利科接受海氏关于语言本体论的见解，但同时他也指出语言也有认识论和方法论的层面，他认为此在不可能一下子就突现对自身的理解，而必须通过某种中介，这个中介就是远化的策源地——本文。远化使得此在遗忘了自身和存在的遗忘，造成了此在的鸿沟，只有通过文本阐释学来建筑沟通的桥梁。

在这里，利科为了使这种理论更有说服力，又借用了伽达默尔的一个概念“属于”（appropriation）。应该指明，“远化”和“属于”都是利科从伽达默尔借用，到利科这里的“远化”和“属于”就与伽氏的理解不一样了。伽达默尔讲“属于”与“远化”的概念是在讲到主客关系时为揭示现代人异化的“远化”而提出来的。他认为

在一个人能区分自我与他者之前，就已属于人类社会，在一个人能区分自然物与自我之前，就已是自然的一部分。而主体性与客体性都是第二性的派生形式，并非存在的初始状态。如果人们长期以主客观二分的方式将存在的经验对象化就会导致“远化”，而“远化”其实代表了主客长期分裂，代表了此在的缺失和远离存在之家的不幸，是应加以克服的现象，可以看出，伽氏的“属于”和“远化”受海德格尔思想影响有多么深。海德格尔早在《存在与时间》的第一部第一篇第五章第三十八节讲到“沉沦与被抛状态”时，说：“异化驱使此在进入一种存在方式，这种存在方式总是搞最过份的‘自我分解’”<sup>19</sup>。尽管在海德格尔看来异化并不意味着此在被割离了自身，但“自我分解”以遍试一切可能的解释的异化说到底就等于使此在发生分裂，伽达默尔则干净利落地说出了海氏晦涩语言背后的话，即我们属于存在的对象化或远化表现了我们时代的异化，是“现代意识的丑闻”<sup>20</sup>。

相比之下，利科则显得没有那么大火气，他为属于和远化重新设定了关系。在他看来，远化与属于不是绝对对立的，远化本身也具本原性，从语言的特点可以类推地理解这一点。语言本身是我们属于状态的远化。也就是语言不仅有海氏所强调的本体论层面，也有认识论和方法论层面。语言是此在栖居的寓所，也同样是此在自我理解和理解世界的先决条件。没有语言的远化，此在又是如何神秘地自我理解和理解世界的呢？故对利科来说，远化和属于是辩证统一的概念对，属于永远无法孤立地出现，它是一种必须通过距离才能达到的理解，也是在本文面前的自我理解的终点。远化也不是消极的东西，其本身具有建设性的特点，它不仅是阐释必不可少的阶段，也使意义之源泉充满活力和创造性。当然远化必不可少也并不意味着它就是最终目的，它所包含的理解可能性只有在它被克服，到达属于时才得以实现。

**本文世界** 顺着本文开启的思路，利科继续走了下去，提出了“本文世界”的概念，所谓“本文世界”是指作品所构成的那个自律性的世界。我们前面讲了，利科一定程度上接受了海德格尔的思想，理解不是对他人的理解，而是对此在结构的把握，也是作为此在的我们最本己的可能性的筹划。但是对利科来说理解此在

和对最本己的可能性的筹划不是一蹴而就的，必须去搞清什么才是我们最本己可能性的筹划，而它就是本文世界。

本文世界与现实世界不同，其真实性和所指都有别于日常现实世界，它不是事件出现的世界，而是可能性无限蕴藏的世界，是个预期世界。利科警告我们说，绝不要把它当作本文背后隐藏的意图，因为它是本文前方由作品所展开、发现、揭示的筹划。明白了这点，就很容易理解他所说的：“诠释就是辨析本文前方展开的此在的型式”<sup>21</sup>。这也是对前面我们所讨论过的本文意义是读者自我理解的产物的更广泛意义上的回应。利科也因此可以说：“理解就是在本文前方来理解自我。与其说这是把我们有限的理解能力加诸于本文，勿宁说是把我们自己显露给本文并从它那儿回收一个放大的自我。”<sup>22</sup>由此可见，他得出的是一个令人吃惊、冷酷到底的结论：“自我是由本文世界整合而成的。”

由于诠释学建构的最终目的是完成海德格尔未竟之事业，追寻此在，那么看来目标就在眼前，揭开此在之秘密就是要把握构成自我的本文世界，所以，利科认为阐释学重中之重的任务在于将关注焦点从本文移向本文所映射所敞开的整个世界。

**利科本文阐释学的独特意义** 自此，利科建构了以本文世界为核心的本体论阐释学大致框架，那么在对他的本体论阐释学与伽达默尔及其他阐释学家的思想进行比较和评价时，为什么大陆系统与英美系统的学者都众口一词地称他的学说更富建设性呢？笔者认为：利科之所以为大多数学者所接受，主要原因在于他很好地把方法论纳入了其本体论阐释学，合理地调解了真理与方法、理解与解释之间的紧张关系。伽达默尔在其《真理与方法》中弃方法举真理的态度成为二十世纪反科学方法的代表，他所讲的理解意味着此在的基本存在模式，而非仅仅是主体对客体的认知方式，理解就是对语言的理解，语言是连接文本与解释者，传统与现在之间的桥梁，是理解本身得以实现的普遍媒介。这些观点都无疑给了利科很多启发，但他也觉得伽达默尔追求真理就要放弃人文学科的客观性的态度是不可取的，而实证主义者舍弃我们所研究的现实的本体论特质而采取方法论态度也肯定不合理。所以为了避免跳入非此即彼的怪圈，他的本体论阐释学给认识论、方

方法论以极大的关注。他认为理解的认识论基础绝对离不开三个中介，即符号中介、象征中介和文本中介。他接受伽氏的语言中介观，将其列为第一个中介，指出语言就是一个有声符号系统，是人类一切经验的先决条件，是人类自身远化的结果。此在要达到自我理解的属于状态，克服这种远化，就必须在语言中理解，也就必须经历这个语言符号的中介阶段，另外，黑格尔曾讲过欲望和知觉都是发声的，弗洛伊德也指出欲望到语言存在一条走廊，作为“谈疗法”的精神分析就是为打开欲望与语言之间的阻塞而创立的。所以要达到自我理解和理解他人就必须超越语言符号中介。

