

A Christianity

基督教学术研究文库

Academic Studies Library

诠释学·宗教·希望

— 多元性与含混性

特雷西著·冯川译



(X) 上海三联书店

892

A Christianity

B972
T48

基督教学术研究文库

Academic Studies Library

刘小枫主编

诠释学 · 宗教 · 希望

— 多元性与含混性

特雷西著 · 冯川译



A0832457



上海三联书店

第一章

解释、对话、讨论

1983年1月,波兰导演瓦伊达(A. Wajda)^①推出了一部再现法国大革命的影片——《丹东》(Danton)。尽管瓦伊达本人并不同意,许多观众还是把这部影片解释成对波兰团结工会运动的讽喻。影片中那位性格外向、倜傥不羁、深孚众望和富于爱国热情的丹东真的就是瓦文萨(L. Walesa)吗?那位衣着整饰、气质敏感、毫不妥协的罗伯斯庇尔(Robespierre)真的就是雅鲁泽尔斯基(Jaruselski)将军吗?与波兰观众一同观看这部影片便不难从他们有意无意的反应中发现:影片中的许多场面,只会产生出双重的意义。瓦伊达反对人们对影片作过分轻率的譬喻式读解(丹东即瓦文萨;罗伯斯庇尔即雅鲁泽尔斯基)。他这样做或许是对的。不过,影片中的隐喻还是使人回忆起波兰现在和过去的历史。事实证明:影片的双重意义在大多数观众身上唤起的共鸣是难以抵挡的。

^① A. Wajda, 波兰著名导演。执导过《一代人》、《运河》、《瓦塔与铝石》等有影响的影片。(译注)

然而，许多法国知识分子却认为：这种共鸣不仅是可抵挡的，而且根本是带有侮辱性的。这部影片最终成为一件引起轰动的事件。结合这一事件，法国人过去在如何解释这场大革命问题上曾经有过的争论又再次爆发。社会党左翼中许多人被这部影片激怒了。难道自马迪厄（A. Mathiez）^① 以来的历史研究不是已经彻底摧毁了早期共和主义者和自由主义者对丹东的赞扬，并将罗伯斯庇尔崇奉为这场革命的真正英雄了吗？瓦伊达这个波兰佬仅仅因为沉溺并困扰于他自己国家的危机，就敢于篡改法国人的这场革命吗？当人们后来知道：根据一份纪念即将到来的法国革命二百周年的提案，这部影片竟从法国政府那儿获得过部分赞助时，争论就越发激烈。在这件事上，密特朗（F. Mitterand）总统也和他的社会党同僚一样痛苦，特别是当他后来获悉：年轻的法国人虽然欣赏这部影片，却似乎对他们的长辈在丹东和罗伯斯庇尔问题上的争论无动于衷。他召开了一次特别内阁会议，要求调查各学校是如何进行法国历史方面的教学的。然而很快便真相大白：历史学家之间也有着深刻的分歧。先锋派历史学家（the avant-garde historians）^② 根本无意于去分析，更不愿去评价传统派历史学家感兴趣的问题如事件、政治、历史人物等等。在他们看来，对地理的、气候的、人口的、社会的现实作远距离的分析，乃是近代历史学家的主要任务，不过即使是这类历史学家，也往往过分轻率地便将法国革命意识形态化和浪漫化了。人们知道：密特朗总统

① A. Mathiez (1874 - 1932)，法国历史学家，力图用马克思主义研究法国大革命史，1907年成立罗伯斯庇尔研究会。他反对 Danton 的理想主义，推崇 Robespierre。（译注）

② 先锋派，原指艺术领域中追求最新观念的艺术家和批评家。此处引申到历史学领域，指那些热衷于用最新观点和方法去研究历史的历史学家。（译注）

将米什莱 (J. Michelet)^①的著作放在枕边,所以他坚决主张:必须改革法国学校中的历史教学;年轻的一代必须学会以正确的观点去看待法国革命,以便能够立足于法国而不是波兰,在丹东和罗伯斯庇尔之间作出选择。^②

法国革命究竟是什么?^③是近代史的起点,抑或仅仅是传统的强权政治的变相延续?是米什莱令人激动的描绘,即由最终摆脱了压迫的人民创造出来的“人类宗教”?还是卡莱尔 (T. Carlyle)^④启示录式的神话传奇——一场毁灭了所有被触及的个体的事件?是泰纳 (H. A. Taine)^⑤魔幻般的写真:纯粹一连串疯狂的事件,所有卷入其中的团体和个人的堕落?抑或是勒菲弗尔 (G. Lefebvre)^⑥和索博尔 (Soboul)建立的马克思主义读解:封建城堡被资产阶级民主占领后,转而成功地阻止了真正的人民民主的出现?是富勒 (Furet)根据为分析政治话语冲突而设计的新历史方法重新修正过的共和主义式解释?是康德、歌德、费希特 (Fichte)、黑格尔、华滋华斯

① J. Michelet (1798 - 1874), 法国历史学家。著有卷帙浩繁的《法兰西史》。所著《法国革命史》文字上气势磅礴,但有时为了戏剧性效果不惜牺牲历史的准确性。(译注)

② 关于这场争论的详细情况,参看 R. Darnton,《丹东与双重意向》,载 *New York Review of Books* 31, 2: 19 - 24。

③ 关于法国革命的争论及有关参考书目,参看 J. McManners:《法国革命史料》,载《新剑桥近代史》卷八:《美国革命和法国革命, 1763 - 93》(Cambridge, 1965); F. Furet,《法国革命沉思》(Paris, 1983); W. Doyle,《法国革命的起源》(Oxford, 1980)。关于艺术家对法国革命的反应的分析,参看 J. Starobinski,《1789: 理性的象征》(Charlottesville, 1984)以及 R. Paulsen,《革命之表象, 1789 - 1820》(New Haven, 1983)。

④ T. Carlyle (1795 - 1881), 苏格兰作家、历史学家和哲学家。(译注)

⑤ H. A. Taine (1828 - 93) 法国历史学家、哲学家、文学理论家。(译注)

⑥ G. Lefebvre (1874 - 1959) 法国历史学家, A. Mathiez 死后,继任罗伯斯庇尔研究会会长。(译注)

(Wordsworth)、布莱克(Blake)、潘恩(Paine)、杰斐逊(Jefferson)等法国革命的同时代人以不同方式赞誉过的近代史上的经典式突发事件？抑或是博克(Burke)和所有那些追随他的人，包括后期的华滋华斯和费希特所公开诋毁的突发性事件？是狄更斯和巴尔扎克在其小说中描写过的事件对人类生活所具有的支配性力量？抑或是托克维尔(Tocqueville)曾作过经典性分析的古代政体中某些基本的社会倾向的延续？是帕麦尔(Palmer)和戈德科特(Godechot)所说的更大范围的“大西洋革命”(包括荷兰、英格兰、爱尔兰和美国革命)中的一个孤立的瞬间？抑或是种种事件和观念组成的一个表层，其下却凝聚着种种不可抵挡的社会、经济甚至地理力量的有机结构？还是卢梭、伏尔泰、狄德罗(Diderot)、孟德斯鸠(Montesquieu)等种种相互冲突的思想在其中角逐输赢的历史时刻？也许这场革命根本就不是一个孤立的事变，而是一系列有外来根由，但其因果联系却不易阐释的连锁事件？或者，它是由与机遇和运气联结在一起的个人癖好，由种种个人观念和个人气质构成的一连串事件？或者，这一连串事件的解释并不就范于米什莱、卡莱尔、泰勒甚至饶勒斯(Jaurès)、奥拉尔德(Aulard)、马迪厄的辉煌总结，而是需要大量更为谦逊的研究，需要大量以档案式研究为基础的扎实论文，去细致探讨这场大革命中的每一事件的每一方面的所有有用的资料？

对一个像我这样的非专业研究者来说，在法国革命史学家之间发生的这些争论提供了一个最引人注目的例证，它表明了要解释任何经典性事件、任何经典性文本、象征、仪式、人物是多么困难。无论我们是复古主义者、保守主义者、自由共和党人、社会主义者或共产主义者，我们都是这些在流亡贵族、贵族改良派、吉隆特党人(Girondins)、丹东主义者、雅各宾党

人 (Jacobins)、埃贝尔派 (Hébertists)^①之间发生过的争论和斗争的直接后裔。尽管密特朗和瓦伊达有许多不同之处,他们两人却有一个共同的、至关重要的洞见:如果我们要想弄清我们自己 and 我们的后现代处境,我们就必须敢于冒险,去对开创了近现代世界的那场革命作出解释。我们轻易地将其称之为法国大革命的那些事件是一张可以不断重新涂写的羊皮纸,笼罩在它们上面的争论至今未曾衰减,因为它至今仍对我们发生着影响。

像那场革命的同时代人一样,我们也同样清楚地知道:某种划时代的事发生了,它不仅将影响法国的历史,不仅将影响整个西方的历史,而且,正像当前第三世界中发生的事情所表明的那样,将对整个世界发生影响。俄国革命是法国革命的完成呢,还是法国革命的背叛?现代西方民主制是法国革命的合法继承人呢,还是仅仅继承了热月党人 (Thermidorean)^②的反动?第三世界中为争取社会和政治自由而进行的斗争,以及瓦伊达坚持认为在第二世界中也同样进行着的那些斗争,是法国革命的真正血缘继承人呢,抑或是它的讽刺?

对追溯任何重大事件的历史影响感兴趣的解释者,只须回顾一下,人们对法国革命的理解和接受在理论上和实践中至今仍是多么冲突和分歧。急于寻找历史事件的种种原因的解釋者,只须追踪一下历史学家所曾有过的种种争论^③。这些历史学家,至今仍然可以划分为专注于地理的、社会的、人口的、经济

① 贵族改良派、吉隆特党人、丹东主义者、雅各宾党人、埃贝尔派等均为法国革命期间先后出现并产生过重要影响的政治派别或政治团体。(译注)

② 热月党人,法国革命中推翻雅各宾专政的政治集团。(译注)

③ 与法国革命有关联的方法论上的争辩,可参看 M. K. Baker,《关于法国革命思想观念起源的问题》,载《现代欧洲思想史:重新评价与新的展望》,D. LaCapra 及 S. L. Kaplan 编 (Ithaca, 1982), 页 197 - 220。

的、政治的和分析的专家；热衷于对事件、观念、人物作传统的历史学家叙述的专家和对种族、结构、精神面貌作现代分析的专家。在思想观念上，这些历史学家至今仍然可以划分为持“环境论”的左翼和持“阴谋论”的右翼。任何人要想知道对重大历史事件、象征、文本、仪式、思想意识形态和历史人物作出解释是多么困难，只须回顾一下法国大革命在每一方面的基本轮廓就足够了。

我们如何才能对每一孤立的事件作出充分的解释？更不用说它们之间的因果联系：1787至1788年贵族的叛乱、三级会议(Estates-General)^①的召开、网球场宣誓^②、农民起义、攻陷巴士底监狱^③、凡尔赛的进军、路易十六逃往瓦伦(Flight to Varennes)^④、俱乐部的出现(特别是雅各宾俱乐部的出现)；攻打土伊勒里宫(assault on the Tuileries)^⑤、九月大屠杀(September Massacres)^⑥、旺

① 三级会议，法国大革命前君主制下三个等级代议制议会。三个等级是：教士、贵族、人民大众。前两个等级是享有特权的少数，后一个等级包括占全国人口百分之九十五以上的人民大众，他们被合称为第三等级。(译注)

② 法国革命爆发前，三级会议开始期间，无特权的第三等级代表因被拒之于会议大厦门外，于是聚集在附近一个网球场宣誓：如不能为法国制订出一部成文宪法，就决不开。面对第三等级的团结一致，国王路易十六软了下来，乃命令教士与贵族和第三等级代表一道参加国民议会。(译注)

③ 1789年7月14日，巴黎市民起义攻陷封建王朝的象征——巴士底监狱。这一天通常被视为法国革命正式爆发的日子。(译注)

④ 1791年6月20至25日，法国国王路易十六因畏惧法国革命而逃往瓦伦。(译注)

⑤ 1792年8月10日，巴黎市民在雅各宾党人的号召下攻打土伊勒里宫。当天，路易十六被废黜，革命初期的君主立宪制被推翻。(译注)

⑥ 九月大屠杀，1792年9月2至6日，巴黎发生成批屠杀囚犯的重大事件。在这次事件中，约有1200名被关押的囚犯被武装群众冲进监狱后处死，民政当局无力阻止。被杀者中有220名教士。其他被杀者大多为触犯普通法而被捕的罪犯。这次大屠杀被视为革命恐怖的一次重大例证。(译注)

代(Vendée)起义^①、征兵和战争、审判和处死国王、欧洲列强的反应、瓦尔密(Valmy)战役^②、恐怖时期、热月事变(the events of Thermidor)^③和督政府(Directory)^④时期、雾月事件(events of Brumaire)^⑤和拿破仑胜利。

对有关这次革命的种种文本我们该作何解释?最早的文本如卢梭的著作,孟德斯鸠的著作和18世纪法国哲学家的著作;在先的文本如《美国独立宣言》和《美国宪法》;同时代的文本如西耶士神父(Abbé Sieyès)的《什么是第三等级》,马拉(Marat)、德穆兰(Desmoulin)以及埃贝尔(Hébert)的小册子,被接受或被否决了的不同宪法草案,《人权和公民权宣言》,局外人彼此冲突的评价,例如博克和潘恩的经典性著作。对此,我们应如何解释呢?

对革命中出现的新象征,我们如何才能作充分的分析呢?“马赛曲”与“这就好”(ça ira)^⑥;被传奇化了的“无套裤汉”

① 旺代起义,1793年2月法国西部旺代省的农民因反对征兵法而发动反对巴黎革命政府的叛乱,后很快波及法国西部多数地区。(译注)

② 瓦尔密战役,1792年9月20日,法国军队在法比边境的瓦尔密高地击溃进犯法国的普鲁士军队。(译注)

③ 热月事变,1794年7月27日,法国热月党人联合起来发动政变,将罗伯斯庇尔和圣鞠斯特等雅各宾党人送上断头台。史称这次事件为“热月政变”或“热月事件”。一些历史学家认为它标志着1789-1794年的法国革命的终结。(译注)

④ 督政府,根据法国共和三年宪法而建立的政体,前后共持续四年(1795年11月-1799年11月)。(译注)

⑤ 雾月事件,1799年11月为结束督政府统治,使拿破仑掌握法国国家政权而发动的一次政变。(译注)

⑥ “这就好”是法国革命时一首广泛流行的歌曲。歌的题目据说来源于美国科学家和政治家B. Franklin(1706-1790)的一句话。他住在巴黎的时候,有人问他美国革命会不会成功,他总是笑笑说:“这就好”(ça ira),意思是一切顺利。后来法国人就用这句话作歌名,根据一个流行的乐曲,重新填写激进的歌词如“把贵族吊在路灯杆上”,使之成为革命的象征。(译注)

(*Sansculottes*)^①;自由帽与玛丽安娜(*Marianne*)^②;法国国王被改称为法国人的国王而最后却落得被称呼为公民卡佩(*Citizen Capet*);企图用更为平等的“你”(*tu*)来取代尊称“您”(*vous*);新制订的共和历法;王后玛丽·安托瓦内特(*Marie Antoinette*)被改称为寡妇卡佩(*widow Capet*);巴士底监狱,康席盖瑞监狱(*Conciergerie*)^③,空荡荡被关闭了的凡尔赛宫;对古代罗马共和国的赞誉——丹东的阐释采用的是伏尔泰对民主的、重感官享乐的雅典人的理想化描绘;罗伯斯庇尔的阐释则采用了卢梭对禁欲的、注重德操的斯巴达人的理想化描绘;弗拉戈纳尔(*Fragonard*)^④绘画中阿尔卡狄亚的牧羊女让位于大卫(*David*)^⑤绘画中的斯巴达英雄;街垒、囚车、断头台;德治的共和国变成恐怖的共和国(“无德治的恐怖是盲目的;无恐怖的德治是软弱的”)。所有这些,我们如何才能对之作充分的分析呢?

什么样的意识形态分析,才能对众多的政治团体和政治运动的目标和成败提供一个公正的说明呢?对流亡贵族、贵族主义改良派、1789年的共和主义者、吉隆特党人、雅各宾党人、赦免派(*Indulgents*)、埃贝尔派、督政府,我们应如何去评价呢?

谁能对革命中的那些历史人物,那些任何小说家都难以凭空创作出来,任何传记家都难以写尽道完的一个个人物作出足够的阐释呢?路易十六、玛丽·安托瓦内特、内克尔(*Necker*)、米

① 无套裤汉,法国革命时贵族对激进共和党人的蔑称。(译注)

② *Marianne*,法国的拟人化称呼。类似于英国被称为“约翰牛”,美国被称呼为“山姆大叔”。(译注)

③ 康席盖瑞,法国著名监狱,始建于1392年。法国革命期间,这里关押过名人包括 *Marie Antoinette*、*Madame du Barry*、*Danton* 及 *Robespierre*。(译注)

④ *J. Fragonard*(1732-1806)。法国宫廷画家 *F. Boucher* 的学生,绘画风格纤巧柔媚并富于田园情调。(译注)

⑤ *David*(1748-1825),法国大革命时期著名画家。(译注)

拉波(Mirabeau)、拉斐德(lafayette)、布里索(Brissot)、马拉、科黛(C. Corday)、巴伊(Bailly)、罗兰夫人(Madame Roland)、富基埃-坦维尔(Fouquier-Tinville)、哀格里特(P. Égalité)、孔多塞(Condorcet)、富歇(Fouché)、格洛廷(Guillotín)、巴里夫人(Madame du Barry)、塔列朗(Talleyrand)、德穆兰、丹东、王太子、庇护六世(Pius VI)、库东(Couthon)、圣鞠斯特(Saint-Just)、罗伯斯庇尔、巴拉斯(Barras)、卡尔诺(Carnot)、西耶士、拿破仑。对这些人物,我们应如何去阐释呢?