象征中介则是利科个人的贡献，他早期成名作两卷本《意志哲学》第二本《恶的象征》（*The Symbolism of Evil*）与后来《活的隐喻》（*The Living Metaphor*）是对理解的象征中介的最好注解。理解仅仅通过语言中介还是不够的，还必须借助于象征与隐喻乃至神话的中介才能实现，他认为象征能产生思想，特别在语词的水平上。隐喻互相作用地在句子和叙述水平上制造理解；叙事则谋划了一个属于稳定世俗关联框架的“世界”，而在这个框架中分离的元素要求通过情节连贯性和明了性被容易地理解<sup>23</sup>。利科的隐喻思想深深影响了一批圣经阐释学家，比如麦法格（McFague）就跟从利科的看法认为，透过主体与隐喻不寻常的交互作用，产生了一种新的、更扩大的了解，这样的变化造成了“重述”。传统对主体（神）的了解，和隐喻中所描述的新品质，在语义上互相冲突。所造成的意义改变则显得更加有力，更加贴切。就这个角度的而言，隐喻在语言上不单“控制规律”，而且“改变规律”。他们不但遵循既有的规定，也打破规定，在字面与象征的真理之间开创新的辩证，使人对“事情是怎样的”（神与世界的关系）在看法上发生改变。<sup>24</sup>利科也非常重视神话学研究，他认为神话通过叙述的特有方式发挥它的象征作用，因为神话要表达的东西已十分接近戏剧的主题了。在《恶的象征学》里，利科单单抽出与恶的起源有关的主题的神话加以分析，得出结论：阐释哲学的双重使命就是在凡有意义赋予出现的一切地方，就接受意义的赋予，但并不放弃反思的哲学愿望。他认识到了象征与反思、理解的深刻关系。在有象征出现的领域如：神话、精神分析的叙述、诗歌及其他文学作品

里，反思也就随之出现。而阐释学的目标就是分析上述领域不同象征表现在同一种语义学结构的一致性，也就是分析双重含义的一致性。缺少了对双重含义一致性，也就是对象征语义学性的分析，也很难达到意义的实现，也就很难达到自我理解与理解他人。

第三个中介即本文中介，是达到理解巅峰——属于状态的最后阶段。以写作为核心的本文把话语从面对面对话的限制中解放出来。使话语独立于言谈者原意，独立于特定听众，也独立于原社会文化背景。笔者前面已讲到，利科认定理解就是在本文前方来理解自我，而且自我也是由本文世界构成的，那么，阐释学的任务就是帮助自我理解，帮助自我认识到自我是面对着本文并且从本文汲取自我生存条件的人，即“自我的原始在场”。这个任务有两个方面的工作要进行：一是寻找支配作品构造的内在动力；二是寻找作品所拥有的向自身之外投射的力量，这种力量造就了一个真正由本文所指称的“事物”之世界。这两项工作其实就

和发展机遇，当然也为阐释学与圣经再次相遇奠定了基础。

## 2 圣经阐释学与哲学阐释学的辩证互动思想

《从本文到行动——关于阐释学论文集第二集》中，利科在第一部分的第四篇论文里详细描述了自己的本文阐释哲学与圣经阐释学的关系，并用自己本文阐释学的观念与方法将圣经的话语形式和内容作了一次框架式的梳理。这是迄今为止哲学阐释学主动向圣经阐释学回归的最富启发意义的理论指导。而圣经阐释学

向哲学阐释学最为公开而大胆的求助体现在大卫·特雷西（David Tracy）对现代阐释哲学思想的吸收。一位哲学家，一位神学家，又同是芝加哥大学讲座教授，利科与特雷西的合作恰恰体现了两大阐释学融合的美好前景，也体现了理论从实践中来又要向实践中去的辩证精神。

这篇名为“哲学阐释学与圣经阐释学”的论文由四部分构成，在第一部分前短短的引言中，利科指出，尽管有人将圣经阐释学看作哲学阐释学对一个既定文本类型的可能性应用，但由于圣经阐释学本身具有的特殊的迷人的原创性特点使两者关系又发生了颠倒。基于此，利科认为这两种阐释学之间存在一种相互包容的互动关系。首要的运动是从哲学阐释学出发朝向圣经阐释学的。作品的分类、写作、文本世界、远化和属于在这个单向运动中统治着阐释过程。另外一种运动却正好反向发展，最终使哲学阐释学成为归属于圣经阐释学的一个求知工具。在接下来的四部分中，利科充分以自己本文阐释学的两大任务“发现支配作品构造的内在动力和寻找作品所拥有的向自身之外投射的力量”为实际指导，详细分析圣经中阐释哲学的运作和被占用。

**圣经的话语形式** 在第一部分里，利科探讨了圣经的话语形式。他认为代表了圣经主要内容的“信仰的自由”与圣经特有的话语形式密不可分。随着话语形式的发展，我们应注意考虑三个问题：（1）话语形式与某种自由信仰行为的亲缘关系；（2）一个既定的结构对（例如：叙事与预言）和神学信息中相关张力之间的关系；（3）一个文学主体的总形式与所有话语形式共同开启的阐释空间之间的关系。利科以上对圣经话语形式与圣经内容关系的理解部分来自杰哈德·范·莱德（Gerhard Von Rad），关于此问题，他与著名的圣经文学批评家阿摩司 N·王尔德（Amos N.Wilder）和 W·A·比尔兹利（Beardslee）所用的方法类同。我们可以从王尔德的《早期基督教修辞学》和比尔兹利的《新约文学批评》中找到证据。作为圣经话语形式之一的叙事的例子最为明显。关于亚卫及其选民以色列的关系是以叙事的形式，或称讲故事的形式说出来的，而且讲故事并不是一次性有规划的发生，而是一种收集传说的过程，以一种有意义的顺序重排的形式运作的。而顺序重排由此创造了一个以“解放事件”为核心的单一叙事，同

时具有了历史和宣讲福音层次，接着利科又谈了圣经叙事文学与先知文学之间所存在的具有示范性质的张力。这两种文学形式之间的对立表现为历史与神谕的对立，被扩展到对时间的感知上，则一个表现为使巩固，另一个表现为使脱节。同时也扩展到了神意，展示了一个民族历史的基础性事件的可信价值，也揭示了死亡事件的威胁。如果亚卫仍然是所有时代的神，不仅是记忆中的也是未来的神的话，那么出埃及时解救以色列人的神也同样会变成巴比伦流放时以色列人的神。

最后，利科鼓励进行多种话语形式与信仰自由关系的研究，去揭示叙事、预言、智慧文学、寓言、赞美诗、启示文学等话语形式是如何共同构成一个循环系统，鼓励从事揭示每一个神学信息是如何从话语形式的整体星图中接受意义的研究的。

**演说与写作** 第二部分题为“演说与写作”，是利科所认为的哲学阐释在应用于圣经阐释时所涉及的一对概念。他讨论这个概念对“演说与写作”是为了给大家一个重要警示：不能过于匆忙地建构一个不包括从演说到写作通路的言语的神学，也就是说绝不能忽视演说的地位。这个问题是在以德里达为首的解构主义强烈讨伐“语音中心主义”的后现代性处境下提出的，其理论针对性不言而喻。利科为此发出了一连串的反问：“难道演说不是产生于所有写作之前吗？难道它不是记述传说中的讲故事人的话、先知的话，拉比的话和传道者的话吗？难道耶稣不就是象苏格拉底那样的一个传道者而不是一个著作者吗？早期基督徒难道没有在他身上看到变为肉体的‘话’吗？难道他的见证者们不是把福音看作神的‘话’吗？这就是为什么基督神学欣然地管自己叫‘言语的神学’的原因。在这个词下含有信仰的起源、对象和表达——即形成一个独一无二‘言语——事件’的演说的方方面面。”<sup>25</sup>利科进而揭示历史中演说与写作的关系，尽管这个历史指的是圣经起源、发展与传播的历史。他在重新定位演说的重要意义的同时，仍强调写作的不可替代的远化作用。耶稣本人阐释托拉，圣保罗和希伯来书信作者们以旧约先知预言与构建源起的方式阐释基督事件。因此，基督教从开始就是一种释经学，由于新的传道变成了一种新的写作，写入《罗马书》里的字变成了写给所有基督徒的字，马可、马太、路加、约翰又写了福音书，使基督事件由原有几个门徒的事件

变为历史上所有人的事件。直到一天，教会闭合了正典，所有以演说言语为指导从事写作的传道将被称为基督教。

经过针对基督教这种阐释学境况的沉思，利科得出结论：演说与写作间的关系是由我们对“宣称、宣讲福音、传道”的定义所构成的。首先出现的是一系列“演说——写作——演说”模式，或是“写作——演说——写作”模式，其间有时演说在两写作单元间调和，如耶稣在新旧两约之间传道；有时写作调和于两演说单元之间，如福音书于早期教会传道和以后时代传教之间的位置。根据本文阐释学理论，写作带来了远化，使信息与说话者分离，也与原初处境，与原初信息接收者分离。正是因为有了写作，演说才得以从各个方面走向我们，它不再通过说话人的声音，而是通过本文世界。

**新存在和本文世界** 在第三部分新存在和本文世界里，利科渐渐开始触及到哲学阐释学与圣经阐释学共同追求的目标。他首先重述了自己本文阐释学的本文世界概念和本文世界面前的自我理解的观点，纠正了认为在圣经阐释中运用这些思想是使圣经阐释学屈从于外来原则的错误倾向。他认为圣经阐释学运用这些原则恰恰使哲学阐释学与圣经阐释学的关系发生颠倒，使哲学阐释学变成了圣经阐释学的求知工具。圣经阐释学的任务不是为读者提供一个决定，而是首先允许圣经本文世界的敞开。圣经本文世界向我们敞开的现实包括一个新世界，一个新的契约，上帝之王国，一个新生命。这个世界并不是通过心理意图立刻被呈现出来的，而是通过作品的结构被展示出来的，涉及了例如叙事形式和历史伟大操纵者亚卫的意义之间的关系，或涉及了超越所有摧毁之上的作为一个威胁和一个承诺的的神的意义的预言形式。这一切构成了圣经世界的可能性集合。圣经本文世界有各种层面，包括宇宙的（涉及他世）；公共的（涉及人民）；历史文化的（涉及以色列，上帝的王国）；也有个人的。在各种话语形式相互竞争和合聚时，圣经本文世界的可能性逐渐向我们敞开。

谈论圣经自然无法避免对“神”的理解，而在利科看来圣经中“神”并不是作为一个哲学概念发挥作用的，也不是作为“存在”的概念出现的，不管这个存在是中世纪意义上还是在海德格尔的意义上。对于所有神学形而上学而言，“神”是存在

的宗教名字，但是对于利科来说，“神”仍然有着更为丰富的意义。“神”的在场预设了由叙事、先知预言、律法、赞美诗等等充满迷人吸引力的话语空间所组成的全部语境，“神”的意义有双重力量：一，它聚集起所有各部分话语制造的意义指称，二，它开放一个逃离话语闭合的视域。这也适用于对“基督”一词的理解。所有宗教意义凝聚在一个基本象征（道成肉身）的全部力量分担了“基督”一词的意指功能。这个象征是一个献祭之爱的象征，一个比死还坚强的爱的象征。十字架和复活的教诲赋予了语词“神”一个厚度，而“存在”一词却并不具有这个厚度。因此，圣经讲到的新存在不是在任何地方都能找到的，它只有在圣经本文世界才会被找到。

**圣经信仰的阐释学组成** 在第四部分里，利科讨论了圣经信仰的阐释学组成，其间他提出了“属于”在圣经解释方面的意义。信仰会有其他名称，如哲学常说的“终极关怀”，还有“绝对依赖的感觉”，“无条件信任”等。圣经信仰不能与解释运动分离，而在这里，解释运动也同时是在一个语言的水平上进行的。如果从几个世纪以来形成这种关怀的符号和象征的永远翻新的解释中，它得不到演说的力量，“终极关怀”将保持缄默。如果“绝对依赖的感觉”不去回应对我们敞开新的存在和行动可能性的建议，它也将成为一种微弱的无法言说的感觉。而如果“无条件信任”不是建立在对圣典传达的符号——事件的持久翻新的解释上的话，它也将变得空洞。这些以待重新解释的“符号——事件”开启和揭示了自我的个人自由的最大可能性，这样对自我来说，圣经的“符号——事件”才变成了神的道。这就是利科所描述的信仰自身的阐释学构成。

接着，利科为在圣经文本前自我理解找到了一个合适的阶段，那就是马克思、尼采和弗洛伊德的所谓“怀疑释经学”。利科称他们的“怀疑释经学”是分别作为意识形态批评，彼岸批评和幻像批评在阐释学之外构成的。然而，对于一个以本文为中心的阐释学来说，此类批评能保持一种外部对手的认识，而这个外部对手不会因强力而同化和受洗，同时它们还能成为内部批评的工具。通过对它们的运用，这种阐释就开始产生远化作用，而这种远化作用是本文范畴上自我理解所

必需的。他认为对自我理解来说，仅有“倾听”的意愿是不够的，还必须有“怀疑”的意愿。

**小结** 以上我们详细探讨了利科的本文阐释学思想，也简要介绍了他对哲学阐释学与圣经阐释学关系的论述。可以看出，利科的贡献在于为我们提供了一个以阐释学介入圣经研究的典型范例。同时，他的工作也显示了在不同同意多元主义和相对主义世界观的情况下运用多元阐释方法的可能性。他的本文阐释学在重构作品内在动力和追寻作品向外投射的力量上的努力带动了大批圣经阐释学者的参与。最近他又刚刚出版了名为《思考圣经》的著作，与拉考克（La Cocque）一起从事希伯来圣经文本的研究。书中，利科主要着眼于对《创世纪》、律法书和先知书的文本阐释，结合自己本文阐释学的理论进行具体的阐释实践工作。