种种关于仪式的研究,如何才能对这次革命具有仪式性质的各个方面予以充分的说明呢?巴士底七囚犯的挨次释放;九月大屠杀中愤怒的、无餍足的嗜血;练兵场中由塔列朗主持的宪法教士(constitutional clergy)的宣誓就职;由“清正廉洁”的罗伯斯庇尔主持的至上节(feast of the Supreme Being);圣母院的理性节;把国王在断头台上的最后遗言淹没了的鼓声;对圣但尼(Saint-Denis)^①的王室陵墓和其他许多被认为是封建的、中世纪的和压迫性质的古迹的破坏;对去世已久的黎塞留(Richelieu)的尸体进行审判和斩首的奇异景观;走向断头台的囚车队列;那些被执行公开处决的可怜人们的没完没了的游街示众。对这些,我们应如何研究和解释呢?

这些事件、文本、象征、运动、人物、仪式不计其数、日益增多。在它们下面和在它们之中,隐藏着新历史学家要我们去探寻的种种“论说”(discourses)、结构和精神状态。要试图对这次革命作充分的阐释,所有这些都需要给予充分注意。

^① 圣但尼,位于巴黎北郊,塞纳河右岸,原是以埋葬法国历代国王的著名隐修院教堂为中心的小镇。从达戈贝尔特一世(629—639)到路易十八(1814—1824)的1200年间,几乎所有的法国国王都葬在这里的长方形教堂内。法国革命期间,这些坟墓被破坏和迁走,但后来又重建。(译注)

有关这次革命的种种原因的争论,至今仍然不休。有关它的后果的争论也如此。试想一下 1815、1830、1848、1870、1917,以及与我们更靠近的 1968 年。像 1789 或 1848 这些孤立的年头一样,1968 年完全可以用它释放出来并遭到粉碎的种种革命希望来蛊惑我们的回忆。仅仅在巴黎,就有所谓五月事件;在美国,则有众多城市中的游行和骚乱,有暗杀马丁·路德·金和肯尼迪(R. Kennedy);在墨西哥城,有对学生的大屠杀;在墨德林(Medellin),有在拉丁美洲主教参加的解放会议上表达出来的希望;在捷克,苏联坦克碾碎了“有人道面孔的社会主义”。所有这些事件,也是法国大革命的后续史的一部分;而团结工会运动,以及所有可能在读这本书的人,也都受到这次革命的后果的影响。

有关这次革命的历史性疑问也在继续。托克维尔说:“从未有过任何事件像这次事件一样既不可避免又完全不可预见”,事情真是这样吗?谁是过激共和主义者(*sansculottes*)?在大恐怖时期,在旺代,以及在其与城市的关系中,农民究竟发挥了什么作用?国王之死必不可免吗?恐怖统治是由外部入侵和内战导致的吗?罗伯斯庇尔是马基雅维利主义者(Machiavellian),是理想主义者,还是两者的奇特的混合呢?奥尔良公爵(Duke of Orléans)扮演了什么角色呢?巴贝夫(G. Babeuf)是列宁(Lenin)的先驱吗?恐怖时期是现代极权主义的初次实验吗?这次革命是一次阶级斗争吗?它是符合贵族需要的革命?是符合资产阶级愿望的革命?还是一次人民的革命?而人民又是谁呢?这次革命是财政赤字和粮食歉收造成的,还是人们高涨的期望造成的?这是一场律师的革命吗?^①反革命力量实际上究竟获得了

^① 法国大革命的著名领袖 Robespierre 出身律师,其他许多重要人物也是律师,故有“律师的革命”之说。(译注)

多大的支持？教士在这次革命中发挥了什么作用？革命在多大程度上是巴黎的？在各次集会商议中，各俱乐部和巴黎民众各自扮演了什么角色？这次革命究竟改变了什么？为什么发生在法国？每个人是自主的呢还是失去了控制？思想观念和意识形态体系在影响事件方面究竟发挥了多大的作用？反基督教运动是必要的吗？如果有一个更强有力的国王，事态本来会全然两样吗？如果米拉波不死，如果丹东占上风，如果罗伯斯庇尔侥幸活下来，事态本来会全然两样吗？各沙龙中的聚谈应对公安委员会中的争论负责吗？督政府是对大革命的背叛吗？拿破仑背叛了法国革命吗？

所有这些疑问，至今仍没有已成定论的答案。然而，对任何一个思考这场革命的后果和影响的当代阐释者，主要的追问必然会转向这样一个问题：今天之法国革命究竟是什么？对我们这些后来的叙述者、评论者和继承人来说，法国革命究竟是什么？我们中任何一个人能够声称知道如何调合个人自由和平等，调合理性与传统，调合历史之连续性与历史之断裂吗？像对所有重要事件、文本、象征、仪式和人物的严肃追问一样，“法国革命究竟是什么”这样一个问题，很快便成为一种询问：我们是谁？我们这些躁动不安的后现代继承人继承了这个多元与含混历史的遗产？法国革命究竟是什么？

在有些时代，解释的确是重要的。从总体上看，这些时代是文化危机的时代。旧的理解和实践方式，甚至经验本身，似乎都已不再有效。我们会发现自己远离所有先前的方式。此时我们便需要反思解释究竟意味着什么。我们会发现：为了能够根本地理解，我们必须去解释。我们甚至可能发现：为了理解，我们需要对理解即解释（understanding-as-interpretation）这一过程本身作出解释。在任何个人的生活中，这些时刻随时可能发生。伟大的、

富于创造性的人如思想家、艺术家、英雄、圣哲等,往往会发现他们不得不自己发现新的方式,以使用它们来解释他们的文化或传统不能很好解释或甚至根本不能解释的那些经历和体验。以路德而言,这种情形发生在当他首次发现保罗并经由保罗发现了他自己的时候;而欧里庇得斯(Euripides)^①则是在他被埃斯库罗斯(Aeschylus)和索福克勒斯(Sophocles)的悲剧形式和景观所吸引,却不能用他们的方法和他们的形式去解释现实的时候。

然而,尽管对这些不寻常的人进行思考是重要的,更大的危机却很可能发生在别的领域,那就是当一种传统、文化或语言不再能凭藉其通常的经验方式、理解方式、行动方式或解释方式向前发展的时候。路德发现自己面对的是中世纪后期德国社会的巨大危机。欧里庇得斯陷入了雅典民主制和雅典帝国的政治危机,同时更陷入了诡辩学派(the Sophistic)和苏格拉底学派等思想革命的理性危机。后来罗马的斯多亚主义者发现自己处在一个后英雄主义的文化中,已经远离荷马时代和雅典时代,因而需要找到新的方式去解释过去。的确,斯多亚主义者就像犹太和基督教的讽喻作家一样发现,为了理解,就有必要思考解释过程本身。

发生在任何传统中的解释危机最后变成了一种要求,即要求对解释过程本身作出解释。斐洛(Philo)和奥古斯丁、笛卡儿和斯宾诺莎、黑格尔和施莱尔马赫、皮尔士(Peirce)和维特根斯坦都经历了我们现在发现自己正在经历的诠释危机。“我们”是谁?我们是由17世纪的科学革命、18世纪的启蒙运动、19世纪的工业革命和历史意识的爆发所造就的西方人。我们这些20世纪后期的西方人,现在发现自己正生活在一个人为的大规模

^① 欧里庇得斯(前480-406)、埃斯库罗斯(前525-456)及索福克勒斯(前496-406)同为古希腊三大悲剧家。(译注)

死亡已经实际发生,新一次技术革命正在发生,而全球性灾难甚至地球的毁灭很可能发生的时代。我们发现自己已不能继续像过去一样生活,已不能做到仿佛所有这些已经发生的事情未曾发生,正在发生的事情尚未发生,可能发生的事情不可能发生。我们发现自己已经历史性地与自己的传统拉开了距离,发现自己在文化上已经远离那些被我们挑选出来遗忘和埋没的东西,发现我们甚至已经远离了我们自己而对所有先前的理解方式、解释方式和行动方式均持怀疑的态度。

我们所有人都知道:我们已经被自己的传统所塑造,传统对我们的影响既包括意识到的又包括尚未意识到的。我们现在正开始瞥见传统中深邃的多元性和含混性。身为西方人,我们也已经意识到还存在着其他不同的传统,我们虽已感觉到这些传统的影响力,但却尚不知道如何解释它们对我们的意义。我们发现自己正被一种紧迫的诠释需要推动,就像奥古斯丁在古代社会的晚期,施莱尔马赫和黑格尔在现代社会的初期一样。我们需要发现新的方式来解释我们自己和传统。更有甚者,我们发现自己不得不对**理解即解释**这一过程进行反思。

对任何文化中的任何人来说,解释乃是一项毕生的工程。只有在文化危机的时代,解释的问题才成为最重要最紧迫的问题。在这些危机的时刻,我们或许可及中国著名的成语所言,人总是生不逢时,或生逢乱世。在这种时代,我们便需要反思我们中没有人能够回避的那个问题:为了能够根本地理解,就需要去解释。

解释活动看上去似乎是一件小事,但其实不然。每当我们行动、算计、判断、理解或甚至经历、体验的时候,我们就在进行解释。根本彻底的理解就是解释。正确的行动就是对需要采取某种行动的处境和正确策略作出解释。在一种并非纯粹消极被动的意义(一种不低于人性水平的意义)上去经历和体验就是去

解释；而“已经有经验了”则意味着已经成了一名优秀的解释者。解释活动因而是一个不可避免的问题，并最终如同经验、理解、思考、判断、决定和行动一样不可缺少。^① 所谓达到人性水平(to be human)，指的就是思而后行，谋而后断；就是聪颖地理解，充分地体验。无论我们是否意识到这一点，成为一个人(to be human)即意味着成为一个技艺娴熟的解释者。

我们承认：对这样复杂的人类解释技艺，我们不能提供一个比对其他实用技能所作的说明更详尽、更明晰的说明。尽管如此，为了理解这一重要的、费解的现象而去研究多种多样的解释模式，无疑能够帮助我们发展做一个好的解释者所必须具备的实际能力。这些能力能够丰富我们的经验，加深我们的理解，帮助我们思考和判断，能够使我们更有可能投身有意义的行动。诚然，我们可以不要——在有些情况下甚至需要避免——对阐释活动所作的那些明确而清晰的思考(阐释理论)。然而只要给予细心的关注并对我们已经做过的事情作一定的思考，任何人都是能够通晓阐释理论或诠释学。这样，我们就可以如它们所应该被运用那样去运用这些理论，把它们作为进一步的实际技能，去完成成为一个人(to be human)这一中心任务。在转向阐释理论的时候，我们所做的不过是在追随博克说过的有益格言：“运用所有一切能够运用的东西。”^②

像所有的理论一样，所有的阐释理论也是一种阐释，其好坏

^① 读过 B. Lonergan 的巨著《洞察力：人类理解的研究》(London, 1957)的人会发现他的思想出现在本书此处和别处。我对他始终保持着感激和敬意，尽管我在“语言”的使用上与他有着明显的不同，在理解(并因而在阐释)上也与他有着明显的不同。

^② 参看 K. Burke, 《文学形式的哲学：象征性行动之研究》(Berkeley and Los Angeles, 1957), 页 259 - 61。关于他对这一原则的始终不渝，参看《动机的语法》(New York, 1945)；《动机修辞学》(Berkeley and Los Angeles, 1969)。

程度完全视其能够照亮我们发现或发明的那些困难问题的能力,视其能够增加有益行动的能力。毕竟,好的理论既是我们的具体经验的抽象,又是我们的具体经验的丰富和拓展。理论必须从实际活动中抽象出来,以便彰显那一实际活动中某些突出的、有时候是本质的,但从来不是包罗无遗的特征。当理论很好地发挥其作用时,它能够对实践活动中某种费解的现象的某些基本特征,提供一种看上去十分合理的解释。这样,通过帮助我们理解现实中某些于我们心智有益的特征,理论的抽象便丰富了我们所有的实践活动,丰富了我们的思想。但如果理论试图取代具体处境中的解释技艺和理解力,它就会先变成一种令人生厌的东西,以后则变成思想和行动的障碍。此刻,它便只配被扔进成堆的空洞理论中去。像其他任何理论一样,诠释学理论也只能得到那样一种命运,但是同样,它们也可以成为为了思想和人生的利益而锻造出来的,于我们有帮助的技艺。

我们希望,当前横跨诠释学各派的兴趣就属于这种情形。当诠释学理论由于受到具体实践活动的检验和转化,而以与具体实践活动相关联的方式被用来照亮我们共同面对的难题时,情形无疑正是这样。实践活动本身的好坏,往往依其所使用的阐释以及这种阐释本身的好坏而定。例如,重新把 *praxis* 这个词^①引入到英语中来,就是要让它发挥有益的作用。从理论家方面看,我们所熟悉的 *practice* 一词已经太经常地被理解为纯粹的、无内容的实践,即所有那些过于纯粹的、无背景关联的理论的简单运用。从实践者方面看,实践可以成为一种不顾一切的拼命呐喊去争取一种虚幻的自由,即一种摆脱了所有实践活动都自觉不自觉地牵涉到的解释和理论的自由。然而, *praxis*

① *praxis*, 拉丁语: 实践, 实际活动。(译注)

一词,却由于其在英语中的陌生而提醒我们:任何一种有价值的实践活动都是被某种理论赋予了活力的。*praxis* 一词还能提醒我们:理论活动本身也是一种实践,并且由其所服务的实践活动来检验。如果我们需要使我们自己重新记起理性生活中这些重要的事实,那么无论如何让我们使用 *praxis* 一词来做到这一点。总有一天,practice(实践)和 skill(技艺)这些可取的语词将会重新回到我们的语言使用中来,因为那时它们将摆脱目前的偏见而回复到本来的意义。

我们可以从一个虽然尚未确定,但却十分明显的起点出发,去开始我们对解释活动所作的解释。任何解释活动,至少涉及到三种现实:某种有待解释的现象,某个对那一现象进行解释的人,以及上述两者之间的某种相互作用。^① 我们如何理解,如何解释这三个事实呢? 这个问题在对之加以思考的初级水准上,便已是一个诠释学问题。

为了避免纯粹主观的诱惑,我们最好不从阐释者而从需要阐释的现象出发。这种现象可以是任何事物:一条法律、一项行动、一种仪式、一个象征、一部文本、一个人、一件事。我们不妨再次想一想对法国革命所作的阐释。这种阐释需要我们对所有

^① 在这一节和在下一节中, H. G. Gadamer 对阐释活动的论述是十分重要的。除了其他的著作,请特别注意《真理与方法》(New York, 1975);《对话与辩证法:对柏拉图的八篇阐释学研究》(New Haven, 1980);《哲学诠释学》(Berkeley and Los Angeles, 1976);《柏拉图—亚里士多德哲学中善的观念》, P. C. Smith 编 (New Haven, 1986)。J. C. Weisheimer 的《伽达默尔的诠释学》(New Haven, 1985)对 Gadamer 作了很好的研究。Gadamer 的读者会注意到:除了在辩论、解释、批判和怀疑等论题上我的观点和他的观点有着更为明显的不同外,我对作为对话的阐释活动所作的分析,尽管无疑有得于 Gadamer 的开拓性工作,却不像他那样更多地指向一种理解本体论,而是更多地致力于形成一种经验的(英美式的?)模式来进行对文本的阐释;我认为:这两种取向虽然并非完全相悖的,但却是明显不同。Gadamer 对对话所作的基本分析可以在《真理与方法》一书中(页 325 - 45)找到。

这些现象均予以关注。这些可能性中的任何一种都是对理解即阐释的一个很好的证例。然而,正如康德通过区分纯粹事例(mere instance)和范例(example)使我们意识到的那样,在任何试图去理解的过程中,一个至关重要的进展乃是找到一个好的范例,即找到一个能对所讨论的问题作示范性说明的例子。

在日常生活和科学研究中,去寻找一个有启发性的范例,就是去为具体的理解寻找一个好的证例。我们怎样才能理解某个对象本来可能是什么呢?在任何特殊的问题上,我们怎样才能知道那些可能性已经被证实,以及为什么已经被证实?我们怎样才知道那些断言是已经检验过的,以及是根据什么标准检验过的?我们怎样才能理解偶然发生的一切?怎样才能使不确定的东西有更多的确定性?所有这些追问中至关重要的一步,正如亚里士多德在《修辞学》(*Rhetoric*)和在《论题学》(*Topics*)中主张的那样,乃是去寻找一个正确的范例并对之进行检验,而这个范例应该是我们希望理解的那一现象的最好证例。^①

现代诠释学自施莱尔马赫以来,一直正确地把注意力集中在已经写成的文本范例上。这是因为:首先,在文字文化中,写成的文本已经发挥过重要的作用。其次,当文字文化处在危机中时,这个危机尤为明显地表现在这些文化将如何处置它们那些已经写定的、具有范例性质的文本上。例如,在那些宗教性组织和宗教性社会中,当它们的宗教经典已经受到历史意识及其

^① 应该注意到:近年来重新兴起的亚里士多德热在很大程度上并非关联于他有关实验科学的意见,而是他在辩证法和修辞学中与伦辩有关的意见。在辩证法中,演绎推理和归纳概括发挥了主要的作用;在修辞学中,省略三段论(entymenes)和范例起了很大的作用。关于亚里士多德科学观中的种种困难,参看 B. Lonergan,《今日阿奎那:传统与革命》,载《伯纳德·洛纳根论文集第三》,F. E. Crowe 编(New York, 1985),页 33 - 35。

不可避免的伴随物——历史距离感——的影响时，现在的情形是怎样呢？在世俗文化中，当它们那些已经写定的文本即那些古典文献在同一种历史意识的冲击下开始松散(unravel)时，情形又是怎样呢？当已被接受的文本形成的准则被推翻时——例如在中国的文化大革命中，情形又是怎样呢？当文化上的地域乡土倾向变得明显时，情形是怎样的呢？当像“犹太浩劫”(the Hol'ocaust)^①这样的事件突然插入到文化中来时，情形又是怎样的呢？

已经写成的文本看上去似乎是在为文字文化提供稳定性。然而，当思想和道德危机发生的时候，它们却暴露在巨大的不稳定性中。这种稳定性和不稳定性的关联使已经写成的文本成为一个很好的例证，它揭示了所有有待解释的现象所具有的内在复杂性。其他的现象如口传传统、社会实践、历史事件等，则似乎更为明显地比已经写成的文本更不稳定。它们显然更加开放地暴露在不断加以修正的解释活动下。其他现象如某些象征或某些已经僵化了的的社会实践，往往能够显得几乎如第二自然(second nature)般持久。它们似乎显示出比已经写成的文本有更大的稳定性。然而，它们事实上也只是提供了一个很好的例证来证明短暂性对所有现象的影响。那些“无须言说而自然进行的事情”乃是一些表面上稳定，实际上却从来都不稳定的东西。

① 犹太浩劫，也译为犹太大屠杀。特指第二次世界大战中纳粹分子对欧洲犹太人的大屠杀。早在1925年，希特勒在《我的奋斗》一书中就已杀机毕露地表示要在纳粹德国控制的地区有计划地实施灭绝犹太人的政策。1942年，党卫军头子海德里希则在万塞会议上正式宣布了实行灭绝政策的通知。从此，对犹太人的屠杀便全面展开。在波兰、苏联、荷兰、比利时、希腊等地的欧洲犹太人被集体枪决，送进煤气室和焚尸炉。在二次大战中，900万欧洲犹太人，约有600万人被杀害。(译注)

近年来,我们已经远远超越了今天已经变得陈旧的“新批评”对文本自主性和稳定性的确信。我们正处在一个解构冲动(deconstructive drive)之中,这种冲动专门用来暴露所有文本的极端不稳定性,和所有表面上自主的文本均不可避免地具有的文本间的相互关联性(intertextuality)。一度稳定的作者,现在已被极不稳定的读者所取代。从常识上看,已经写成的文本似乎是够稳定的了;然而当我们反观那些为理解它们而对它们进行阐释的种种努力时,它们便变得比我们最初的想象要更加费解和更加不稳定。

为了理解具体的现象,我们总是需要好的范例。在好的范例之中,有的则堪称典范性的范例。在由已经写成的文本提供的好的范例中,真正堪称典范的是那些被命名为经典(classics)的文本。^① 这些经典性作品由于是典范性的范例,它们对任何解释理论都是很好的证例。站在历史的角度去看,经典是那些曾经帮助建立和形成一种特定文化的文本。站在更为明确的论

^① 我曾在《类比想象:基督教神学与多元文化》(New York, 1981)一书的第99-154页中为“经典”这一见解作过辩护。这里或许值得重复指出:我个人的诠释学兴趣主要在经典的接受上,经典的接受既不同于经典的生产,也不同于根据变动不居的文化标准去对经典的作用作经验—历史的分析。H.-R. Jauss在接受理论方面所做的工作对这一问题有极大的启发。尽管我仍然偏爱我自己对这一问题所作的阐述,Jauss的主张(尤其是在反应的序列上)却很好地发挥了这一基本观点。请注意参看他的《走向接受美学》(Minneapolis, 1982;中译本见Jauss等《接受美学与接受理论》,周宁、金元浦译,沈阳,1987)。

一些批评家仍然把为“经典”这一概念所作的辩护,理解成为古典主义辩护或甚至为纯粹的复原,即不允许任何解释和怀疑辩护(正如Gadamer自己对此词的使用)。这些批评家未曾认真思考过:这一概念,就像在这里所使用的那样,实际上究竟意味着什么;而且,他们似乎根本未曾很好思考过:范例在Aristotle著作中的作用,在这里已变成“典范性范例”即那些经典作品的作用。关于为“经典”这一概念所作的类似辩护同时也伴随着对古典主义的挑战,请参看F. Kermode,《经典作品》(New York, 1975)。

释学立场上看,经典是那些负荷着过剩和持久的意义,然而却总是拒绝定论性解释的文本。在其生产过程中,也同样存在着如下的悖论:尽管在起源和表现方式上十分个别与独有,经典在其影响效果上却具有普遍性的可能。更进一步,在它们持续不断的被接受的过程中(而这个过程亦为所有诠释学最终所重视的),另一个悖论也显而易见:它们能否作为经典,乃是文化性地取决于这一特定文化的不稳定性,即是该文化正典(canon)的不断变动过程。^①因为在任何特定的时期,某些经典都会从正典销声匿迹,而另一些一度被压抑被遗忘的经典则会从典籍中重新出现。

在18世纪,罗马古典作品扮演了重要的典籍权威的角色;随着浪漫运动的兴起,希腊人文又重新登场,而罗马人则悄然引退。我们不妨比较一下罗马经典对18世纪英国维新党(Whigs)所起的作用,希腊古典作品对维新党人19世纪后裔所起的作用,雅典人对维多利亚时代的人所起的作用,以及荷马对爱德华时代的人^②所起的作用。在德国文化中,我们不妨回忆和比较一下罗马古典作品对康德的影响,以及从黑格尔起,经由海德格尔(Heidegger)以来不断强调我们德国人就是希腊人的论调。美国革命家穿上了罗马共和主义者的长袍,而罗伯斯庇尔却挑选斯巴达来阐释整个罗马。我们不妨对比一下乌东(J. A. Houdon)^③为华盛顿(Washington)塑的罗马式雕像和大卫

① 有关这些标准与正典的问题,可参看“正典”(Canons), *Critical Inquiry* 10, 1983年9月。

② 在现今流行的许多这类研究性著作中,作为与此问题有关的一个范例,可参看 R. Jenkyns,《维多利亚时代的作家与古希腊》(Cambridge, 1980)。

③ J. A. Houdon (1741 - 1828), 法国雕塑家,作品有 Molière、Voltaire、Rousseau、Franklin、Washington 等人的坐像或胸像。(译注)

(David)的斯巴达式的绘画《马拉之死》。在美国文化中,早期对罗马共和国的沉醉后来在内战和浪漫主义运动中让位于对林肯的新阐释。我们现在读杰斐逊的《独立宣言》,很可能是以林肯的眼光而不是以杰斐逊的眼光去理解。的确,林肯对圣经的解读实际上成为了美国共和国理想的第二度立基。

在整个西方历史中,圣经经文发挥了类似的作用。整个来讲,正像弗莱(N. Frye)所坚持认为的那样,基督教圣经在西方文化中起了“伟大法典”(great code)的作用。^①然而这部法典的作用影响却具有非同寻常的灵活性。我们不妨想一想保罗致罗马人书在路德之前和路德之后的不同意义,或者更近一点说,在近至20世纪才被基督教发现的拉比式注释(rabbinic exegesis)^②出现之前和之后的不同意义。^③我们不妨想一想在西班牙犹太人被驱逐后,犹太人重新以神秘主义的角度来读解《创世记》。另外的例子还有自菲奥雷的约阿基姆(Joachim of Fiore)^④以来,中经黑格尔和马克思,最后到近世的政治和解放神学这段漫长时间,在基督教运动和世俗运动中对新约《启示录》的不同解释。还有《马可福音》这本如此清晰明了,甚至有点纳闷的书卷(“于是耶稣说了,于是耶稣去了,于是耶

① 参看 N. Frye,《伟大的信码》(New York, 1981),以及 H. Schneidau,《神圣的不满足:圣经与西方传统》(Berkeley and Los Angeles, 1976)。关于圣经在基督教教会中的地位,参看 R. Grant 和 D. Tracy,《圣经阐释简史》(Philadelphia, 1984)。

② 拉比,犹太教负责执行教规、律法并主持宗教仪式者的称谓。意为“老师”。拉比在古犹太教中原指精通经典和律法的学者。拉比式注释则指犹太教拉比对圣经经文所作的希伯来文的注释。(译注)

③ 参看 E. P. Sanders,《保罗与巴勒斯坦犹太教:宗教型范之研究》(Philadelphia 1977)。

④ Joachim of Fiore, (1130 - 1201), 意大利神秘主义者、神学家、圣经注释者、历史哲学家。他对圣经的注释曾赢得教皇 Pius III 的赞扬和鼓励。(译注)

稣做了。”)，在最近几年中却变成了极为奇异的现代主义的文献，充满了中断、倒述与直率奇异的没有结局的故事。《路加福音》和《使徒行传》至今仍被不同基督徒群体以极为分歧的方式来理解：灵恩派(charismatics)诉诸这些文本中圣灵的作用；政治和解放神学家却坚持其中对贫穷人的偏重，自由派基督徒则喜爱路加对耶稣所作的绝不超然的描述；巴特派(Barthians)则急于证明：《路加福音》多么相似于一部19世纪的写实主义的小说，以其近乎史书的叙述来描述其主角的真正身分。^①

《约翰福音》始终能吸引许多基督教传统中的静思者、神秘主义者、形而上学者和神学家。然而这部福音书也是以不同的方式被接受。这些理解是如此分歧以致很难作出充分的总结。《马太福音》仍然吸引着基督徒群体中追求团契生活的听众，例如改教运动中的激进派别的传人如门诺派(Mennonites)^②、阿曼派(Amish)^③、兄弟会教会(Church of the Brethren)，一直到天特派罗马天主教运动(Tridentine Catholicism)^④的传人。

事实上，没有任何经典性文本不曾具有同样令人困惑和费

① 关于最后这一说法，可参看 H. Frei, 《圣经叙体的亏蚀》(New Haven, 1974), 以及他在《耶稣基督的身分》(Philadelphia, 1975)一书中提出的神学建设。

② 得名于 Menno Simons(1496 - 1561), 是今天在世界各国特别是在美国和加拿大拥有总共约 46 万名教徒的基督教派别。门诺派是十六世纪重洗派(Anabaptists, 欧洲激进改教运动)的传人。(译注)

③ 阿曼派, 得名于 J. Amman(17 世纪瑞士门诺教会主教), 原为门诺派分枝, 后与母教分裂而自成一派。(译注)

④ 天特派罗马天主教, 皈依 1564 年天特会议(Council of Trent)颁布之信誓的罗马天主教。1564 年 11 月 13 日由教皇 Pius IV 公布的《天特会议信纲》, 是天主教按照天特会议之决定而制订的信仰纲要, 该纲要包含许多重要内容, 天主教教会一直认为它是天主教最重要的文献之一。(译注)

解的接受史^①。后来的读者只能带着有时是自觉意识到的,更多的时候则是尚未意识到的对先前有过的那些读解的记忆去接近这些文本。没有一部经典性文本是纯粹或自主地与我们相遇。每一部经典都带着其充满矛盾的接受和理解的历史。确实,每一部经典都带有我们不可能充分说明的效应史;每一部经典也都具备其所拥有的持久和过剩的意义(permanence and excess of meaning)。然而,这种意义的持久性可以迅速成为意义的过剩性;而意义的过剩有时则导致种种不同接收情况的极端不稳定性,因而,排拒任何定论性的阐释。任何经典在历史上被给予的阐释史的确是一种奇异的现象,然而这一过程却反复出现在每一种文化对自己的经典文本的读解中。

因此,经典文本的文化现象,要求人作出某种诠释学的反思。这不仅是因为经典对每一种文化发挥了如此富于形构性和重构性的(formative and transformative)作用。学者并不拥有经典,正如传统主义者亦不拥有那些形成了我们文化生命的传统。经典在诠释学上之所以重要,是因为它代表了我们要寻找的最佳的典范。这一范例证明了:经由永远处在变化中的接受过程,极端的稳定变成了意义的持久,极端的稳定变成了意义的过剩。~~经典性文本并非独特的。它们不过是用来测验任何阐释理论的最佳范例。~~因为它们乃是最令人困惑与感到费解的例证,可以说明阐释过程自身的复杂性。

^① 这种接受可以从不同学派的观点去研究:可以从文学和历史学去研究,就像在20页注②和21页注①中所引的那些著作一样;也可以从社会学去研究,就像在A. Hauser的《艺术社会学史》(London, 1968)中所做的一样;还可以用诠释学哲学的观点去研究,就像在H.-R. Jauss的《走向接受美学》中所做的一样。同时结合着几种不同研究方法的著作可参看G. Steiner,《安提戈涅》(Oxford, 1984),以及M. Walzer,《出埃及与革命》(New York, 1985)。

还有另一个理由可以说明经典性文本何以能为现代诠释学问题起一种典范性的作用。这就是：我们很难忽略经典对我们注意力提出的真实。为了鼓励文本和解释者之间的相互作用，一个有益的办法就是去寻找一些范例并通过这些范例使解释者突然面对不期而至的对于真实的要求，并因而被迫承认文本中的“它性”(otherness)。对于“它性”，我们能够具有免疫力已经到了如此程度，以致我们总是禁不住要把所有的现实统统约化为差不多相同的东西。当我们说到相似性时，我们往往不过是拿它来作为同一性的替身。^①但事实上，我们很难走近任何经典文本，强行把它放进同一性这张“普洛克儒斯忒斯之床”(Procrustean bed)^②，也很难欺骗性地和较为谦逊地声称：“是的，这跟我所知的根本差不多，不值得花精神力气去理解。”

对于许多非经典性作品，我们可以睡意朦胧地一掠而过。然而我们却不可能这样地去面对经典作品。的确，想要驯化一切现实的欲望正是任何经典所要抵制的欲望。经典作品所要抵制的正是我们深染的惰性和自满。如果我们所说的理解并不是指滑入驯化一切的相似性或纯粹的统一性，我们就必须聆听经典对我们注意力集中的要求。

^① M. Theunissen 在《它性：对胡塞尔、海德格尔、萨特和布伯之社会本体论的研究》(Cambridge, 1984)一书中，就对“它性”问题(自 Hegel《精神现象学》辩证法以来便变得引人注目)发表过看法的当代哲学家进行了研究。特别应注意 E. Levinas 的非同寻常的研究：《总体性与无限性》(Pittsburgh, 1969)。作为另一种不同观点，参看 J. Derrida, 《“它”之倾听》，C. V. McDonald 编(New York, 1982)；以及“暴力与玄学：一篇论列维纳思想的论文”，载《写作与差异》(Chicago, 1978)，页 70 - 154；J. Lacan, 特别是他的《著作选集》(New York, 1977)。

^② 希腊神话中强盗普洛克儒斯忒斯(Procrustes)强迫被抓获的过路人躺在一张特别的床上，如果躺的人身体比床短，他就把它拉长；如果比床长，他就把它砍短。此成语引申为削足适履。力求使事实迁就一种人为的框架或桎梏。(译注)

学者当然也有他们自己的驯化冲动(domesticating impulses),他们可以把经典作品像私人财产般驱入围栏,使之仅仅屈服于他们感到惬意的读解。然而正如伟大的经典阐释者经常发现的那样,经典不会如此轻易地被驯化。^①如果我们肯冒险去认同经典之作,其代价必然是瓦解了我们自己的自我认同(self-identity)。我们只有依靠压抑它们所具有的极端“它性”和不同于我们通常所习染的差异性,才能把经典变为精英主义的保护区。索福克勒斯的可怕远远超出了维多利亚时代有关其崇高欢乐的传说。布莱希特(Brecht)激烈攻击资产阶级对维龙(F. Villon)^②和盖依(J. Gay)^③的崇奉方式,从而使这些不太显眼的经典重新获得了生命。尼采无情攻击对希腊悲剧原著所作的偏爱式阅读,从而释放出这些伟大文本中激进的它性(radical otherness)。基尔克果(Kierkegaard)坚持认为基督教福音书中包含着它性,从而“在神学家的游乐场中扔了一颗炸弹”。在我们自己所处的时代里,圣经经文的力量则往往能从许多贫穷与边缘的基层群体的读解中找到。

无论是文本、象征、事件、人物、仪式,所有的经典均要求我们专注于它们。正像接受理论业已阐明的那样,这种专注包括从激进地认同于经典对真实性的要求,一直到以某种尝试甚至犹豫不决的态度去与其中的它性发生共鸣。经典文本走到我们

① 阅读经典阐释大家的著作,就会立刻发现这种不同。作为范例,可参看 D. Grene 在《希腊政治理论:修昔底德与柏拉图著作中人的形象》(Chicago, 1967)一书中,对 Thucydides 和 Plato 所作的著名研究。

② F. Villon(1431 - 1463), 法国抒情诗人, 一生颠沛流离。主要诗作有《小遗言集》、《大遗言集》等等。(译注)

③ J. Gay (1685 - 1732), 英国诗人, 剧作家。主要以《乞丐的歌剧》而闻名。死后葬在威斯特敏斯特教堂墓地诗人 Chaucer 旁, A. Pope 为他写了墓志铭。(译注)

面前时总是带着对于专注的强有力的要求,然而毕竟,这种要求只是对我们注意力的要求和对我们平常那些预想的挑战。我们不应该成为经典之种种可能性的被动接受者,不应该成为追求可能性本身的唐璜(D. Juans)。在对经典向我们提出的专注要求进行阐释的过程中,我们是那种为了寻求真理而不惜拿我们现今经典标准去冒险的人。在这种为理解而作出的努力中,我们变成了能够从经典文本中发现它性的人。要完整地去根本理解经典文本,意味着不可避免地要以不同于原作者和不同于先前那些读者的方式去理解它们。^①任何当代阐释者在对一部经典进行阐释时,都带着与它提出的问题相关的某些“前理解”(preunderstanding)。优秀的阐释者是情愿把这种前理解置于风险之中,而允许经典直接追问阐释者目前的假定和标准。这种前理解只能在文本和阐释者之间的某种互动关系中起作用。每一个阐释者走近文本时都负荷着我们称之为传统的所有那些复杂的效应史。人无法逃出传统,正如人无法逃出历史和语言。任何个别的读者都不比经典文本更具自主性。

所有使用语言的人,都部分自觉地,更多地则是尚未自觉意识地,负荷着那种语言传统中的种种前在理解。启蒙运动时期对纯粹自主意识的信仰,已经如彭透斯(Pentheus)^②般被撕得粉碎。^③如果自我不希望成为家庭、社会、历史的种种代码(codes)

① 关于这一有争议的原则所具有的意义和真实性,可参看 H.-G. Gadamer 的《真理与方法》,页 335-45(中译本见伽达默尔,《真理与方法》,洪汉鼎译,上海,1992)。

② Pentheus, 希腊神话中的忒拜国王,忒拜城的奠基者。传说他试图禁止妇女参加酒神的庆典,结果被酒神的狂女撕得粉碎。(译注)

③ 这并不等于宣称启蒙运动时期“自主性”(autonomy)这一观念中没有东西是可取的;然而正像 J. Habermas 在其后期著作中阐明的那样,任何希望为那种模式辩护的哲学家,都必须(像 Habermas 那样)放弃由任何意识哲学建立起来的纯粹自主的自我这样一种观念,都必须(像 Habermas 经由其种种阐述所做到的那样去)尝试对

所形成的一个纯粹消极被动的符号载体,它就必须冒去进行阐释的风险。今天已经没有人能够通过建造一个波将金庄园(Potemkin village)^①,一个笛卡儿式的“我”,就建立起一个自我来;甚至也没有人能够通过建造一个虽然不那么堂皇但却已经被废弃了的奥纳别墅(cottage orné)^②,一个启蒙运动自主自我的翻版,就建立起一个自我来。自我之发现自我,是通过对自己和其他文化中所有符号、象征、文本作冒险的解释来完成的。自我能够继续建立起一个自我,是通过毁坏所有关于自主自我的虚假观念才得以实现的。自主性是一个被映照出来的面具,这面具一旦被扯掉,剩下的就只是一个打量着译不出来的代码,却始终相信最终找到了自己的那喀索斯(Narcissus)^③。

经典性文本透过其效应史向外延伸,最终被另一时代的另一解释者所接受。解释者则不断向前拓展,不断穿越对经典文本的前在理解和既定期待。^④文本和解释者相互作用。解释者和文本之间的相互作用无从避免,但我们又可如何理解此独特的相互作用呢?