#### 四、哲学阐释学影响下的当代圣经阐释学

有人说，作为阐释哲学家的海德格尔并没有对圣经阐释学产生较为显著的直接影响，他从阐释哲学发起对圣经阐释的影响主要是依靠受其直接影响的伽达默尔和利科的努力，但是作为存在主义和现象学大师，海德格尔阐释学思想在其整个思想体系中是无处不在的，甚至有学者称他的学说就是存在阐释学。无疑，海德格尔影响了大批圣经阐释学家，最出名的就是鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann）。

布尔特曼发起了著名的圣经阐释的“非神话”运动。布尔特曼考察了古典文献学，发现它无法揭示诗真正的原始语言，而只能通过或多或少的精确的重构来设计这种原始语言于其中塑形的境况。因此，他借用了海德格尔存在主义范畴从神话语境中提取这种原始语言，并恢复它在当代读者面前的活力。依照施莱马赫的传统阐释学观念，阐释者解释文本时要将自己想象成作者，捉摸作者心理以搭建过去和现在的桥梁，而布尔特曼的看法却不是这样。他认为读者遇到圣经文本时，要意识到圣经文本本身是存在着的，是对公元一世纪初早期基督教会神话式语言表达的“宣讲”（Kerygma）的信仰回应，既不依赖读者对耶稣生平的历史重建也不依赖基督教“真理”的神学演示。布尔特曼的方法实际上是一种信仰的现象学，一种将信仰性质弱化到存在的层面上的尝试。围绕这一尝试的核心方法是去除神话式语言。他认为圣经，特别是新约的解读必须建立在涤除神话形式的基础之上。他相信隐藏在神话之中的宣讲，即上帝对人说的话，由于在神话构架中对我们来说变得含混不清，所以必须将其去除，然后找到那个上帝最初给人讲话时的“原始语言”。说到底，将新约非神话化，对布尔特曼来说就是引入海德格尔的存在阐释哲学，采取一种没有神话的方式去阐明有关我们存在的理解。他认为，福音将这种理解摆在我们眼前，为了达到这一目的，我们需要一些能表达人类存在结构的范围，而海德格尔对存在的分析方法，正好为我们提供了非神话化这个任务所需要的概念架构。在他的著作《新约神学》中，布氏指出现代人对保罗所用的语词概念，如“罪”、“信心”、“肉体”、“灵”等，都很难产生明确的理解，而

如果用海德格的存在分析来解释，这些词语便会重获生气。在这一点上，他的思想无疑属于海德格尔后期和伽达默尔及利科们所坚决反对的理性主义和启蒙思想。海氏后期对诗歌语言的崇拜也达到登峰造极的程度，伽达默尔著书开宗明义地反对实证主义科学方法染指人文学科研究，科利更从理论角度辩证地恢复了科学语言与诗歌语言的平等地位，但特别指明了诗歌语言对把握存在，理解自我和他人具有更为重要的意义。布尔特曼之后学者对“非神话化存在主义诠释”的反动，又再次证明了海德格尔后期思想的潜在能量。海德格尔与伽达默尔思想已经给年轻一代圣经阐释家们重要的启发，因此由布尔特曼发起的“非神话”运动不得不让位给有广泛研经基础的“新阐释学”（new hermeneutics）。

“新阐释学”运动的两位代表人物恩斯特·弗希（Ernst Fuchs）与杰哈德·艾伯林（Gerhard Ebeling）都强调语言本身的发生是阐释行动的焦点与基础，同时又都承认语言作为基础是不足够的。这些观点均来自海德格尔，在这一点上他与布尔特曼相似。但布尔特曼不久又从语言的问题论转向它背后存在意义的探寻。而弗希与艾伯林则吸收了海德格尔《通往语言之路》一书的思想，追求将存在发声的语言的考察纳入圣经阐释的谋划中。弗希并不讳言他与布尔特曼的关系，他将自己的努力也视作布尔特曼方式的扩展，因为在指明语言本身作为一个变形之力方面，布尔特曼也曾同时坚持将语言当作一种变形的工具来使用。然而，弗希毕竟属于后布尔特曼的新阐释学家，他参与了法国结构主义革命。他将“宣讲”特征视为一种本体论的层面。耶稣被字面理解为上帝之道，因此这个道之后就被赋予神圣意义，被神化了。但耶稣确切地说也是在语言中作为语言被道成肉身的，他进而提出存在的语言性问题，挑战了作为范式模型的历史观念，并用基督诞生和语言发生本体论来取代它。正因为吸收了他语言本身的基督性观点，罗伯特·方克（Robert W. Funk）才讲“语言事件”代表了语言作为客体、工具地位的本质转变，而且这种转变就是我们遇到的无法控制的他者。在弗希看来，语言具有启示意义，当我们利用它作为一个交流工具时是它在讲我们，而不是我们讲它。这种与语言的关系产生了自我开放和自我理解，并且也为社团赋予灵感。针对困扰多数基督教的死亡事实问题，弗希提出一个问题：是否有东西能使真理之

光照耀我们的生命？他说答案是肯定的。这个东西只能在语言领域内寻找，它就是爱。用爱来回应死亡，换句话说，就是凭藉作为所有人类基本媒介的信仰语言，用爱来回应死亡。

新阐释学的另一个代表人物杰哈德·艾伯林同样深受海德格尔和伽达默尔影响，将他思想的中心概念命名为“话语事件”（word-event）。他把语言解释为发生于人与人之间的动态事件，语言并不单单在传达消息，它还对那些听到它及使用它的人造成冲击。他几乎全盘接受了海德格尔后期和伽达默尔的语言观：语言不仅是人类的一种现象，且而是由人说出来，靠人去传递的言语。他的阐释主张就是在高度重视语言的基础上倾听和回应圣经的话语，以便使原始的话语事件在现阶段得到更新，而过去曾经宣扬过的，又成了现在所要宣扬的。传统就是一种将已经留传下来的事物变成必须留传下去的事物。他坚持他的圣经阐释要使曾被字句蒙蔽了的语言重新成为话语。在这一点上，他与弗希一样力图使圣经在当今语境下产生活力。

由于布尔特曼、弗希、艾伯林的努力，圣经阐释学开始大范围地接触当代哲学阐释学的思想，受益较多的还有罗伯特·方克（Robert W. Funk）。他在其代表作《语言、阐释学和上帝之道》（Language, Hermeneutics and Word of God）一书中走得更远，使圣经阐释学的文学色彩变得更浓。他分析了圣经寓言和书信的语言，认为寓言中的语言是隐喻，也就是说，一个寓言具有世俗性开放的特点，它的存在要旨属于一种最为接近事件本身的认知模式——想象。他说：“隐喻，就象寓言一样，直到听者融入其中成为一位参与者时，才是完全的。这就是为什么说寓言有极大说服力的原因，它确实能使人的判断发生转变。隐喻和寓言坚持它们的存在要旨，是因为他们即刻就参与了进去，而这个“即刻”涉及了现在、过去和未来”<sup>26</sup>。而与寓言相比，保罗书信是更为复杂的语言形态。如果说寓言的语言是沉思的，那么保罗书信则是以原始沉思模式的语言为特点的。按照方克的说法，保罗通过书信对读者中福音宣讲的命运进行沉思。他的沉思触及了两个方，一是宣讲的目的，二是宣讲被收听的方式。保罗试图把将要被收听到的与正被收听到的放在一种语言中并置。对方克来说，这意味着保罗语言是一种神学语