用游戏、比赛(game)一词来形容这种相互作用的过程可能

自主性和合理性这样一些有限的但却是现实的可能性,作为一种具有社会学知识的话语分析。关于 Habermas 最近在这一思路上的阐述,参看他的《交往与沟通理论》,卷二(Frankfurt, 1981)。此外,他曾承认:没有任何意识哲学能够迎战早期法兰克福学派“启蒙辩证法”所提出的那些问题。关于后面这一点,参看 M. Horkheimer 和 T. Adorno 的《启蒙辩证法》(New York, 1972; 中译本,洪佩郁、蔺月峰译,重庆,1990)。

① 波将金庄园,引申为外观富丽堂皇的假象。相传俄国政治家、叶卡捷琳娜女皇的宠臣和情人 Potemkin(1739-1791)曾在叶卡捷琳娜出游的路旁修建起外观富丽堂皇的庄园。以后此词便用来指为了掩盖不体面的事实而设置的堂皇外表。(译注)

② 出典不详,通常指英国 19 世纪风格别致的乡村小住宅。(译注)

③ Narcissus, 希腊神话中的美少年,因只爱自己在湖中映照出来的形象而憔悴致死。一般引申为自恋者。(译注)

④ 关于“前在理解”(preunderstanding)这一概念,参看 H.-G. Gadamer,《真理与方法》,页 235-74。关于“既定期待”(expectation),参看 H.-R. Jauss,《走向接受美学》中“文学史是对文学理论的一种挑战”,页 3-46。

显得有些太轻松。^①然而这种奇特的、被称之为游戏的相互作用却是值得追索的现象。任何相互作用都包含某种运动。游戏能够增强这种相互作用则是因为它强调：既然是一场竞赛，那就必须让此运动作为主导。参与一场竞赛意味着我将心甘情愿地允许这一特殊竞赛所特有的运动来主宰和接管。甚至竞赛规则也只是为了帮助这一竞赛之运动，并在运动中断时恢复这一运动。置身运动中的参赛者不是在那里玩他们自己的游戏，而是在这场游戏本身的运动中放弃他们平时的自我意识。被弄到游戏中来的那个物品（球、纸牌等等）只是为了实现特殊竞赛中的相互作用。

卡缪(A. Camus)曾声称：他的伦理学是在玩足球时学到的，那时他在阿尔及利亚，还是一个孩子。这毕竟不是什么奇怪的事情。^②某些运动所特有的自由和公正道德，同时亦是允许自己去体验该游戏韵律要求的感觉。如果我们命中注定只能玩戈夫曼(E. Goffman)曾经形容过的那些游戏，我们就将掉入“人玩的把戏”的陷阱。^③但如果我们允许游戏来集中我们的注意力（无论经由自然的或人工的手段——滑浪、球、划艇、纸牌、园艺），那么，无论多么短暂，我们都能把自己从自我中解放出来。我们

① 参看 Gadamer,《真理与方法》，页 91 - 119, game 条目。在 Wittgenstein 那里也是一个重要范畴。Wittgenstein 由于自己通常的理由，更是不愿意去尝试给 game 一词下定义。参看《哲学研究》(London, 1958; 中译本, 汤潮、范光棣译, 北京, 1992), 特别是第 4 - 20 页。(关于这一概念)经典的历史性研究仍然是 J. Huizinga 的《游戏的人》(Boston, 1955)。

② 我们不妨回顾一下体育运动在希腊教育(*paideia*)中的作用。Plato 和 Aristotle 都曾继续这一作用。参看 W. Jaeger,《佩迪亚：希腊文化之理想》(New York, 1945), 1:205 - 10。

③ 参看 E. Goffman 与他人合著,《公众之联系：对公共秩序的微观研究》(New York, 1972)。

就能重新学会投入游戏。在某些游戏或运动中,我们甚至还能像里尔克(Rilke)一样幸运地感觉到与游戏宇宙本身发生的共鸣。^①

更何况,在华托(J. A. Watteau)^②的宴游(*fêtes*)、华兹华斯的湖畔、库珀(Cooper)的荒野所具有的那种自由之外,甚至在中国道家的退隐、禅宗的园艺那种与自然高度融和的游戏之外,我们都能再次学会如何投入游戏。我们不妨注意观察一下游戏中的儿童或动物;他们本能地便懂得如何放松自己而进入到游戏中去。

运动应该将运动者从他们平时的自我意识中解放出来。我们不妨想一想一场表演多么容易被处处意识到自己的表演者所毁掉。我们所说的这种运动还应该形构出竞赛规则所要求的戒律。竞赛迫使我们面对某种不同的、其他的有时甚至是陌生的东西,从而能够解放我们认识理解自己的能力。我们于是能够进入到我们平时拒绝参与的游戏中去,就像博尔赫斯(J. L. Borges)^③与他的随机偶决的游戏,纳博科夫(V. Nabokov)^④与他最喜爱的象棋竞赛。

交谈或对话则是另一种类的游戏和竞赛。正是在这种游戏中使我们学会了投入到值得探究的问题所要求和需要的运动中去。对话中的运动即是询问。必须支配每一次对话的,既不是

① 不妨回想一下 Gadamer 在《真理与方法》一书绪言中对 Rilke 诗歌的引用。

② J. A. Watteau(1684 - 1721), 法国画家, 画作多为描写贵族闲逸生活的宴游画。(译注)

③ J. L. Borges(1899 -), 阿根廷诗人、小说家。最初不为世人瞩目, 直到 1961 年获国际性的福门托奖, 他的小说和诗歌才被誉为 20 世纪世界文学的经典。某种意义上可以说, 拉丁美洲文学正是通过 Borges 的著作, 才为全世界广大读者所传诵。有多种中译本。(译注)

④ V. Nabokov(1899 - 1977), 当代美国最著名的小说家之一。原俄裔, 1945 年加入美国籍。重要作品有《玛申卡》、《普宁》、《防守》、《绝望》、《洛莉塔》。大多有中译本。(译注)

我现在对这一问题的见解,也不是文本最初对这一问题作出的反应,而是这一问题本身。甚至对苏格拉底来说,对话也是一种罕见的现象。对话不是对垒,不是辩论,不是考问,而是追问。对话是自愿追随问题而任凭它把我们引向哪里。对话就是对话(dialogue)^①。

在其原初的意义上,对话的模态无疑是两人或多人之间的互动作用。当我们想到古典时期的对话,我们很可能会想到柏拉图学园院中的对话,想到启蒙运动时期欧洲沙龙和咖啡厅中的交谈。我们不大可能想到第一次世界大战期间苏黎世的伏尔泰咖啡馆,作为交谈的例子,因为真正的交谈不是辩论比赛或甚至是暴力。当我们不能容忍任何有异于我们的问题时,对话便不可能发生。当看到乔伊斯(Joyce)、列宁、查拉(T. Tzara)^②相聚一堂时,谁不曾从斯托帕特(T. Stoppard)^③的这一幻想中分享到一份乐趣呢?^④ 谁能想到:如果他们在伏尔泰咖啡馆中相遇,他们根本不可能相互交谈的呢?然而,在学院式的研讨班中,对话究竟发生了多少次呢?无疑,其次数比深夜与友人的对话少。在任何古典式的对话场合中,我们开始了对问题的追问。我们可以以苏格拉底和高尔吉亚(Gorgias)的认真,以伏尔泰和德芳

① 参看 H.-G. Gadamer 的《对话与辩证法》,页 39 - 73; 并请参看: E. Voegelin 在《柏拉图与亚里士多德》(New Orleans, 1957), 页 3 - 24, 关于 Plato 对对话的发展所作的有趣解释; P. Friedländer, 《柏拉图导引》(Princeton, 1969), 页 154 - 71; H. Sinaiko, 《柏拉图著作中的爱、知识和与话语》(Chicago, 1965)。也可参看 K. Seeskin 教授即将出版的著作:《对话与发现:对苏格拉底学派之方法的研究》(Albany, 1987)。这里作者故意将 dialogue 一词拆开,强调该词在构词上有“经由论说”的意思。(译注)

② T. Tzara(1896 - 1963), 法国诗人、作家, 因创立艺术中虚无倾向的达达主义而闻名。后期醉心于超现实主义和马克思主义, 1936 年加入法共。(译注)

③ T. Stoppard(1937 -), 英国剧作家, 在新加坡和印度长大, 1946 年随家迁居伦敦, 1960 年开始写剧本, 60 和 70 年代, 他的多部剧本上演后引起轰动。(译注)

④ 见 T. Stoppard, 《滑稽的模仿》(New York, 1975)。

侯爵夫人(Madame du Deffand)^①的机敏,或以今天德国某个研讨班所具有的严谨,去就对话本身之可能性及其条件寻求一种对话。当我们允许问题主宰我们时,我们便学会了玩对话这门游戏。当我们容忍问题把它的逻辑与要求,并最终把它的韵律强加给我们时,我们便学会了玩对话这门游戏。

当人们彼此交谈时,他们当然也可以谈论他们自己。^②他们可以互相倾述他们的故事,流露他们的希冀、愿望和恐惧。他们可以既表露又隐匿他们关于自己的真实想法,以及他们关于他人的真实想法——他人此刻成了谈话伙伴。然而在这种谈话中也像在任何允许主题主宰谈话的情况中一样,我们能够体验到亚里士多德的至理名言:友谊必须让位给对真理的追求。这一说法之所以越来越引人注目是因为它出自这样一位思想家,这位思想家比今天任何一个在写作的人都更加强调友谊提出的困难要求。^③谈话的游戏具有严厉的规则:^④只能说你打算

① Madame du Deffand(1697-1780),法国女文人,社交界名人。她的沙龙曾吸引过很多当时的名人,曾与 Voltaire 通信长达 43 年。(译注)

② 例如,心理学在我们今天文化中所占的统治地位就可以使允许所讨论问题主宰我们的可能性遭到破坏,因为它沉迷于那种谈话伙伴的心理学。“(“我听见你说的”往往会变成“我推测你要表达的并不是你口里所说的,你是打算表达一种被压抑的情感”;这当然也可能是真实情形,但却完全是另一种谈话而不是原初意义上的对话。)《理想国》中的 Thrasymachus 似乎是一个能够运用心理分析方法的非常狂热和愤怒的人,加上他又是在就正义问题陈述一种立场,而那是值得他作这样一种考虑的。

③ Aristotle,《尼可玛可斯伦理学》,D. Ross 编译(Oxford, 1984;中译本,北京,1991)。

④ 我知道我在这里所作的总结基本上符合 K.-O. Apel 和 J. Habermas 所辩称在所有沟通支流中所隐含的有效性。但是我相信,他们的立场可以更加鲜明,如果他们更多地注意“对话”这一较为宽泛(因此也必然较为松散)的范畴,并因而将这一范畴关联于他们似乎偏爱的“辩论”(argument)的话。我相信 Plato 是懂得这一点的,在他后期的对话中,他越来越属意于故事甚至属意于神话,但却并不因此而忽略了论辩。也许,论辩大师 Aristotle 也会同意这种看法。如果他那些亡佚了的对话哪一天重新出现,我们便会知道。Habermas 只能为艺术提供一个“自主表现”(autonomous expressive)的席位,为神话和象征提供一个很小的位置,为宗教提供一个更小的位置。他的这一失误表明他的沟通理论无论在科学和伦理学的合理性上是多么富于

说的；要说得尽可能地准确；要注意倾听并尊重他人所说的，无论他们说得多不同；如果自己的见解受到谈话伙伴的挑战，要乐意改正自己的见解或为自己的见解辩护；如果需要，要乐于与对方辩论或对垒；要容忍必要的冲突；如果自己被证明是错的，就要改变自己的想法。这些只不过是一些一般的规则。作为追问(questioning)所需要的有益规则，它们值得被牢记在心，以使当问题的追问无法进行时，可派上用场。在某种意义上，这些规则不过是洛纳根优雅地阐明过的那些先验律令(transcendental imperatives)的变相表达：“要专注，要机敏，要有责任感，要有爱心，并且，如果必要时，愿意去改变。”^①

我们与人交谈，我们也可以与文本交谈。如果我们善于阅读，我们就是在与那一文本进行交谈。没有人能够仅仅是文本的消极被动的接受者。我们质询、追问、交谈。正像根本没有纯粹自主的文本一样，也不存在纯粹消极被动的读者。存在的仅仅是那被称为对话的相互作用。

任何时候，只要我们允许文本对我们的专注提出某种要求，我们就会发现，我们绝不是纯粹的意义创造者。在对话中我们能够发现自己，乃是因为在由文本唤起的追问中我们放弃了自己，乃是因为我们允许文本吸引与集中我们的注意力，乃是因为我们在探索由他人提示的种种可能——包括那些我们称之为文本的他人。如果我们希望与作者交谈，那又是另一种对话。我们必须认识到：文本和作者是不可以相互交换的。正如任何作者都知

说服力，在艺术、神话和宗教问题上却存在着严重的问题。因此，重新展开 Gadamer 和 Habermas 之间的辩论将是有益的——这一次是就艺术、神话、宗教的真实性要求问题，以及会话比直截的争论更有助于理解人类交流的问题。关于他们之间先前有过的论战，可看 P. Ricoeur 的《伦理学与文化：对话中的哈贝马斯与伽达默尔》(Philosophy Today[1973]；页 153 - 65)。

^① 见 B. Lonergan,《神学之方法》(New York, 1972), 页 231。

道：文本一旦写出来，它就是独立存在的，而作者此刻则已成为又一个读者。我们有时在与作者见面时，往往可能体验到一种奇异的失望感，这主要是我们的问题，而不是他们的问题。一旦文本问世，我们就应该去向文本，而不是去向作家的传记和生平追问作品的意义。普鲁斯特(Proust)坚持认为：艺术品是由艺术家身上某个明显不同于其平常自我的自我创作出来的。这的确是很具启发性的。我们不妨这样设想：大艺术家就是那些可以同时与此两种力量交谈的人，而我们大多数人则规避、压抑这些力量和问题，或者根本就没有意识和觉察到这些力量和问题。

任何认为文本具有纯粹自主性的主张和要求，都不会使有益的阅读保持生命和活力。任何认为读者创造了文本的看法，都只会消解一种枯燥的循环，对每个文本均用相同角度的乏味阅读。与经典文本相互作用意味着与差异性和“它性”对话。如上面所揭示的那样，有益的对话是有某些普遍规则的。但是只有一种途径能够使我们理解这些规则的用途，那就是：我们必须始终坚持去追问，必须通过允许我们自己去追问，来使这种追问能够检验自己、形成自己和转化自己。理解即为阐释；而阐释则为对话。去与经典文本对话就是去发现我们自己被“套牢”在问题和答案之中，而这是配得上自由的心灵和头脑所值得提出的问题与答案。

对话的原初形式是在追寻真理的过程中探索种种可能。在循着任何问题的轨迹前进时，我们必须容忍差异和“它性”。与此同时，当问题主宰了我们时，我们会注意到：把他人视为他人，把不同视为不同，其实也就是把差别理解为“可能”。认识到某种可能性意味着感觉到某种相似性——相似于我们已经经历和理解过的事情。然而这种相似却必须被描述为“差异中的相似”(similarity-in-difference)，即所谓类比(analogy)。一种经过训练因而能够有这种相遇的想

象是一种类比想象。所有优秀的阐释者都具有这种类比想象。因为“类比想象”(an analogical imagination)^①这一词组不过要提醒我们:对话的发生,只有在我们允许和容忍文本中的问题,并因而敢于拿自己去冒险的时候。无论这些问题起初是多么不同或甚至多么奇怪和陌生,我们必须始终追循它们直到在相互作用下产生出那一独特的结果:就是把可能性作为可能性,并因而产生差异中的相似性。在这种认知的时刻,那作为差异和不同而同时开敞和遮蔽的东西,变成了可能性。可能性一旦进入,某种差异中的相似也就会随之而至。^② 如果我们是细致谨慎的,我们就不会宣称我们已经像作者或像其最初的读者那样,将文本中那些不同于我们的东西现实化了。的确,要理解阐释过程中从它性到可能性再到差异中的相似性这一必然的运动,移情(empathy)这一概念未免太过于浪漫化了。甚至浪漫移情的伟大倡导者如施莱尔马赫,或者那些熟练的“占卜”者如奥托(R. Otto),今天所享有的赞誉也不是由于他们的阐释理论,而是由于他们具体的阐释立论。例如追循奥托对神圣现象所作的阐释,意味着撇开奥托对他的阐释程序所作的新康德主义的描述,而去观察那个实际进行着的阐释过程。^③ 他开篇伊始,便将神圣(the holy)解释为极端的它性,解释为令人惊栗的神秘(*mysterium tremendum*)。借助于对它性的这一解释,奥托认识到神圣具有使人入迷的力量

① 我曾试图在《类比想象》(特别是页446-57)一书中阐明这一范畴;此外,在“天主教神学中的类比想象”(载J. Cobb and D. Tracy,《谈论上帝:在现代多元论背景中推动神学》[New York, 1983],页17-29)一文中,我也作过这样的尝试。

② J. Cobb and D. Tracy,《谈论上帝》,页29-39。

③ R. Otto,《神性之观念》(Oxford, 1971)。

(*fascinans*)的可能性。不顾其新康德主义的观念,奥托无论如何不放松自己的解释作为追问的行动。他把神圣这种巨大而可怕的可能性解释得既类似于,但又根本不同于人类其他的可能性——道德的、科学的、审美的可能性。读柯勒律治(S. T. Coleridge)《论幻想与想象的差别》^①时,我们并不一定要同意他关于想象之绝对创造性和天才之力量的主张,然而我们却可以学会探索一种可能性,即那个可能从浪漫主义极盛时期的著作中显现出来的世界之可能性。

我们的后现代浪漫主义反应不可能完全雷同于,也不可能极大地神往于浪漫主义的观照。对于浪漫主义者有关天才、创造力、象征和想象的主张与要求,后现代主义的感性所能给予的唯一反应,恐怕只能是一种更为慎重多虑的、反讽式的甚至不信任的反应。^② 在我们能够理解施莱尔马赫或柯勒律治的范围内,我们对他们的理解完全不同于他们对自己的理解。因为我们对他们的理解包含着他们的著作在历史上所曾产生过的全部含混的效果和影响。如果我们愿意与他们的文本进行交谈,我们最终会明白:为什么它性与差异难以成为相同或相似。然而尽管如此,它性与差异性却是能够成为真正的可能性的:那些如其他的,如不同的,终成了如可能的。于是我们便发觉自己发现了与浪漫主义者之间存在的“差异中的相似”即类似。而我们今天这种差异中的相似,有朝一日则会让位给后世读者的另一种类比。

当试图描述文本所具有的激发力时,读者可能会像海德格尔

① S. T. Coleridge,《文学传记》(London, 1965),页 167。

② 这种后现代主义的感性表现为讽喻的复兴,它特别明显地表现在 W. Benjamin,《德国悲剧的起源》(London, 1977)和 P. de Man,《阅读的讽喻:卢梭、尼采、里尔克与普鲁斯特著作中的形象性语言》(New Haven, 1979)之中。关于讽喻的历史,可看 M. Murrin,《讽喻的史诗:随笔的兴盛与衰落》(Chicago, 1980)。

一样被迫使用同时具有“开敞和遮蔽”(disclosure-concealment)的用语。^① 这种用语是专门用来挑战充分领悟、确定性,及最终的控制与驾驭的主张。我们不妨试想一下艺术这一范例。古希腊诗学在起源上是以工艺品为范本来阐明的。今天,同时具有开敞和遮蔽作用的型范则能使我们更好地理解对艺术作品真实性的见解。

使用同时具有开敞和遮蔽作用的语言去描述艺术作品或任何经典所具有的力量,使我们意识到可以用另一个新词即洞察或再认识(recognition)^②来描述解释者对文本作出的反应。无论此词引起了多少柏拉图主义的联想,再认识(re-cognition)却显明任何冒险进行阐释的人,在经典文本中都可能体会到的那种反应。对话是对可能性进行探索,这种较为复杂的描述,现在生产出一种新的相互作用的范型:开敞和遮蔽是文本需要我们的注意力所具有的那种力量的主要特征;而再认识则是阐释者对文本的体验所具有的主要特征。因此,在这一型范上,没有任何反应是可以事先预言的。毋宁说,种种具体的反应可以遍见于整个频谱(spectrum)范围中。^③

① M. Heidegger, “艺术作品的起源”, 载《基本著作集》, D. Krell 编(New York, 1977), 页 143 - 89(中译本见海德格尔,《林中路》,孙周兴译,台北,1994)。次要的著作如 D. Halliburton 的《诗性的思:海德格尔研究》(Chicago, 1981); D. A. White, 《海德格尔与诗歌的语言》(Lincoln, 1978)。这并不是说古希腊人认为艺术作品中没有真理;我们不妨回顾一下 Aristotle 在《诗学》中对“诗”所作的讨论和就普遍性寓于特殊性(与历史相对比)所作的讨论。尽管 Plato 曾对“诗人”进行攻击并曾把艺术说成是摹仿之摹仿,但他却似乎急于建立起新的诗歌(对众神的赞美诗以及新的神话)来预言真理。关于这一聚讼纷纭的问题,可看 H. -G. Gadamer 的《柏拉图与诗人》,载《对话与辩证法》,页 39 - 73; 以及 I. Murdoch, 《火焰与太阳:柏拉图为什么要放逐诗人》(Oxford, 1977)。对“开敞和遮蔽”的进一步描述,请看本书第二章。

② recognition 有洞察认识、认出、承认的意思,但本书作为在使用这个词时,有时故意写成 re-cognition 以强调它有“再认识”的含意。(译注)

③ 见 H. -R. Jauss, 《走向接受美学》,页 3 - 46、139 - 89。

例如,我们的反应也许会表现为“再认识的震撼”(shock of recognition)。于是我们可能会认同于“文本的世界”(the world of the text)。有时,我们甚至可能会因该世界的极端它性而体验到一种恐怖。^① 循此而继续向前,我们也许会发现:对文本向我们再认识开启的那个世界,我们只能产生某种犹豫而无把握的共鸣,甚至只能与之拉开距离。^② 在每一解释活动中使用的技能,类似于“实践智慧”(phronesis)在具体情景中教导我们如何行动时使用的技能。^③ 解释活动需要的这些技能,并不比其在实践智慧中能够得到更充分的阐明。然而我们却能试着对它们作一般性的和启发式的描述,就像上面为使我们注意到解释活动究竟是什么时所做的那样。

因为,相对足够(relative adequacy)仅只是相对足够而不是绝对足够。如果有人要求确定性,他肯定会遭到失败。我们永远不可能拥有绝对的确定性。^④但我们却能达致很好的解释,即为相对充分的解释。而此良好的解释是相对于文本的开敞力和遮蔽力,相对于解释者的技能和专注,相对于特定时代特定文化中解释者可能进行的交谈和对话。我们若有交谈与相对充分的解释就已经够了。正像普特南(H. Putnam)提醒我们的那样,在某些情景中,“够

① E. Lévinas, “它性之追踪”, 载《框架内的解构:文学与哲学》, M. C. Taylor 编 (Chicago, 1986)。

② 不妨考察一下对如今人人手中可能都有的 Céline 的那部著作的一种反应: W. Booth 在他即将出版的论伦理学读解的著作中,深邃地和非道德主义地讨论了我们读解中伦理考虑的重要性。

③ 关于实践智慧(phronesis),经常被引用的标准章句仍然是 Aristotle 的《尼各马可伦理学》。在近年来对实践智慧重要性的发现中, R. Bernstein 的著作尤有价值:参看《超越客观主义与相对主义:科学、诠释学与实践》(Philadelphia, 1983;中译本,郭小平等译,北京,1992)和《哲学描述:一种实用主义方法的论文》(Philadelphia, 1986)。我要表示我对 C. Allen 的感谢,他在这一问题上的工作使我获益匪浅。

④ 见 J. Dewey, 《确定性的寻求》(New York, 1929)。

了就是够了,够了不等于一切。”^①有时少反而能够胜多。

然而,正像我们每个人从自己的对话经验中知道的那样,我们往往不满足于上面所说的那种追问。当对话的对手——无论是一个人还是一部文本——向我们的既定期待,向我们的问题和解释提出挑战时,我们同样会发现自己处在种种解释的激烈冲突中,而这种冲突甚至可能是内在的。

我们可能过于相信我们自己的意向,以致竟对别的声音听而不闻。愿意交谈对话的人与那些不愿意交谈对话的人相比,总是处在极其不利的位置。他们总是考虑到自己有出错的可能。当我们更多地意识到别的解释时,我们便更多地感觉到随时有必要中断对话。此时,辩论或许是必要的。辩论并非对话的同义词。我们并不一般地认为有必要运用辩论,以便从经典文本或艺术作品中发现种种可能。可能性的发现是经由对话具有开放性而发生的。^② 尽管如此,冲突还是会出现,立场还是会硬化,解释中的差异还是会增加。要求进行辩论并不意味着否认对话所必需的直观能力;要求进行辩论并不一定意味着认为我们只有经由辩论才能发现真理。在对莫扎特(Mozart)的体验中,辩论几乎就没有作用可发挥。这是否意味着在《唐·乔万尼》(*Don Giovanni*)中就没有真理呢?我们可以完全不用去读柏拉图的《宴饮》(*Symposium*)而明白爱欲(Eros)的真理吗?或者,我们必须考察的仅仅是对话中的辩论吗?在这种读解上,辩论并非对探索式对话的取代。毋宁说,辩论是对话中生气勃勃的时刻,如果对话要向前推

^① H. Putnam, “客观性的渴望”,载(*New Literary History* 15, 1984年冬),页229-39。并请参看“理性与历史”,载《理性、真理与历史》(Cambridge, 1981; 中译本, 李小兵译, 沈阳, 1988), 页150-73。

^② 应该指出:这种具有开敞和遮蔽作用的型范并不是向浪漫主义或表现主义式型范迈出了一步,而是认识到有与艺术作品进行对话的需要。

进,这种辩论就随时都是需要的。^①

有时候,在阅读经典对话如柏拉图的对话集时,我们发现苏格拉底和他的谈话对手在探索种种可能时,完全就是在追循问题本身的逻辑而不管它会把自己引向哪里。在另一些时候,我们发现苏格拉底、高尔吉亚、斐德若(Phaedrus)、或者甚至特拉什马克又认为有必要讨论他们的个案。在柏拉图对话集最成功的篇章中,辩论往往只是更大的对话中的一部分。苏格拉底的启蒙是真实的,然而有时候,他对辩证式讨论的乐观主义倚赖,却是经过审视的人生的未经审视的前提。^② 另一个范例是休谟(Hume)的著作。把斐洛、克莱安西斯(Cleanthes)和得墨忒耳(Demeter)的辩论从休谟《对话集》的叙事结构中剥离出来,无疑会看不见在其中对话作为对真理的追问是如何发挥作用的。^③ 这样,读者失去的就不只是辩论的上下文背景,而且还包括个别论辩在对话整体中的

① 随时(occasionally)一词在这里并不与仅仅偶尔(merely occasionally)同义;所有的对话(包括在所有显露的方面都十分含蓄的对话)都含蓄地负荷着有效性要求,一旦时机允许,它们就会被弄清。

② 这显然也是 Nietzsche 的著名悖论。我相信, Nietzsche 始终对 Socrates 持矛盾态度,其程度比 W. Kaufmann 在《尼采:哲学家、心理学家、反基督者》(Princeton, 1974)一书第 391-412 页中所指出的更甚;但是同时,他也对智者派(Sophists)持矛盾态度,其程度也比某些解构主义思想家所认为的更甚。我们不妨回顾一下 Nietzsche 在《悲剧的诞生》(New York, 1967)一书第 76-98 页中论 Socrates 和 Euripides 的文字。这或许也提示了在 Nietzsche 的文本中,“新尼采”与“老尼采”比许多 Nietzsche 阐释者所承认的还要更不舒服地并肩生活在一起。关于“新尼采”,可看 G. Deleuze,《尼采与哲学》(New York, 1983); A. Nehamas,《尼采:生命即文学》(Cambridge, 1985)和“尼采的回归”, *Semiotexte* III, 1(1978);以及 D. B. Allison 编著的《新尼采》(Cambridge, 1985)。关于“旧尼采”,见 Kaufmann 和 K. Jaspers,《尼采》(Chicago, 1966)。

③ D. Hume,《自然宗教对话》(New York, 1969;中译本,北京,1990)。Hume 的出色反讽无疑是这里的一个线索——然而也仅仅是一个线索;参看 V. C. Chappell 编的《休谟批评性随笔集》(Garden City, 1966)中的代表性讨论。并请参看 J. V. Price,《反讽刺的休谟》(Austin, 1965)。

冲击力。这当然不是说休谟《对话集》中的辩论不是真正的辩论。但是这些辩论在那里的作用,却绝不是为现代文集编纂者提供材料。甚至安瑟伦(Anselm)有名的本体论辩论,也应该放在他整个更大的对话体(dialogical)结构中去予以解释。^①

诚然,辩论可以是一种有其自身存在价值的对话形式。然而在伟大的对话中,就像在真诚追问自身生命时某些最了不起的体验中一样,辩论只有在它们是整体中的部分时,才能最好地发挥其功用。遗憾的是我们没有亚里士多德的对话集;然而幸运的是我们能够见到亚里士多德的辩论,包括他对辩论本身所作的研究。如果能够将这些辩论和辩论之研究拿来与这位辩论大师的亡佚了的对话作比较,那将会给我们以多大的启发啊!当柏拉图发明对话体的时候——这或许是为了通过发现一种自己的诗歌体裁来反击诗人——他同时也就在每一对话中为辩证讨论创造出一个位置。这是一个重要的位置,但却不是唯一的位置。柏拉图并不惧怕故事,就像在《蒂迈欧》(*Timaeus*)中一样,甚至也并不惧怕具有显现本质力量的神话。尽管他惧怕诗人,他还是在所有的追问中,给了认识(recognition)以唯一的重要性。甚至在他那些对话中——例如在论辩发挥了主要作用的《特阿提图斯》(*Theaetetus*)中——柏拉图也与许多柏拉图主义者不同。他知道对话应该是无所不包的实在(encompassing reality),只是在这一实在中,所有好的辩论才找到了自己的位置。论辩从属于对话,而不是对话从属于论辩。

在任何追问中,论辩往往是需要的。甚至现代诗学,如果它不是印象主义式的,便需要论辩学和修辞学。而为了完成更大的

^① 关于这里的论争,见 J. H. Hick 和 A. C. McGill 编的《多种面孔的辩论:安瑟伦的本体论辩论》(New York, 1967)。

追问,论辩学和修辞学在某些点上则需要伦理学和政治学。同样,形而上的争论也不应排斥在外。用现代术语来说,就对话和论辩的可能条件而展开的事实上属于超验性质的辩论,对我们无疑是大有裨益的。^①

有一些像舍勒(M. Scheler)那样的追问者,他们的直观能力是令人惊叹的。^②然而正像舍勒毕生之追问走过的奇怪弯路所展现的那样,甚至他那强有力的直觉也是不够的。不断迁徙的直观性要求,并不能帮助读者在它们之中作出决定。与之相反的问题也同样可以发生。相信仅是形式上的论辩就已足够的想法,不过是想入非非的要求。在检验所有要求有效性、确切性和逻辑上的一贯性时,形式上的分析固然是重要的。然而仅是形式上的讨论却不能穷尽和说明全部追问,就像实证主义关于理性的见解不能穷尽和说明全部思考一样。^③笛卡儿为寻求确定无疑的真理而曾经有过的天真梦想,今天已成为恶梦,驱使人为合法驾控而彼此竞争。然而无论是笛卡儿继承人清晰显明的真理,还是他的对手的深邃直觉,都不能限制对纯粹直觉和合法辩论的追问。

在最好的意义上,论辩乃是广大对话中的一瞬。为了对在这一范围广大的对话中出现的反要求(counterclaims)作出裁决,论题上的辩论和形式上的辩论都是需要的。论题上的辩论对所有实质性的要求作出分析。形式上的辩论则对所有要求一致性的陈述进行分析。无论任何时候,只要解释过程中出现冲突,这两种辩论都有裨益。而冲突也果然出现了。

① 见 K. -O. Apel,《哲学的改造》(London, 1980; 中译本,孙周兴、陆兴华译,上海,1994)和《理解与解说:一种先验-实证主义的展望》(Cambridge, 1984)。

② 关于那种直观能力的两个范例,参看 M. Scheler,《同情的本质和形式》(Hamden, 1970; 中译本,陈仁华译,台北,1990)和《怨恨意识》(New York, 1961)。

③ 见 S. Toulmin,《辩论的用途》,(Cambridge, 1958)。

当一种解释受到来自他人的挑战时,我手中有能够被我的谈话对手接受的论据吗?我们能够找到某些共同论点(topoi)以便在此基础上讨论我们的分歧吗?我们能够在形成辩论的根本差异上找到共同点吗?我将简单地退而宣称我的解释来自我的直觉吗?在这样宣称的时候,我可能是正确的,然而原则上却没有任何人将会知道这一点。我已变成德尔斐的预言者(Delphic oracle)。^①我已退回到自言自语的唯我论,而唯我论乃是交谈和对话的大敌。

提供解释就是发表观点,而发表观点则意味着一旦它受到来自他人的挑战或在进一步追问的过程中遭到诘难,便愿意为自己的观点作出辩护。^②当再没有进一步与之相关的诘难和疑问来自文本,来自我自己,或来自追问这一相互作用时,我便感到这已经相对充分,相对足够。于是我便将这一解释提供给在共同进行追问的人,看他们是否有与之相关的进一步疑问。而他们也往往会提出进一步的疑问。除了较为常见的论题上的辩论和形式上的辩论,还有一种超验的辩论,或者用较为谦逊的说法,还有一种关于辩论本身的“准先验”辩论(quasi-transcendental argument),就像在哈贝马斯(J. Habermas)和阿佩尔(K.-O. Apel)之间进行的那样。据我判断,这些辩论是有益的辩论,它们涉及到所有交流都须具备的某些必要条件。

在此有理由回顾一下所有辩论都需共同遵循的那些条件:尊重他人的真诚;所有谈话对手在原则上平等;言为心声、心口相符,怎么想就怎么说;自愿掂量和考虑所有相关之证据,包括自己的理据和支持;自愿遵守确切有效性和连贯性的规则,特别

① 也译为阿波罗的预言,通常用来指那些意义费解或深奥莫测的说法。(译注)