言。它预设了一个基础语言传统就象找到并谋划一个充满信仰要素的寓言一样。正因如此，寓言与书信语言呈现出根本的差异。他接着说：“耶稣和信仰指代一种在所有被寓言谋划的世界中出现的東西。正因为这种東西并不出现。所以，它仅仅能指代讲话与观看资源。耶稣召唤信仰而上帝则保持隐藏”<sup>27</sup>。在保罗沉思的语言里，方克看来，那隐藏在寓言中的东西被带进了日常生活世界的视野。当这

iracy)，他身处现代性与后现代性斗争的西方文化危机之中，一切的传统与信念均经历了前所未有的反诘与质疑。他同时也处于基要主义与多元主义的圣经阐释论争之中。学者们的争论焦点最后大都集中在圣经真理是永恒不变地封闭在圣经本文之中，还是朝着每个时代开放，针对不同时代产生不同意义。基要主义坚决认为圣经是神的话语，不承认宗教与神学用语的隐喻性，将圣经教条化，而多元主义和自由派则指责基要主义将神的话语与人的话语（圣经是人类文化的产物）混同，将人编织的话与神的实体等同。而福音派们则认同圣经的权威，争辩说，即使圣经是人类作者所写，也是在圣灵的感召下完成的。特雷西则坚定地主张圣经阐释的多元论，处境论，认为阐释圣经就是要使圣经能对现今的问题说话。圣经中，真理等同于意义，而意义又取决于解释。如何在看似人云亦云，一切都归结为观点与角度的多元化与含混的处境中，重新确立意义甚至真理，成为所有西方人文学者与哲学家、圣经阐释学家的当务之急。故此作为人类解释活动原理的“阐释学”，成了后现代多元处境中思考的最佳方法之一。特雷西认为，作为宗教经典的圣经是人类最普遍和最纷纭现象的集中体现，可以说是最适合试用与考验任何阐释学原理的个案。

特雷西思想的两大特色：一是跨越与整合科际对话。他与同为芝加哥大学教授讲座保罗·利科曾共同探讨宗教哲学与伦理学，故受伽达默尔和利科为代表的哲学阐释学影响很大。他也与古典希腊文学教授格里尼 D. Grene 共同讲授古希腊悲剧以及柏拉图对话录，由此探讨古典文学与圣经文学的复杂交往与对话。二是他对圣经阐释的方法论给予极大关注。在这一点上他又走向了利科，而其在神学上的引路人则是著名天主教神学家洛纳根。特氏相信我们自身所处的既多元又含混的处境，必然地迫使我们从事方法论的反思，寻索最充分合适的实践方法。而利科与洛纳根的那种跨科际的方法论视野，似乎提供了十分丰富的参照资源。同时，他又尽量避免陷入如伽达默尔所说的“方法论主义”的窠臼，他对方法论的关注，绝不是求一种一成不变的机械方程式，反而像是对人类理解的先验条件的仔细考查，从而寻出共同依循的认识与求知途径。他的方法论思想见于其《洞察力：人类理解的研究》（*Insight: A Study of Human Understanding*）与《神学方法论》（*Method in Theology*）。

在《追求秩序之福》一书中，他接纳了利科的思想，说新的“有限语言”和一般人的“有限经验”是类似的。也就是说，圣经语句的“发表”（address），“透过强化和违规等作法”，将“语言的限度”和人类真实经验类似的“奥秘”结合起来。如果这是正确的话，那么，圣经的世界和诠释者的世界之间，就真有存在式的关联。他声明，“存于世界模式”（mode-of-being-in-the-world）揭示出一种“有限指示对象”（limit-referent），它承诺带来完整的生活和彻底的献身。在这种意义上，特氏相信，我们可以用知识的话语陈述圣经声明的“真理”。这种存在式的关联使圣经信息有一种超自然的层面。读者可以清楚意识到自己与经文的距离，而用批判性阅读法跳过这道沟渠。<sup>28</sup>

在《类比式想象》（*Analogical Imagination*）一书中，特氏提出，在多元传统中有一种需要，就是根据圣经的符号系统采取“差异中之合一”的辩证立场，这类透过“类比式想象”可以达到的对话中所产生的自我揭示，将在轻松的多元论中促成彼此的互相学习，是一种医治的动作<sup>29</sup>。很明显，他借用了伽达默尔对话方法，然后他又借用利科本文世界概念，使其对话理论更透彻，他认为释经者的信

心立场会使他进入圣经文本所指示的世界，与它对话。所产生的解释，则由这个与解释历史和现代神学团体的互动来测试，然后再根据充分与否，添加观点或放弃方法，“逐渐能对意义和真理清楚认知，并能在个人，社会与历史的伦理方面得到更新。”<sup>30</sup>在作者——文本——读者三方关系上，特氏采用利科的观点，接受某种程度圣经本文的自主性，以及阅读策略的多元性——也就是，根据阅读团体的互动，圣经本文与读者都参与发现的辩证过程中。特氏在利科思想基础上发展出了自己创见“典范经文”的概念。他指出“典范经文”超越了文化的情境，透过具体的解释陈明真理，而这些解释是可以运用团体之间批判性的互动来公开验证的<sup>31</sup>。

至于阐释学从释经学中走出，又回到圣经，特雷西有专门的论述：“阐释学在其最有趣与最重要的当代形式之中（特别是伽达默尔与利科两者），已经扩展其范畴，超越圣经的文本，甚至是超越文本指向所有的行动，但是其中的焦点仍是集中于理解作为人类本体特性的性质，以及集中于强调以呈现，或显露——隐藏（disclosure-concealment），而非相符性，作为真理的原初特性。宗教因其界限式与终极式的用辞，可以作为异常清晰的研究个案”<sup>32</sup>。