② 见 S. Toulmin,《辩论的用途》。有关论据,声称主张理据与支持,及论辩的结论。

是当矛盾可能出现在自己的理论和实践中的时候。

有关辩论的理想言说条件,如其倡导者正确地指出,往往揭示出“与事实相反的”(counterfactual)情景。^①这并非声称理想的言说已经实际存在。而只不过是说:如果理想的言说真的存在,这便是其理想。作为理想,作为与事实相反的典范,这一示范性的言说有助于分别所有实际传通交流中的含混性。但我们从未发现自己处在理想的言说情景中。甚至苏格拉底——例如在《高尔吉亚》中——坚决反对修辞中的论辩,而这却是证明了他本人如尼采所看出的那样,乃是所有讲究修辞的雄辩家中最狡诈多谋的一个。令人吃惊的是,在某些当代学府中进行的关于理想言说条件的讨论中,真理与权力之间的微妙关系^②在其仅仅被允许不自觉地发挥其作用时,实际上是被忽略了。正如讨论一切谈话对手需要享有平等时,大学研讨班中的教授往往充分利用着其“教授身分”享有的权利和责任。正像图尔明(S. Toulmin)在论新科学出现的历史条件,福柯(M. Foucault)在对所有历史规则中权力与知识的微妙关系进行分析时坚持认为的那样,使我们能够对所有规则进行有训练的探索的基础,并不是在单纯的状态中运用理智。^③但是尽管如此,如果我声言某部

① 见 J. Habermas,《交往与社会演化》(London, 1979; 中译本,张博树译,重庆, 1989)。

② 在这一点上, M. Foucault 呼吁对真理之话语与权力的具体现实之间的关系作“局部的”和特殊的研究是极具启蒙性的,见 C. Gordon 编的《权力与知识》(New York, 1972)和 M. Morris 与 P. Patton 合编的《权力、真理、策略》(Sydney, 1979)。

③ 见 S. Toulmin,《人类理解卷一:概念的集体运用和概念的演进》(Princeton, 1972)。在我看来,这部著作中的分析要比 T. Kuhn 在《科学革命的结构》(Chicago, 1962; 中译本,《现代西方科学哲学文集》,上海,1985)一书中所作的著名分析更为精妙。关于 Foucault,参看《事物的秩序:人类科学之考古》(London, 1970)以及他后来论真理与权力的著作(见 43 页注②中引书)。

经典性文本在解释过程中被系统性地歪曲了(例如对《约翰福音》所作的反犹太解释),那么这意味着我已经有了什么是未被歪曲的解释和传通交流的看法。^①因此,对“理想的言说”(ideal-speech)条件进行思考是有价值的。

还有,关于理想言说条件的争论,在它要求为一种偶然情景提供必要条件的意义上,乃是一种先验的辩论。这也就是说,它对所有传统交流中的确切有效性提出了隐晦的要求。^②这是对偶在(contingent)而不是对绝对必需提出的要求。与此相对比,有关宇宙或上帝存在(或不存在的先验论争才是严格意义上的先验论争。^③传通交流本来可以是另一番情形,但事实上却不是。我们在讨论中(discursively)思考;我们追问;我们交谈和对话;我们争论。我们是人,而不是天使。在中世纪的辩论中,天使被理解为比人有力但却并非神明的一种被造物。他们没有肉身因而没有感官知识,然而他们却以非同寻常的直觉智力发挥其作用。他们的智力有些类似笛卡儿式的人类认知力。因此,天使有某种与我们死板的讨论方式不同的认知方式。天使只需用直觉去知晓,并且每位天使在这样做时都是单枪匹马、独来独往,而不是以共同询问的方式。因为,每一位天使都穷尽了它自

① 见 J. Habermas,《走向理性的社会》(London, 1970)。

② 关于 Habermas 的发展,参看 T. McCarthy 所作的研究:《哈贝马斯的批评理论》(Cambridge, 1978); R. Roderick,《哈贝马斯与批判理论之基础》(New York, 1986)。关于一种反对任何“先验”倾向的观点,见 R. Geuss,《批判理论的理念:哈贝马斯与法兰克福学派》(Cambridge, 1981), 页 55 - 96。关于一种有帮助的比较研究,见 J. B. Thompson,《批判的诠释学:对里柯和哈贝马斯思想的研究》(Cambridge, 1981)。

③ 见 C. Hartshorne 和 W. Reese 编纂的文集《哲学家谈上帝》(Chicago, 1953)中, C. Hartshorne 的构成性的和历史性论辩;以及他的《我们时代的自然神学》(LaSalle, 1967)。关于 Hartshorne 在这方面的研究,见 D. W. Viney,《哈茨霍思与上帝的存在》(Albany, 1985);以及 G. L. Goodwin,《哈茨霍思的本体论论辩》(Missoula, 1978)。

己的物种(species)! 然而我们人类却必须在讨论中思考、必须共同追问,必须与自己也与他人对话和争执。人类的认识本来可以是另一番景象,然而事实上它却正是这样一种情形:它是具体的(肉身的)、共同的、有限的、讨论式的。人类反复讨论式的传通交流这一偶在的现实离不开某些必需的条件,在分析这些必要条件过程中,就论辩问题而进行的先验论辩能够发挥有限的然而却是现实的作用。

詹姆斯(W. James)曾谈及“从整体上看”(on the wholeness)。这是一个恰当而得体的短语。我们现在可以说,从整体上看,我们不仅需要形式上的辩论,而且需要论题上的辩论;不仅需要修辞的(rhetorical),而且需要辩证的(dialectical)辩论。从整体上看,把因辩论而起的先验辩论记在心中是有助益的,特别是在对话和讨论变得棘手的时候。然而,没有任何先验辩论能够使我们不再需要接纳专题讨论所具有的灵活性;同样,专题讨论也不可能取代整个对话所具有的更大的流动性。^①

我们试图使某些相对不确定的事(例如对话)变得较为确定;我们对某些原本不是这样而是另外一番模样(例如对解释活动作出解释)进行了思考;我们要求对经典文本的独特解释要有相对的充分性和足够性,并试图为这种要求辩护。当这样做的时候,我们所做的究竟是什么? 我们交谈、对话,适当的时候展开论辩。我们甚至可以就对话进行对话,就辩论进行辩论。我们应该做的乃是此时此刻的寻问要求我们做的。那显然并非一切。它是否足够? 只有进一步追问才能回答。

^① 由于这一缘故,我相信 Gadamer 选择对话作为供分析的典范,比选择论辩这一更熟悉的术语更有助于成为一个出发点——这也包括我本人先前对这些关键性术语的使用。

第二章

论辩：方法、释解与理论

我们已经看见：在对话的模式上，阐释活动乃是由文本、阐释者以及他们之间基于追问而发生的相互作用这三大要素组成的复杂现象。当我们承认对话具有原初性却并不因此而放弃对论辩的需要时，这一复杂现象变得更为复杂了。同样，对真理的要求在阐释活动中也并没有被忽略。对话使一种在极大程度上被忘记了的真理观——真理即显现(manifestation)^①——变得

① 这里，最重要的著作仍然是 Heidegger 的著作，以及 Gadamer、Ricoeur 这样一些思想家对 Heidegger 思想的发展和阐明。除其他著作外，请注意参看 36 页注①(原注 35)中提到的论 Heidegger 的著作。关于 Heidegger 将真理视为一种发生(Wahrheitsgeschehen)的见解，除其他著作外，可参看以《真理之本质》为名的讲演和论文《柏拉图的真理学说》。同时可参看 D. F. Krell, “愤怒与不协调中的艺术与真理：海德格尔和尼采论强力意志”，载《海德格尔与文学问题：走向后现代的文学阐释学》，W. V. Spanos 编(Bloomington, 1979)，页 39 - 53；以及 M. Murray 编的《海德格尔与现代哲学》(New Haven, 1978)中的几篇论文，以及 O. Poggler, 《海德格尔思想之路》(Tubingen, 1968；中译本，宋祖良译，台北，1994)，A. Hofstadter, 《真理与艺术》(New York, 1965)。有趣的是：Gadamer 置自己的书名《真理与方法》不顾而拒绝给真理下定义。其理由似乎是显然的：就像对 Heidegger 以及(以不同的方式)对 Ricoeur 一样，对 Gadamer 来说，真理基本上是一种事件(event)，它发生在主体身上却并不受主体控制。在这里，我认为 Heidegger 与 Gadamer 的主要不同之处在于：Heidegger 坚持认为每一种开敞都包含着遮蔽，而 Gadamer 则强调真理是具有开敞作用的事件。至于其与 Ricoeur 的不同，参看《历史与真理》(Evanston, 1965)，页 21 - 81。

原始而重要。

真理显现自己，而我们则认识并承认其正确。更技术性地讲，在对象方面，真理被理解为对象自身中显发和隐匿的力量；这种显发是作为主体方面的一种认识体验而与真理关联在一起的。在每一次真正的显现中，对象的开敞和遮蔽作用与主体的认识活动之间，都有内在的亦即对话式的相互作用，这种相互作用便是对话和交谈。

与经典作品的对话和交谈必然是互动的。一旦这对话的结果被传达给了他人，原则上它便进入了另一轮对话，即与所有有此能力的读者组成的共同体（community）对话。对话式生活的第一个成果便是发现了真理即显现。没有真正的交谈，也就没有显现。没有显现，也就没有真正的对话。仅仅是凭藉交谈，我们才得以摆脱认识论上的唯我论而进入到一种与他人，同时也与所有经典相互对话的生活中去。对话既是人类生活的一种方式，又是所有人类生活具有的对话性质的显现。我们从属于历史和语言；但历史和语言并不从属于我们。如果我们愿意很好地从属于历史和语言，我们就必须询问它们并经由此反问自己。经由此反问，我们参与到与所有活着的和死去的人的对话和交谈中。经由这种交谈，我们体验到那些因我们愿意对话和因经典具有开敞力而得以显现的真理。经典的这种开敞力向每一个真正的交谈者显现自身。任何人只要经历和体验过一个这样的瞬间——无论是在看电影、听音乐、观赏画，参加宗教仪式，阅读经典文本或与朋友面对面交谈的时候，还是在爱中发现了自己的时候——都知道真理作为显现是实实在在的。这已经足够说明，没有这种真理，人生便的确是污秽、粗俗和短暂的；没有这种显现，思想便必然是单薄、贫乏和轻浮的。真理，在其

原始的含义上便是显现。^①

当阐释者声称认识到了某种显现,他同时也就隐晦地声称对那种阐释已有了相对充分的根据。^②其他人对此可能同意也可能不同意,此时辩论便可以再次展开。辩论在定义上便是主体间的(intersubjective)和共同的。当辩论的需要变得明显时,所有真理都隐晦具有的主体间性(intersubjective nature)便突显出来,甚至明确要求在特定的研究群体中对那些有根据的信念形成一种经过辩论后达成的一致。^③这时,作为一致性而出现

① 如果不把“显现”这种说法与基于知觉方式而不是基于语言学方式的视觉意象相关联,我们似乎难以阐明这种“显现”。然而,正像本书坚持认为的那样,甚至对显现的这种经验式理解,也必须被理解成对话式的并因而被理解成语言学的——尽管这种原始经验和原始理解所需要的语言很可能属于 Heidegger 所谓默思性的(meditative)而非谋划性的(calculative)语言。对神秘主义者使用的语言的再发现,以及在若干后现代思想家中,对沉默这种语言(“沉默只有对说话者才是可能的”)的再发现,以及 Plato 本人在使用视觉隐喻时语言上的微妙,共同提示了对显现的重新强调既无需放弃“语言学转向”,也无需放弃进一步走向讨论式思考,无需放弃对这种思考的隐晦的需要——尤其无需放弃对所有显现中隐晦的有效性要求作进一步讨论。这些后来的走向至今仍然是重要的。它们可以从区分并帮助对先前的显现作出评价,但它们却不能取代先前的这些显现。

② 这一点甚至对我们的希腊先辈来说也是成立的。Heidegger 寄望于前苏格拉底学派, Nietzsche 寄望于 Aeschylus, Voegelin 寄望于 Plato 本人, Derrida, 尤其是 Deleuze 寄望于智者派便是证明。这种对“真理即显现”的原始理解似乎历史地符合所有宗教的起源,正像 Eliade 论宇宙显现的权威性著作业已证明了的那样。参看 M. Eliade,《神圣与凡俗:宗教的性质》(New York, 1957);《永恒回归的神话》(Princeton, 1957);《宗教观念的历史》(Chicago, 1982),卷一,页 357-74;以及 Ricoeur 对宗教显现和宗教宣示中的辩证法所作的阐述(“显现与宣示”,载 *The Journal of the Blaisdell Institute* 12, 1978 年冬)或我本人在《类比想象》(New York, 1981)一书第 193-229 页中这一阐述所作的再阐述。

③ 这也可以表述为“有效性要求”——它既要求对所有有效性要求的前在假定进行分析(Habermas),又要求在没行进一步的相关问题时达到一种“几乎未受制约”的判断进行分析(Lonergan);原则上,这两个步骤都是需要的,这样才能形成进一步的趋向——即一种不应去取代原初的显现,然而却能够在合理的、公共的、共同的基础上帮助评价这种原初显现的趋向。关于 Lonergan 对“几乎未受制约的”判断的阐述,见《洞察力:人类理解之研究》(London, 1958),页 271-316。

的真理,在一旦被理论解为由种种有根据的信念组成的共同真理时,就会不是被承认为原初的,而是被承认为重要的。^①与此同时,真理作为一种连续一贯性(coherence)的作用也再度显示出来。连续一贯性可以意指内含于所有显现之中并且适合于所有符号象征系统,适合于所有文化、语言、历史以及生命本身的素朴的连续性和一贯性。作为例证,我们不妨回忆一下亚里士多德在《诗学》中论情节(Plots)的作用,也不妨回忆一下现代学者多么重视故事或叙体在多大程度上提供了合宜于经验本身的素朴的连续一贯性。^②此外,它也可以用来意指有效性而非严格的真实性,用来指那种对所有纯形式的讨论都适用的连续一贯性。

在这种从真理作为原始显现到真理作为有根据的一致协议到真理作为相符一贯性的转变中,其中的危险,即一旦论辩的需要占了上风,便可能失掉了真理作为显现(即作为充分的开敞—遮蔽—认识)的原始重要性。许多大思想家的奠基性洞见和直觉,后来往往让位于一种狭隘烦琐的经院哲学。我们不妨回顾一下从柏拉图到许多柏拉图主义者,从阿奎那到许多托马斯主

① 以这种方式来考虑“相符”(correspondence)或许是令人困惑的,因为历史地看这其实并非它的本来意义。然而,在这些一致性理论的非历史的和前语言学的表述中却可以重新获得某种真理,这真理也可以在那些(极大地受到实用主义影响的)广泛流行的真理观(把真理视为种种有根据的信念所达成的一致)中找到。除其他著作外,可参看 H. Putnam,《理性、真理、历史》(Cambridge, 1981); R. Rorty,《实用主义的后果》(Minneapolis, 1982)。现代哲学——无论是英美的分析哲学还是欧陆的诠释哲学——对真理之话语进行的研究已经阐明:并不存在“主体”和“对象”的非历史的(ahistorical)和非语言的相符一致性。这种相符性可以被修正为用来指诸种有根据的信念达成的一致。如果这种见解在 Feyerabend 和 Rorty 那里尚不明显的话,至少在 T. Kuhn 那里也是明显的。关于 Feyerabend, 见《反对方法》(London, 1975; 中译本,上海,1988)。关于 Rorty, 可拿其论文“哲学是一种写作:论德里达”与“实用主义、相对主义、非理性主义”作一对照。这两篇论文均收入《实用主义的后果》,前者载该书第 90—110 页,后者载该书第 160—76 页。

② P. Ricoeur,《时间与叙述》,卷一(Chicago, 1984)。

义者,从康德到许多新康德主义者的转变和走向。甚至不妨想一下从《精神现象学》的黑格尔转变到《逻辑学》的黑格尔。当然,这种运动和走向可以由于后来的论辩在技术上的发展而深化最初的洞见和直觉。^①然而在另一些时候,这种原初的洞见和直觉却被埋葬在令人眼花缭乱的技术性嗜好和未被意识到的枯燥乏味的纪念碑之下。笛卡儿想借助少数几个清晰概念来成就确定性的做法,在历史上产生的效果和影响已足以使人警觉到这一问题。近代将修辞性辩论简化为“纯粹修辞学”的倾向,也如维科(Vico)看见的那样突显出同样的困境。至于当前横跨各学科的对科学主义及其奇怪逻辑的抗争,更是同样揭示出这一后果,因为正是这一奇怪的逻辑将所有的对话和交谈化简为辩论,将所有的论题辩论(topical arguments)约化为形式辩论(formal arguments),并通过用现代纯形式的有效性要求取代古代对真理提出的要求来否认任何显现出来的真理。^②

① 这一点可见于 Plotinus 在一些重要方面对 Plato 思想的阐明,也可见于 Porphyry 对 Plotinus 本人的论述。就像在 T. Aquinas 的学说中一样,这一了不起的评论和注释的传统的确澄清和发展了托马斯主义的某些方面(例如 T. Aquinas 思想的逻辑关系),然而它们也丧失了 T. Aquinas 话语中某些更为原始的形而上和本体论的力量。例如,对存在(*esse*)的论述,除其他著作外,可参看 E. Gilson,《中世纪基督教哲学史》(New York, 1955), 页 361 - 87; 又例如评论者和 T. Aquinas 本人对类比的论述,除其他著作外,可参看 G. Klubertanz,《托马斯·阿奎那论类比》(Chicago, 1960), 和 B. Montagnes,《圣托马斯·阿奎那关于类比的学说》(Louvain, 1963)。

② 这里,最重要的现代著作是 S. Toulmin 的著作:《辩论的用途》(Cambridge, 1958)。而经典性的著作则仍然是 Aristotle 的著作,特别是他在《论题学》中对论辩术的阐述和在《修辞学》中对修辞术的阐述。(译注:dialectics 既可译为论辩术,又可译为逻辑、辩证法,而 rhetoric 一词则既可译为修辞学又可译为雄辩术。本书根据上下文在不同地方采用不同译法。)这一区分至今仍然是有价值的区分。现代的修辞学家(雄辩术家)不妨将这一点记在心中以便阐明他们向修辞学提出的要求并藉以避免对其提出过高的要求。除 Toulmin 的著作外,也可参看 C. Perelman 和 L. Olbrechts-Tyteca 的《新修辞学:对立论的论说》(Notre Dame, 1969); W. Booth,《现代教条与赞同修辞学》(Chicago, 1974)和《批判性理解》(Chicago, 1979)。