从以上可以看出，特雷西的思想与传统基督教神学思想有根本的分歧。基要主义释经家一直以来将圣经奉为神的话语，认为他也是我们必须相信的包含神所启示的整套神学，但由于现代神学历史批判学派的贡献，这种圣经权威观体系已经崩塌。特雷西，当然还包括很多圣经阐释学家象麦法格（Sallie McFague）等，将圣经视为神救赎的象征式表达。他们认为原本具有权威的圣经其实是一“古典诗的经文”，它对历世历代所有人都充满活力地说话，而且它弹性很大，向各种解释敞开，所以圣经阐释受时代处境决定，服务于这个处境，它不接受任何固定的，有约束力或绝对的标准，只承认真理的开放性。因为特雷西与麦法格等人从根本上说，反对对圣经的神化，拒绝对圣经进行偶像式崇拜。特雷西认为，圣经本身的隐喻性质决定了教义声明仅仅是理论框架（指一种系统神学）的一种象征式表达，很难说该表达具有多少准确性和真理性。所以，理论框架的稳定性也是可怀疑的，具有实验性，暂时性的特点。每一种针对圣经的理论框架都

处于一定的历史背景，而营建这个理论框架的人也同样带有自己的先入之见，即海德格尔所谓理解的先行结构，进入圣经，而圣经本文世界的视域与此理论框架营造者的前理解视域相遇时必然发生交互作用，结果是形成一种新的圣经解释理论和神学主张。特雷西认为，这个交互作用一般要经历四个阶段：(1)神学家带着某种先入为主观来从事这项任务；(2)对经文的宣告，他们作出信心或承认的回应；(3)他们不单与经文认真对话，也与它的历史，影响力和传统发展对话；(4)他们采用所有当代对释经的了解，来纠正和检视传统的声明，将他们重新解释，然后公诸于世。<sup>33</sup>

另外，还有许多圣经阐释学在研究过程中采用了利科的思想，玛丽·杰哈特(Mary Gerhart)就是一例。她吸收了利科本文阐释学理论，运用利科的“诊断法”描述经验用语的客观与常识用语的主观的对话，她论述了圣经经文解释的三个步骤：(1)对经文与其写作意义作反思与批判；(2)进行筛选过程，透过经文分析可能的意义，以重新架构经文的模式，从它的多重“意义”中，判断各种可能解释的充分性；(3)决定意义的新远景，因为“自我”和“世界”碰到了存在的重要性，因此正象利科所说经文成为“一种模式”不是在读者的背后，而是在他的面前<sup>34</sup>。

**小结** 以上我们简单描述了当代圣经阐释学的哲学阐释学因素，可以发现当代圣经学界对哲学阐释学的吸收是广泛和有选择性的。早期以施莱尔马赫和狄尔泰为代表的阐释学思想虽有其可借鉴的一面，但随着海德格尔、伽达默尔和保罗·利科的出现已经渐成昨日黄花，无人问津了。有众多学者对阐释学的吸收集中于海德格尔身上，他们主要关注的是在圣经阐释中追寻存在的意义，而对伽达默尔感兴趣的学者大都借鉴了他的对话思想和视域融和概念。利科的意义当然更不会被人忽略，现今从事圣经阐释的学者都或多或少从他的思想里汲取过营养。

## 结语

纵观圣经与阐释学的关系史，笔者发现它们之间的关系是复杂微妙的。对此，笔者总结了如下三点看法：1.阐释学来源于圣经 2.圣经的阐释实践丰富发展了阐释学 3.离开圣经的阐释学也使圣经研究受益匪浅。

毋庸赘述，公元前五世纪摩西五经被首批定为圣典后，犹太祭司和文士们将大量精力用于阐释圣经。以后，随着圣经阐释活动的深入，出现了阐释学。所以，从一开始它的存在就直接依赖于圣经的存在。而阐释学又反作用于圣经，使圣经从语词、句子、叙事和隐喻能为后代人所接近、理解。随着基督教成为罗马帝国的国教，阐释圣经逐渐由部分知识分子和宗教人士的工作转变为普遍性的，涉及整个基督教文明的重大文化活动。圣经依靠阐释的帮助在理论上也确立了神圣的权威，在智识和理性上为当时的信徒和教会所接受。一个宗教的深入人心仅仅靠反反复复地强调无条件信仰是远远不够的，它还必须从理性和智识上使人们理解和接受。阐释学就起到了这种加强圣经权威地位的作用。由于阐释学的努力，圣经更牢固地成为基督教世界的信仰之源，成为当时人们一生中必读的“书中之书”。对圣经的阐释实践也丰富发展了阐释学，使它变得更加精致复杂。它由早期字面解经发展到超字面解经，由简单的隐喻解经又发展为字面、隐喻、道德、精神四层意义的解经原则，直到最后羽翼丰满彻底离圣经而去，开拓自己独立的领域。

独立后的阐释学经过几代学者的努力，到今天已是学术百花园中的一道独特风景。它处于当代学术思潮的最前沿，左右着人文学科的整体走向，无疑对圣经文学研究有着重大理论意义。综合前面对阐释学的具体描述，笔者认为它对圣经文学研究有以下几点意义：

### 1.为圣经文学研究提供本体论支持

众所周知，当代阐释学以海德格尔为代表提出了“此在是在理解中存在”的著名论断，将理解的意义提升到本体论层次。理解被认为是此在的基本存在方式，而解释则是理解的一个必不可少的阶段，是理解在对此在面临的可能性进行

筹划时自身可能性的发展。可以说，澄理解与解释问题是海德格尔对整个文艺理论的贡献。圣经文学研究同样离不开对理解与解释问题的认识，所以阐释学能够为其解决这个问题。而理解的先行结构的提出也使阐释循环的过程更为完整细致，使人们在具体研究时不必担心自身背景与对象的背景能否发生完全契合。这似乎客观反映了研究者时代的局限性，其实也同时是为不同时代作者提供了讲话的权利。研究者的“前有、前见、前设”永远不可能与对象背景完全一致，当然也根本没有必要一致。

伽达默尔的语言观在某种程度上延续和补充了海德格尔的看法。他引入了语言作为连接文本与解释者、传统与现在之间的桥梁，作为理解本身得以实现的普遍媒介。他认为理解只能在语言中理解，人们只能通过语言来理解存在。这样，语言就与理解一起也具有了本体论意义。对于圣经文学研究来说，这表明了语言对研究工作的指导性意义，对语言问题认识的模糊势必会导致整个研究工作难以取得大的进展。