但我们却具有抵抗这种形式主义逻辑的思想资源,这就是:对真理的新理解,即把它理解为开敞-遮蔽-认识的相互作用——就如在柏拉图竭力反对的希腊悲剧中一样;重新修复对话作为通向真理之路——就如在柏拉图本人对对话体的发现中一样,重新恢复论题辩论或实质性辩论(substantive arguments)而无论其是论辩式的还是修辞式的;更为清楚地意识到一切形而上的、先验的辩论仅具有相对充分性而不具绝对充分性^①。这些思想资源能够帮助我们理解真理,却无需导致重新回复到浪漫主义的偏见中去。认为象征在所有话语中具有首要的作用,并不一定会导致对概念的蔑视。我们再次发现:隐喻和换喻存在于所有概念思维系统中,但这并不意味着我们轻视所有在第二层次(second-order)上所作的思想努力;^② 通过使用那些忠实于原初象征,隐喻和换喻的概念,我们大大丰富了我们所有的思想。为了理解第一层次(first-order)的话语,我们往往需要使用第二层次的概念性语言。由于对真理显现的每一种要求同时也是对公共性(publicness)的要求,我们往往需要对因对话而产生的那些要求作进一步的阐释。同时,我们也往往需要用那些精炼的讨论形式——理论、方法、释解(explanations)——来进一步检验我们的最佳洞见(insights),检验我们是否确已看见了某种真理的显现。

为了更充分地把握我们目前思想困境的程度和范围,我们

① 那些批评这是一种“形而上学”的批评家往往忽略了:这种形而上的要求是以谨慎的态度要求相对的而不是绝对的充分性(adequacy):就像 Aristotle 和我们时代最形而上的思想家 C. Hartshorne 提出的那种谨慎要求一样。见《创造性综合与哲学之方法》(Lanham, 1970)。

② 关于隐喻问题,可读 Ricoeur 的对比研究,《隐喻的规则》(Toronto, 1977); 以及 Derrida 在《哲学的边缘》(Chicago, 1975)一书中对“白色神话”的论述。

必须在我们究竟选择了什么倾向这一问题上放弃某些很有影响的解释和说法。启蒙运动和浪漫运动都是西方文化中的经典性事件。正如所有经典性事件一样,启蒙运动和浪漫运动都已显示了自己的含混意义。启蒙运动既然把我们从某些沉闷传统的重压下解放出来,又如康德坚持认为的那样教导我们必须敢于去独立思考。^①然而正像启蒙主义在其发展过程中展现出来的那样,它在什么能够视为真理,什么能够视为自由行动以及何为纯粹自主行动的问题上陷入了日益狭窄的思路。正如阿多尔诺(Adorno)提示的,启蒙运动那些一度富有解放性的概念,后来变成了空洞的范畴(mere categories)。理性蜕变为形式理性和技术理性。^②与此同时,社会工程师正彼此争论着对于未来理性社会的不同憧憬,而其他的人则懵然不知地在苏黎世等候着密封的列车,将他们运往芬兰车站。

理解启蒙运动的内在逻辑并不一定等于回归浪漫主义。浪漫主义运动本身也负荷着其含混的效应史。我们都是这运动的继承人,因为我们把某种首要性给予了作为显现的真理,因为我们承认传统就在我们所有的思想——包括科学思想——之中。然而我们却始终面临这样一种危险,即有可能仅仅成为浪漫主

① 为启蒙运动而作的优雅辩护参看 H. Blumenberg,《现代的合法性》(Cambridge, 1983); P. Gay,《启蒙运动:一种解释》(New York, 1968)。从哲学和社会学的角度, Habermas 的著作仍在为启蒙运动提供重要的辩护。这一辩护既反对 Adorno 和 Horkheimer 对启蒙运动之逻辑发展所作的早期阐述,又反对 Rorty——并且含蓄地反对 Blumenberg——的纯粹历史主义的立场。参看 Habermas 和 Rorty 之间的辩论,载 R. Bernstein 编纂的《哈贝马斯与现代主义》(Cambridge, 1985), 页 161 - 77、192 - 217。“基督教史的一个篇章:现时神学中历史意识的遗产”,载 *Journal of Religion* 65(1985), 页 478 - 99。我相信,我自己的立场是鲜明的:我既肯定启蒙运动的成就和它的可取,又试图认真考虑其“内在逻辑的发展”(见第 4 章)。

② 关于“技术理性”(technical reason),可看 M. Horkheimer,《理性的亏蚀》(New York, 1947)。

义者那种“不快意识”的最后表达者。我们的反应不可能是使所有的现实再次神秘化，不可能是伪装自己拥有“最初的天真”(*first naïveté*)所想象出来的欢乐，也不可能是轻看科学和隐退到私人生活中去。纯粹的私人独处生活既是危险的也是虚幻的，魏玛(Weimar)的知识分子发现这一点时已经为时太晚——那是在他们面对瓦格纳式(Wagnertian)浪漫主义的魔鬼般的讽刺，即面对那重新神话化的、反启蒙运动的纳粹党人的时候。^①

科学主义佯装其研究和询问的方法，以致否认其自身具有的诠释学性质，并试图以伪装来掩盖其自身的历史性，以便宣称自己拥有无历史性的确定性。所有的科学主义模式，至今在文化中仍保留着强大的甚至是渗透到各方面的力量 and 影响，尽管它赖以支撑自己的观念体系已遭到思想上的破产。我们不妨想一想对艺术、宗教、伦理学和历史行动中的真理性提出的要求已被多么极端地私人化；古代的理性观已在多大程度上被现代科学主义予以狭隘化；多元倾向可以在多大程度上坍塌为一种极度压抑的容忍；某些有用的技术被极权化(例如行为主义)以致快速地攻击一切批判性的反思；最后，过去一度的公共空间现在变得多么高度技术与工艺化。^②

同样，浪漫主义也不可能以其多种多样的形式把我们解救出今日之困境。流行文化或通俗文化，一如我们在大众传媒特别是在电视中看见的那样，固然可以让哀愁之感在社会意义的乔装下偶尔宣泄和爆发，然而通常却根本达不到一种悲剧性的

① 见 J. Hart, 《反动的现代主义：魏玛与第三帝国时期的技术、文化和政治》(Cambridge, 1984)。

② M. Weber 的著作在这里对许多现代分析——甚至像 Habermas 那种一度(?)修正过的马克思主义分析——都至关重要。

洞察和想象。幸运的是,讽刺和黑色幽默倒是偶尔可以浮现出来。我们不妨想想现代对天才的虚情假意的浪漫主义呼吁是如何变成其反面的讽刺——当代对社会名人的重视。或者,看看对某些流行心理学模式寄予的希望。这些心理学模式许诺:通过心理治疗法可以使人变得成熟,而实际上,它们却似乎仅仅是在强化人们现有的状况。^① 这些心理治疗在多大程度上以及如何才能与弗洛伊德对无意识的惊人发现相关联,这一点仍是疑问。的确,其令人困惑的程度就犹如不同形式的现代基督教——它被福斯特(E. M. Forster)形容为“穷酸、絮叨的小基督教”——与拿撒勒的耶稣那些惊人的比喻之间的关系一样。当甚至弗洛伊德或耶稣基督也能按浪漫主义的时尚先是被视为天才,继而被视为社会改革者对待时,我们知道我们距更高的高蹈已经不远,我们甚至可以感觉到自己已站在浪漫主义山穷水尽的最大极限处。

我们现在可以转而思考交谈这种方式的某些局限。这些局限或困难可以被描述为对我们原初(交谈)方式的中断——被方法、理论和说明所打断。在后面的几章中我们将分析那些被称为多元性(plurality)和含混性(ambiguity)的彻底断裂。当这些断裂增多时,对交谈的希望可能会减少。我们是否会放弃交谈的希望,这是真实的问题,是只有在我们研究了所有这些挑战后才能很好处理的问题。

某些种类的辩论迄今已取得了巨大的成功。总的来说,辩论是由某种方法来保证的。这种方法通常又以某种解释说明的理论为背景。方法论所取得的成功已经是如此巨大,以致几乎每一种经过训练的追问和研究方式都不时试图凭藉某种释解方

^① 参看 P. Rieff 在《心理治疗取得的胜利》(New York, 1966)一书中所作的分析。

法来结束种种解释之间的冲突。狄尔泰(Dilthey)试图形成一种理论来说明自然科学(*Naturwissenschaften*)和精神科学(*Geisteswissenschaften*)之间存在一条鲜明的分界。从他这种努力导致的争斗起,中经韦伯(M. Weber)对价值中立的社会科学方法的寻求,到帕森斯(T. Parsons)稳定的社会所需要的稳定化理论,再到雅各布森(R. Jakobsan)的诗学理论,所展开的无非是同一个不变的脚本。^① 这个脚本无非是说:那些在极大程度上以其在自然科学中假定具有的性质和假定取得的成功为典范的方法、释解和理论,必须在每一学科中得到发展。

然而,就在方法论的统治主宰了所有学科的时候,一种矛盾的悖谬出现了——自然科学开始进入后实证主义阶段。下面这些例证现在已经是人们熟稔的了:量子理论,对夸克(quarks)这种神奇的、乔伊斯式的现象的发现,对科学阐释者在所有实验中起作用的承认,认识到所有数据资料的获得都是事先有理论铺垫的。最近,已经观察到一些不那么熟悉的例证:想象、隐喻和换喻在科学研究中的作用,^② 后实证主义科学哲学家对所有科学范式的历史背景和框架(库恩)以及对所有科学论辩的论题性和历史性(图尔明)的强调和主张。在所有这些重大发展中,科学已经不再能够如先前那样去要求一种非历史的确定性和非诠释学的洞见了。科学已经变得既是历史的又是诠释学的。

① 关于阐释学与社会科学,参看 Ricoeur 的《诠释学与人文科学》,该书由 J. B. Thompson 编译(Cambridge, 1981;中译本,《解释学与人文科学》,陶远华等译,河北,1989);也可看 C. Taylor,《哲学论文二集》(Cambridge, 1985);以及 F. R. Dallmayr 及 T. A. McCarthy 编纂的《理解与社会研究》(Notre Dame, 1977)。

② 见 M. Gerhart 及 A. Russell,《隐喻的过程:科学式理解与宗教式理解的创造》(Fort Worth, 1984)。

科学仍然有不可否认的成就,然而其一度操纵着的研究对象现在却被许多科学家理解为“不仅比我们实际想象的更奇怪,而且比我们能够想象的更奇怪”。惊奇感和神秘感一度被认为是人文学科自己家中橱柜里的骷髅,^①现在这种令人感到羞耻的惊奇感却在自然科学中冒了出来。天文学、环境科学、新物理学与此前的科学相比,并不更少严格性、方法性、理论性和说明性——一句话,它们并不比先前的科学更少科学性。先前的科学想要摆脱价值、摆脱历史的要求和主张现已崩溃。科学的诠释学性质已经得到强有力的肯定。如今,就是在科学中,我们也必须通过诠释来获得理解。

与此同时,人文学科和社会科学已变得越来越不情愿以早期自然科学的机械论模式作为自己仿效的范式。^②它们不再把它们明显具有的诠释学性质视为自己的缺陷。诠释学的重新发现,引发了对借喻(tropes)作新的再思考。这些借喻涉及所有的话语:既涉及科学史,又涉及社会科学;而且,正像修辞学的重新出现所展示的那样,首先涉及到人文学科。在这种思想背景下,人文主义者的新诱惑不可能是科学主义。然而,它却可能成为浪漫主义的新一轮循环。不过,在我们变得过分热衷于回复到象征、隐喻和叙述去之前,我们应该意识到:所有这些诠释学研究同时也是向方法学、说明论和理论性研究敞开大门的。

甚至伽达默尔过分谨慎地顾虑方法论主义的危险,以致他

① 自己家中橱柜里的骷髅(the skeleton in the family closet), 成语。通常用来喻指家丑或隐秘的羞耻。(译注)

② 见 C. Geertz, “被玷污了的体裁: 社会思想的重新定型”, 载《局部知识: 诠释人类学论文集》(New York, 1983), 页 19-36。

有时竟害怕所有的方法,害怕经由理论和说明会(与原初的东西)拉开距离。^①然而,正如里克尔所曾辩明的,距离并不一定就意味着疏离(alienation)。用我自己的术语来讲,抽象同样是对现象的一种丰富。走向概念和理论,对于理解现象的某些本质特征往往是必要的。我们在上面已看见,偶尔用辩论来中断对话与交谈,确实意味着需要暂时与较为自由流动的对话和交谈拉开距离。对于对话和交谈,这种中断往往是必需的。甚至那些与我一样认为参与性的理解更具首要性的人,也无需退避三舍地采取一种论战的态度来反对这种偶尔拉开距离的实际必要性。我们毋宁承认:所有有益的方法、说明和理论都不可避免地会使我们与原始的参与感拉开距离。^②

理解应该包涵所有的解释。然而说明、方法和理论却可以发展、纠正和向我们最初的理解提出挑战。正如发展(develop)这一动词揭示的那样,方法可以澄清我们最初的理解,可以使它变得更坚实、更精炼,因而能够被应用于更大范围的研究。在另外一些时候,特定的方法或特定的理论又能够纠正我们最初的理解并向它提出挑战。^③历史批评方法已经纠正了经典阐释中所有误置年代的阐释。文学批评方法已向文本读解中所有拘泥于字句的读解提出了挑战。这种挑战的锋芒所指甚至不限于文学文本而包括哲学和科学文本。符号学和结构主义的

① 这一点最清楚地出现在 Gadamer 与 Habermas 的辩论中(见前注引过的著作),以及他对自然科学作为纯粹方法论科学的描述中。不过,要注意 Gadamer 在《科学时代的理性》(Cambridge, 1981; 中译本,北京,1988)一书中对这一问题所作的限制。

② P. Ricoeur, “诠释学的远离作用”, 载《诠释学与人文科学》, 页 131 - 45。

③ 例如,社会学理论就应该使我们与我们对传统的参与感拉开距离,就像在 Weber 和 Durkheim 对世界宗教所作的经典性社会说明中那样。

方法发现了出现在所有文本中的代码(codes);社会科学的方法已经使包括大传统(the great tradition)这一范畴在内的某些人文主义范畴不再显得神秘费解。

亚里士多德天才地分析了不同研究方式的性质和局限。他的分析天才澄清和拓展了古典理性的性质和范围。确实,亚里士多德面对和分析过的学科与方法不同于当代历史地意识到的学科与方法,它们之间存在着真正的差别。然而,这些差别却既无需否认现代方法已有的收获,也不足以使人就最后的科学方法或终极的释解理论所取得的胜利,去再写一部社会进步史。^①古代对理性的理解和古代的研究方法,如亚里士多德的诗学、修辞学、辩证法和形而上学,至今对任何喜欢沉思的头脑来说都仍然是取之不尽的思想源泉。然而,我们能够最好地看出所有这些可能性,却不仅要凭借对方法、理论和说明作进一步的一般讨论,而且要借助对当代两种主要的方法——历史批评法和文学批评法——所作的分析。^②这两种方法对当代与阐释活动有关的讨论都是十分重要的。对于就说明和理论在所有阐释活动中的作用而展开的争论,这两种方法也是至关重要的。这两种方法都证明了一些同样的需要,例如对方法加以肯定而对方法学主义加以

① 原文为 Whig history, 意指辉格党人按其对社会进步的理解和对理性的推崇而撰写的文明发展史。参看本书 140 页注④中作者的说明。(译注)

② 充分的当代阐释活动还需要对其他方法、说明和理论进行分析,这一点也是明显的。我之所以选择历史批评方法和文学批评法,意在使之成为问题的示范而显然不是要用它们来穷尽整个问题。毋宁说,我个人相信:我们既需要社会学的方法与理论,也需要那些来自自然科学(特别是生物学)的方法与理论。尽管我至今仍不相信“社会生物学”那些过分的要求,我却相信 E. Shils 和 A. Giddens 这些不同的社会理论家在其著作中表现出的那种洞察和作出的那些说明。

排斥；说明在理解中的作用；理论与实践的关系，等等。

在西方对传统的阐释中，没有任何方法比历史批评方法有更大的力量 and 影响。对于文本和文本的效应史 (history of effects),^① 以及解释者和解释者本人的历史性，我自己的早期解释可以视为近代西方历史意识革命的又一脚注。这场革命的一个后果是对轻易参与到传统中去的做法提出挑战。弗莱 (H. Frei) 已经证明：把圣经经文作为“历史般的”叙述这样一种传统基督教式的读解方式，已经被近代历史批评的读解方式中断。^② 不断对历史上的耶稣作新的追问，并已影响到所有圣经福音书的阅读。^③ 对历史上的荷马，历史上的苏格拉底甚至历史上的佛陀所作的类似追寻，进一步证明了近代历史敏感性具有的说服力。这种历史触觉毫不妥协地坚持认为：我们所有的叙事体都应证明在历史上是可能的和合理的。

没有人会怀疑，在我们这个具有历史意识的文化中，历史批评方法的运用已经成为一个最重要的主张。在某种意义上，我们都变得如律师般习惯于斟酌词句：每当对历史叙述体进行阐释时，便不断地使用这样一些限定词如“据信”、“假定”、“那时人们相信”。历史意识造成的思想革命对现代西方思想产生了广泛的影响。承认所有的经典均具有历史性，无疑能使我们获得内容更为丰富的理解。除了宗教和世俗意义上的教条主义

① 诠释学术语，指文本或经典在历史上曾经有过的全部效果和影响。本书其他地方有时译为“所有曾经有过的效果和影响”，“所有的效果和影响”。(译注)

② H. Frei, 《圣经叙事体的亏蚀》(New Haven, 1974)。

③ 对这一问题所作的一个反应可看笔者的《类比想象》，页 305 - 39。对近年来各种研究所作的一个分析可看 W. Thompson, 《耶稣之争：纵观与综合》(New York, 1985)。