## 2.在认识论和方法论上为圣经文学研究提供有效帮助。

在海德格尔和伽达默尔那里，理解问题和语言问题都成为了本体论层面的问题，而保罗·利科则为其增补了认识论的中介，使得理解不至于演变成为一种心理神入式的顿悟。从整体上说，利科认同理解的本体论意义，但同时又感到了一种认识论上的缺憾。在他看来，不经过认识阶段，此在就自我理解和理解世界显得过于浪漫和轻易。因此，他提出了理解的认识论三中介——符号中介、象征中介和文本中介。这样一来，阐释学在理解问题上本体论与认识论实现了统一。在方法论方面，阐释学理论具有博采众长，多种方法并举，各种理论兼容的特色。利科本人就担任过好几届国际现象学学会主席，是公认的现象学大师，曾将胡塞尔《逻辑研究》翻译为法语，向本国人引介现象学；他长期关注修辞学，特别是隐喻，著有《活的隐喻》、《隐喻的规则》；他也曾致力于语言学和结构主义的研究，受益颇多，但很快就全身而退；他对精神分析学有独到的见解，影响力甚至超过了拉康，体现在他的著作《论解释——弗洛伊德研究》，更不用说他早期最重要的导师就是大名鼎鼎的基督教存在主义大师加布里埃·马塞尔（Gabriel

Marcel)，他对存在主义的理解也非旁人能及。在他逐步建立自己阐释学理论过程中还涉及了叙事学领域，体现在三卷本巨著《时间与叙事》中，他曾骄傲地称那是属于自己的一段时期。这一切都使利科的治学思路多样化，研究手段灵活多变，能从多种不同角度揭示研究对象的面目。他其实并不去营建什么方法论体系，因为他认为体系的封闭性特点制约了研究工作的广泛而有深入的进行。他阐释学方法论的最主要特色就是多元性。在这一点上，他对大卫·特雷西影响至深。

阐释学认识论与多元方法论对圣经文学研究具有重要意义。对一个文本对象的阐释或研究取决于如何解释它。这都依赖于认识论和方法论的帮助。阐释学的认识论三中介——符号中介、象征中介、本文中中介，为接近圣经文本铺设了途径，再凭藉多种方法的辅佑，理解与阐释圣经文本工作就变得更加有方向有依据。有人会怀疑，阐释学多元方法论在实践时很难避免不发生冲突和抵触。在这一点上，利科的工作是个极好的表率，他的多元方法蕴于其整个研究过程中，根据具体情况选择合适的方法，使各种相互抵牾的理论能和平共处，在论述同一个问题时，他能使它们协调一致共同为主题服务。

### 3. 阐释学关于意义问题的看法对圣经文学研究有重要指导意义

意义问题是当代学术界争论的焦点问题。由伽达默尔阐释学和德里达解构主义引领的革命使得当代众多学者参与其中，对作者或读者的抉择导致学者们分成两大阵营。传统一派坚持认定作者不可动摇的权威，革命派却强调读者的自主性和作者的历史性。

在意义的问题上，其实从施莱尔马赫开始，阐释学家们就一直倾向从文本和读者处追索。尽管施莱尔马赫主张对意义的追寻应从作者着手，采用心理神入式方法，但他也认识到作者的历史局限性和读者的重要地位。到伽达默尔那里，意义的追寻就彻底朝读者一方倾斜。他反对将作者原意作为意义的最终结论，认为一旦文本写成后就脱离了作者，它真正意义的揭示将永不会终止，而且表现为一个无限不断丰富变化的过程。但即使这样，他也没有同意德里达们所主张的极端

虚无主义观点。他反对过分依赖作者，同时也反对意义的虚无主义，他强调作者和读者的对话交流，也提出了视界交融的概念来防止理论走向极端。

如果说伽达默尔的看法还稍欠妥贴的话，那么利科的理论则做到了细致缜密。他在作者于读者之间找到一个平衡点——作品，用他的话说就是“本文和本文世界”。有人会说他只是个折衷主义者。不错，我们可以称利科为折衷主义者，但这种折衷主义在学术研究中是难能可贵的。利科面对的是一个急需革新和发展的传统，要发出这个时代自己的声音但又绝不能像解构派的相对主义和虚无主义者们那样弃绝传统另起炉灶。在这种情况下，他选择了折衷。他认为意义就固定在本文中，只有考察本文和由本文所展开的本文世界才能获取意义。但可贵的是，利科高度重视追寻作品意义的过程本身（也就是阐释的过程）称其为理解自我和理解世界的必要途径。他认为把我们有限的理解能力加诸于本文，不如说是把我们自己显露给本文并从它那儿回收一个放大的自我，而自我则是由本文世界整合而成的。

利科的这种思想无疑对阐释圣经有着积极的意义。阐释圣经，依据利科的理论，也就随之成为理解我们自身和理解这个世界的重要途径，自我通过阐释圣经也能变得丰富，并能与世界协调共容，回到主客二分之前的状态。所以，具体到圣经本文世界中，阐释也为人们回归伊甸乐园创造了条件。《雅歌》难道不能看作是对伊甸园神话的重新阐释吗？（可参看笔者另一篇小论文“雅歌：伊甸园情结的隐喻表达”）另外，先知书也可以看作是对历史书的再阐释，而从更大的方面来说，新约也可以看作是对旧约的重新阐释。这种思想使得学术解释活动也能被视为一种人类自身与宗教文化经典的融合，进而也使人类得以进入伟大经典所开启的蕴涵着此在奥秘的本文世界。

到此，笔者已经详细讨论了当代阐释学的学术成就对圣经文学研究的重要意义，其实本论文写作的一个重要目的就是向圣经文学研究推介阐释学思想，现在可以说这个目的算是初步实现了，但怎样向阐释学汲取营养还得通过具体的实践才能逐步了解。当然，本论文并不打算抹杀圣经文学研究对阐释学的帮助，我们一贯主张作为宗教经典的圣经是人类最普遍和最纷纭现象的集中体现，从这一点来看，圣经可以说是最适合试用与考验任何阐释学原理的个案。

## 注释

- <sup>0</sup> 雷马克:《比较文学的定义与功用》。见《比较文学研究资料》,第一页。转引自陈惇 孙景尧 谢天振主编《比较文学》高等教育出版社1997年版,第5页。
- <sup>1</sup> 梁工《圣经指南》辽宁人民出版社1993年版P68-69
- <sup>2</sup> 潘德荣《诠释学导论》,P18,五南图书出版公司(台湾),1999年版
- <sup>3</sup> 参见亚里士多德《范畴篇》与《解释篇》合订本,商务印书馆1986年版,P1
- <sup>4</sup> 同注0,P71
- <sup>5</sup> 梁工、赵复兴《凤凰的再生》商务印书馆,2000年版P392
- <sup>6</sup> 同上P534
- <sup>7</sup> B·斯特万:《解释学的两个来源》,《哲学译丛》,1990年,第三期,转引自潘德荣:《诠释学导论》五南图书出版公司(台湾)1999年版,P21
- <sup>8</sup> 奥利金《论原理》,第三卷,第1章,第8节,见罗伯特和道那尔顿编:《前尼西亚教父集》第四卷,布法罗,1885年。A. Roberts and J. Donaldson ed., The Ante Nicene Fathers, Buffalo, 1885.转引自陆扬著:《欧洲中世纪诗学》上海社会科学出版社2000年版,P27-28
- <sup>9</sup> 诺思洛普·弗莱《伟大的代码》郝振益 樊振帼 何成洲译,北京大学出版社1998年版P82
- <sup>10</sup> 钱钟书《钱钟书散文》浙江文艺出版社1997年版P139
- <sup>11</sup> 基默尔勒编《施莱尔马赫解释学》,海德堡社会科学院出版社,1959年版P56,转引自高宣扬著《解释学简论》三联书店(香港)有限公司1988年版P22
- <sup>12</sup> 同上P43
- <sup>13</sup> 海德格尔《存在与时间》陈嘉映 王广节合译,三联书店1987年版P47
- <sup>14</sup> 伽达默尔“解释学”载《哲学译丛》1986年第三期
- <sup>15</sup> 刘放桐主编《现代西方哲学》人民出版社1990年版P772
- <sup>16</sup> 成中英“从真理与方法到本体与诠释”载成中英主编《本体与诠释》生活·读书·新知三联书店2000年版P1
- <sup>17</sup> 保罗·利科《解释学与人文科学》河北人民出版社1987年版P148
- <sup>18</sup> 同上P149
- <sup>19</sup> 同注11,P216
- <sup>20</sup> 同注13,P780
- <sup>21</sup> Ricoeur, P., Hermeneutics and the Human Sciences, edited and translated by J.B Thompson Cambridge, University Press, 1981, p141 转引自朱士群“本文世界与社会行为”载成中英主编《本体与诠释》生活·读书·新知三联书店2000年版P331
- <sup>22</sup> 同上原书P143,转引自同上P332
- <sup>23</sup> J.克莱施“法国哲学家P.利科尔”载《哲学译丛》1986年第三期P47
- <sup>24</sup> 格兰·奥斯邦(Grant R.Osborne)著《基督教释经学手册》(The Hermeneutical Spiral)刘良淑译,校园书房出版社(台北)1999年版P401
- <sup>25</sup> Ricoeur, P., From Text to Action, Northwestern University Press, trans by Kathleen Blamey and John B. Thompson, p93
- <sup>26</sup> Robert W. Funk, Language, Hermeneutics, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology(New York,1966),P142
- <sup>27</sup> 同上P246
- <sup>28</sup> 格兰·奥斯邦(Grant R.Osborne)《基督教释经学手册》(The Hermeneutical Spiral)刘良淑译,校园书房出版社(台北)1999年版P516
- <sup>29</sup> 格兰·奥斯邦(Grant R.Osborne)《基督教释经学手册》(The Hermeneutical Spiral)刘良淑译,校园书房出版社(台北)1999年版P516
- <sup>30</sup> 同上
- <sup>31</sup> 同上
- <sup>32</sup> 特雷西“《诠释学·宗教·希望》中文版序言”,载于特雷西《诠释学·宗教·希望》冯川译,上海三联书店,1998年版

<sup>33</sup> Tracy, David 1981, *The Analogical Imagination: Christian Theology and Culture of Pluralism*. New York: Crossroad.,p130-132. 转引自格兰·奥斯邦 (Grant R.Osborne) 《基督教释经学手册》 (The Hermeneutical Spiral) 刘良淑译, 校园书房出版社 (台北) 1999 年版 P410

<sup>34</sup> 格兰·奥斯邦 (Grant R.Osborne) 《基督教释经学手册》 (The Hermeneutical Spiral) 刘良淑译, 校园书房出版社 (台北) 1999 年版 P519

## 参考文献

- 1 梁工《圣经指南》辽宁人民出版社 1993 年版
- 2 梁工、赵复兴《凤凰的再生》商务印书馆, 2000 年版
- 3 梁工主编《圣经与欧美作家作品》宗教文化出版社 2000 年版
- 4 潘德荣《诠释学导论》五南图书出版公司 (台湾), 1999 年版
- 5 高宣扬《解释学简论》三联书店 (香港) 有限公司 1988 年版
- 6 成中英主编《本体与诠释》生活·读书·新知 三联书店 2000 年版
- 7 陆扬《欧洲中世纪诗学》上海社会科学出版社 2000 年版 1987 年版
- 8 诺思洛普·弗莱《伟大的代码》郝振益 樊振帼 何成洲译, 北京大学出版社 1998 年版
- 9 钱钟书《钱钟书散文》浙江文艺出版社 1997 年版
- 10 刘放桐主编《现代西方哲学》人民出版社 1990 年版
- 11 保罗·利科《解释学与人文科学》河北人民出版社 1987 年版
- 12 格兰·奥斯邦 (Grant R.Osborne) 《基督教释经学手册》 (The Hermeneutical Spiral) 刘良淑译, 校园书房出版社 (台北) 1999 年版
- 13 特雷西《诠释学·宗教·希望》冯川译, 上海三联书店, 1998 年版
- 14 陈惇 孙景尧 谢天振主编《比较文学》高等教育出版社 1997 年版
- 15 朱立元主编《当代西方文艺理论》华东师范大学出版社 1997 年版
- 16 约翰·麦奎利《二十世纪宗教思潮》何丽莎译 中国基督教协会出版 1999 年简体字版 (内部资料)
- 17 特伦斯·霍克斯《结构主义和符号学》瞿铁鹏译 上海译文出版社 1997 年版
- 18 蔡新乐、郁东占《文学翻译的释义学原理》河南大学出版社 1997 年版
- 19 谢天振《译介学》上海外语教育出版社 1999 年版
- 20 鲍特文尼克等编《神话词典》商务印书馆 1985 年版
- 21 Cook, Guy. 《话语与文学》 (Discourse and Literature) 上海外语教育出版社 1999 年版
- 22 Barton, John.1998. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* Cambridge University Press.
- 23 Croatto, J. Severino.1987. *Biblical Hermeneutics (Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning)* Maryknoll, New York
- 24 Funk, Robert W. 1966. *Language, Hermeneutics, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*(New York)
- 25 Lundin, Roger.1999. *The Promise of Hermeneutics* Wm. B. Eerdmans Publishing Co. U.S/Grand Rapids, Michigan, U.S/Cambridge CB3 9PU U.K
- 26 Prickett, Stephen. 1991. *Reading the Text (Biblical Criticism and Literature Theory)* Blackwell, Oxford U.K& Cambridge U.S.A.
- 27 Ricoeur, P.1981. *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited and translated by J.B Thompson Cambridge, University Press
- 28 Ricoeur, P, 1991. *From Text to Action*, Northwestern University Press, trans by Kathleen Blamey and John B .Thompson
- 29 Ricoeur, P, 1995. *Figuring The Sacred(Religion, Narrative, and Imagination)* Augsburg Fortress, Minneapolis
- 30 Tracy, David. 1981, *The Analogical Imagination: Christian Theology and Culture of Pluralism*. New York: Crossroad.