者和基要主义者 (fundamentalists)^①, 我们所有人都因传统具有的歧义被历史地暴露出来而陷入批判性的反思。这种反思提供了一种距离, 使我们能够远离所有那些被简单地作为事实的东西。历史批判方法向我们展示: 那些被作为事实陈述的事情是如何成为事实的。那些过去似乎是如此自然的历史和社会风俗, 现在却被理解为不是自然的表达而是历史的表达。近年来有人对历史著作中使用的譬语 (*tropes*) 作过一些修辞学的分析。这些分析实际上提示出: 历史与小说是可以相互交换的体裁。^② 这些分析是有价值的, 但是我们仍然有必要知道: 哪些事是历史上实际发生过的, 它们具有何种程度上的历史确切性。

对于犹太浩劫^③这样的血腥屠杀, 我们能说它是否实际发生过并不重要吗? 当犯罪的铁证从水门事件的录音带中找到时, 我们能说这并不重要吗? 这些东西并不是信念, 更不是虚构, 而是确凿无疑的历史事实。我们确实需要知道丘吉尔是否下令处死西科尔斯基 (Sikorski)^④, 确实需要知道杜鲁门为何决定使用原子弹。这些事实的确是重要的; 无论有多么痛苦, 这些事实能使我们从幻觉中清醒。这些事实要求我们作出道义上的反应, 因为把它们作为事实来加以陈述, 本身就是一种处在道德

① 基督教基要主义教派, 认为信仰之基本要义是绝对相信圣经之记载。包括神迹、处女怀孕、基督复活等记载, 都不能有所怀疑而另作解释。(译注)

② 见 H. White, 《后历史学: 十九世纪欧洲的历史想象》(Baltimore, 1973) 以及《话语之热带: 文化批判论文集》(Baltimore, 1978)。

③ 二次大战的纳粹德国对犹太人的血腥屠杀, 见 18 页注①。(译注)

④ Sikorski (1881 - 1943), 波兰军人、政治家。第二次世界大战后期, Stalin 藉口 Sikorski 要求国际红十字会调查“卡廷事件”(几千名波兰官员于二战初期被俄国人屠杀于卡廷森林) 而于 1943 年 4 月中止苏波外交关系。同年 7 月, Sikorski 在直布罗陀一次飞机失事中神秘地死去。(译注)

责任中的行动。^① 只有道德上无责任感的人才不关心在所有那些形成我们西方文化的经典事件中，什么样的事导致了什么样的事。什么事是实际发生了的以及由此引发出什么后果。（这些经典性西方历史事件包括英国革命、美国革命、法国革命和俄国革命。）对于基督徒来说，如果并不在乎耶稣究竟是否确有其人，同时又继续声称自己对拿撒勒的耶稣就是基督有着坚定的信仰，这便是道德上不负责任的态度。

的确，每个民族的历史记忆，极大地负荷着那个民族的经典文本、人物、事件、象征和仪式的效应史。同样正确的是：一旦丧失那些记忆，不管是在个人的意义上还是在群体的意义上，都可能是致命的，都可能使人不能参与到个别文化中去。^② 因为有了这些记忆，我们也就^{不可能}有所行动。通过学会自己的母语(native language)来使自己成为社会化的人，意味着复活所有那些意义和行动的载体，而这些载体就是传统。福克纳坚持认为：“过去并未死去，它甚至也未成为过去。”

与此同时，也并不存在一种意义不含混的传统，不存在对经典的天真无知的读解。我们是我们自己，仅仅因为我们是由传统所铸造。传统尚未被我们意识到的影响，塑造了我们的生活；而它的叙述和它对世界的洞察方式，则锻造出我们的记忆并因此而锻造了我们的行动。

我们当然知道：有时候需要使自己与过去拉开距离，甚至忘记过去以便继续向前。不能忘记过去，不能摆脱痛苦的记忆和复仇的欲望，可以毒化个人或文化到使其不能合乎人性地去理

① 关于“历史理性的伦理学”，见 V. A. Harvey, 《历史学家与信徒》(New York, 1966)。

② 见 W. Benjamin, “论历史哲学”，载《启迪》(New York, 1969)；J. B. Metz, 《对历史与社会的信任》(New York, 1980)。

解的程度。无疑,有需要记忆的时候,也有需要忘记的时候。要在这之中作出分辨,既需要具有批判反思的能力,又需要使历史意识具有活力的勇气。我们太轻易地就忘记了“普世”(ecumenical)^①这个词中包含着一种多么勇敢的与过去拉开距离的努力。现代主张普世的天主教徒和新教徒只需回顾一下彼此冲突的历史版本在北爱尔兰布下了什么样的陷阱和圈套,就不难看出现代爱尔兰主张普世的基督教徒——他们不仅学会了记忆,而且学会了忘却——具有什么样的勇气。

为了处理来自他们任务范围内的各式各样的论据,历史学家运用了大量的技能。在某种意义上,历史讨论的性质似乎是明显的,那就是:考察有关的资料,作出合理的结论到论据允许的历史可能性程度。这些论据之所以站得住脚,是因为它们运用了历史批评法建立起来的标准和规范。然而,我们在此只是最简略地概括了历史著作所需要的那样实践技能和理论技能。谁要是不相信这一点,便不妨去试就大卫(J. L. David)的绘画与法国革命和拿破仑时代的关系,写出一篇历史论文来。

技艺娴熟的历史学家或许能够只占有相对少量的资料便获得很好的历史结论。试想一下特雷弗-罗珀(H. Trevor-Roper)^②手中只有多么可怜的一点资料,便受英国政府派遣,在二战结束时去调

① “普世”意指全世界基督教各派别重新联合起来。早在公元325年,第一次普世会议尼西亚会议便明确主张:教会是一体,是圣而公的,它继承的是使徒传统。1054年东西方教会分裂后,天主教会召开多次会议,都称为普世会议,实际上却只是西方教会的会议。1910年新教一些派别在美国爱丁堡举行国际宣教会议,以后又在其他地方连续举行这种会议。1927年基督教新教和天主教首要人士在瑞士洛桑举行信德和修会会议,开了以后同样会议的先河。此外,生活与工作会议自1925年在瑞典斯德哥尔摩揭幕,后屡次开会。这三种运动在20世纪促进了普世运动,其结果是1948年世界基督教协进会的成立。(译注)

② Trevor-Roper是颇有声望的历史学家,战时曾任英国情报官员、二战结束时受命调查希特勒的末日情况,后任纽伦堡国际军事法庭审判纳粹战犯的审判官。(译注)

查希特勒是否已经死于柏林。^① 当时，苏联人手中掌握大量至关重要的证据，然而却无意透露给英国人。读特雷弗-罗珀的《希特勒的末日》就像是观看专业历史学家在工作时具有的侦探般的技能。的确，甚至在今天，在苏联人终于公开了他们手中的证据后，读特雷弗-罗珀的著作也会使我们惊叹他当时的大多数结论(除了希特勒死亡的方式)是多么正确。然而，即使是技艺最娴熟的历史学家，竟有时也会被引入歧途，就像特雷弗-罗珀后来愿意为所谓的“希特勒日记”作证时所犯的错误一样。

没有任何简略的概括能够充分说明历史学家要作出很好的历史解释时，所需拥有的众多技能。这些技能是如此罕见，以致历史学家彼此往往很难达成意见的一致。共同进行研究的史学家可以在某些较为确切可靠的结论上达成一致，例如就拿撒勒的耶稣和苏格拉底在历史上实有其人而达成一致。但在另一些时候，特别是在他们正对历史建立起来的事实进行阐释时，他们便很难有把握达成一致了。要对耶稣或苏格拉底说过的话达成一致的基本概括是比较容易的，而要阐明他们的自我理解或阐明任何其他历史名人的自我理解，即使并不是不可能，那也是非常困难的。^②

历史的方法可以发展人们最初的理解并使之变得精炼。近年来对孟德斯鸠和卢梭的历史研究，已经发展了对他们思想的早期历史阐释——这些早期的历史阐释见于法国革命的领导人如米拉波、丹东和罗伯斯庇尔。新的历史方法同样可以修正对某些经典文本或事件的早期理解，或甚至向这些先前有过的理解提出挑战。例如，近年来的历史研究就在相互冲突的改良计划(米拉波)或革命计划(罗伯斯庇尔)中发现了利害攸关的经济

① H. Trevor-Roper, 《希特勒的末日》(London, 1962)。

② 见 N. Perrin, 《重新发现耶稣的教导》(London, 1967)。

利益。这种由经济史家作出的分析,对思想史家就卢梭和孟德斯鸠的思想影响所作的早期阐释提出了挑战,从而补充和完善了这些早期解释。^①

就像在所有的争论中一样,一旦历史批评的理据变成了问题,而又没有足够的支撑可以用来为它辩护,它就不再能够被用来为历史判断服务。在历史判断的逻辑上发生的争论,在历史著作的叙事性质上发生的争论,在譬语甚至被最科学的历史话语所采用这一问题上发生的争论,以及在权力与知识任何历史时期都令人费解地结合在一起问题上发生的争论,都反映出冲突不是发生在特定的结论上,而是发生在使任何历史结论具有理据的那些程序上。^② 当这些历史论争变得越来越多时——它们极可能如此,历史评价活动就会发生新的、未曾意料到的转向。例如,近年来对譬语——隐喻、换喻、举喻(synecdoche)、反讽——在所有历史著作中的修辞学运用发生了极大的兴趣和关注,如果这种兴趣和关注排挤了为理解历史批评方法而必须具有的理据,目前的历史判断就会变得更没有保障。但如果重新发现譬语在历史版本中的运用只是富有成果地使所有历史争论的论题特征变得复杂,却并没有因此而取代这一论题特征(我认为这是较为合理的),那么,历史阐释活动就会变得更具修辞学上的细微差别,但却并不因此而减少可能。^③

① 不过要注意,法国革命的思想史家一旦掌握了这些经济学的分析,就能以新的力量回到“言谈”(discourse)历史所作的分析中去。参看 M. K. Baker,《论法国革命的思想起源》,载《现代欧洲思想史:新的估价与新的展望》,D. LaCapra 及 S. L. Kaplan 编(Ithaca, 1982),页 197-220。

② 可参看 P. Ricoeur,《时间与叙述》,卷一。

③ 见 A. Momigliano,“意识形态时代的历史”,载 *The American Scholar* 51, 1982 年秋,页 495-507。

当历史研究完成了它对历史可能性的判断后,我们的工作并未结束,而是重新回到了通过阐释来获得理解这一正当的任务上。因为阐释者此时既已掌握了历史的资料,就必须再次回到自己的任务,即通过与经典文本和事件向我们提出的要求进行对话,来获得对经典文本和事件的理解。没有任何历史的重建能够使我们免于作这种进一步的努力。如果经典提出的要求不致成为历史的片断,那么历史,正像哈纳克(A. Harnack)坚持认为的那样,就应该在所有解释活动中占据抛砖引玉的那个起点,而不是占据盖棺论定的那个结论。这一起点属于这种努力,它试图重新解释我们从历史角度重建了的文本和事件引发的问题,并通过这一冒险,获得对这些问题的理解。正像博克哈特(J. Burckhardt)知道的那样,这一起点属于新的瞬间,这些瞬间同时包含着被我们从历史角度予以重建了的文本所引发的那些记忆、距离、遗忘和希望。

只有可以被重塑的历史才是可使用的历史。许多历史学家都坚持认为:历史研究服务于我们共同人性的范围更加广泛的对话。何况,文本,阐释者,或对话所具有的历史性已经被历史意识所阐明,绝对的确定性已不再可能。然而尽管如此,阐释活动仍具有相对的充分性(adequacy),而这仍然是一种值得为之努力的理想。历史学科也像人文学科和社会科学一样,是内在地具有诠释学性质的学科。诠释学理解中发生的变化,最后会影响到为所有这些学科提供根据和理由的那些程序,影响到这些学科的方法、说明和理论。

这些变化可以导向任何人都可以自由参加的混战。在这场混战中,混乱统治着一切,所有的方法、理论和释解均成为科学主义的怀疑对象。于是我们可能面临所有历史研究的极端修辞化倾向,这就在科学内部向反方法的做法唱起了赞美歌,这也是文化范围内新一轮反浪漫主义的浪漫主义总爆发,是在更加不

顾一切的情况下重新要求和主张纯粹自主的文本与纯粹自主的阐释者。与此同时,埋头工作的科学家、社会科学家、历史学家和人文主义者则继续着他们一贯的阐释工作。他们并将觉察到:即使没有这些新的思考(包括阐释学思考!),传统的阐释技能也仍将发挥作用。

重新发现一切学科均具有阐释学特征,也已经把我们引向对文学批评和文学理论的跨学科的再发现。^① 在某种意义上,这种向文学理论的转向是不可避免的,因为阐释学本身就坚持主张所有的理解均具有语言学特征。文学批评家比任何其他研究者都更多地发展了种种精炼的方法来处理那些最敏感的语言学问题,这些问题则出现在我们称之为文学的那些复杂著作中。在另一意义上,这种向文学批评的转向也是追随对修辞学的再发现——既追随对论题和论题讨论修辞学的再发现,又追随对譬语(特别是顽固存在于甚至最理论性的话语中的譬语)修辞学的再发现。

一个学科中的争论,可以出乎意料地接触到其他学科的核心问题。与这种情形相称,文学批评和文学理论领域中的争论是凶猛的。这些争论尚未达成广泛一致的结论。早期针对作者而作的传记式批评,以及近年来为“作者意图是理解文本意义的关键”而作的精致深奥的辩护,其初衷本来是要反抗作品意义的不稳定性,而结果却只是证明了自己同样不具稳定性。^② 40 至

^① 有关这里的论争,其基本参考书目可见 T. Eagleton,《文学理论导引》(Minneapolis, 1983); J. Culler,《符号的追求:符号学、文学解构活动》(Ithaca, 1981); W. Ray,《文学的意义:从现象学到解构主义》(Oxford, 1984)。

^② 我相信,这一点同样符合 Husserl 论意向性的复杂个例。这一个例出现在 E. D. Hirsch 对“作者意图”之意义所作的重新阐述中。见《阐释的有效性》(New Haven, 1967)。Gadamer 和 Hirsch 之间的争论,在这里可以重新表述为 Husserl 论意向性与 Heidegger 论历史性之间的争论。

50年代的新批评(New Criticism)一向崇奉自主文本和语词偶像,现在却发现他们的自主性楷模已被现代诠释学中文本与读者的相互作用所粉碎。欧洲的接受派批评家(姚斯[H.-R. Jauss])和北美的读者反应派批评家发展了类似的诠释学洞见。^①传统的人道主义式阅读一向注重“人物性格”在叙事作品中的重要地位,这一读解方式,现在让位给了对不可避免地潜伏在所有文本、所有读者和所有阅读中的意识形态所作的更为明确的道德政治阐释。^②纯粹的印象主义批评是著名的“感受谬误”(affective fallacy)说的真正矢的,这种批评一向是危险的。任何时候,只要我们承认文本和读者的相互作用是复杂的,我们就一定是已经进入到当代文学批评和文学理论的交战领域。同样肯定的是:文学批评家现在也承认,在他们立足于自身而非“外在的”立场进行自己的工作时,他们始终关注着其他学科的发展并且借用了其他学科的方法。

的确,理论已在相当可观的程度上进入到许多文学批评家的实践中。^③与历史学家一样,文学批评家在对特定的文本作阐释的时候,也极大的依赖于他们自己的技能。在这一意义上,艾略特(T. S. Eliot)是正确的,他坚持认为才能是最可靠的方法。我们绝不可能充分阐明和立法确定一些方法,以此保证我

① 关于 Jauss, 参看 19 页注①(原注 8)。也可参看 W. Iser 在《含蓄的读者》(Baltimore, 1974)一书中的鲜明立场。关于读者反应派批评家,参看 J. P. Tompkins 编的《读者反应派批评:从形式主义到后结构主义》(Baltimore, 1980)。

② 这里, W. Booth 近年来的著作是典范性的。同时也请注意像 T. Eagleton 这样一位在文学文本、文学方法和文学理论问题上的修正派马克思主义阐释者,如何在《文学理论导引》一书中寄望回到对古代修辞学的道德政治的关注。

③ 可参看近年来的论争,这些论争见于 P. de Man, 《抵制理论》(Minneapolis, 1986); W. J. T. Mitchell 编的《反对理论:文学研究与新实用主义》(Chicago, 1978)。

们能够拥有和运用大批评家本能地拥有和运用的辨别力和批判接受的能力。

在其最好的情况下,大批评家如约翰逊博士(Doctor Johnson), 圣一博甫(Sainte-Beuve)、詹姆斯(H. James)等在文明对话方面堪称典范,他们在对话中探索和批判性地恢复经典的意义与可能。在其最好的情况下,所有的文学批评家都愿意放弃他们自己最喜爱的理论,只要与实际文本的对话和交谈需要他们这样做。好的批评家也如好的历史家一样,他们知道——有时是清楚地知道,更多地则是本能地知道——问题的关键在于去与经典文本向我们提出的要求进行一场冒险的对话和交谈。对话和交谈作为对可能性进行的探索,乃是一门微妙的艺术;文学批评家则很可能是最自然地运用和实践这门艺术的人。这一点或许可以对他们先前何以抵制理论作出部分的解释。在批评家仍能继续对经典文本作出很好读解的情况下,这种对理论的抵制不会成为太大的损失。但如果文学批评家不能意识到无论我们愿意与否,理论及其附属的意识形态都将继续发挥其作用,他们对理论的抵制就会成为我们的损失。

与其他学科中的情形一样,文学批评中的对话和交谈也需要偶尔被论辩,被理论、释解和方法打断。这里,尽管理解仍必须包容整个解释过程,释解、理论和方法却同样是重要的。外部批评(extrinsic criticism)和内在批评(intrinsic criticism)这一陈旧的划分已经倒塌。传统的人本主义式的自我理解可以沾沾自喜。而伟大传统的辩护者则需要进一步反思他们是否也共同参与了他们自认为在予以拒斥和抵制的这一现存状态。

在任何解释活动中,理论——无论是多么不成熟的理论——始终是存在的。任何文本至少向我们提出了如何陈述其部分与整体之关系的问题。例如,某一单一的句子可能是整个文

本最有启发性的线索。这一部分或许可以很好地说明一部文本是如何建构为一个有机整体的。然而它还必须通过整部文本来加以检验。与之相反,文本中似乎偏离整体的部分有时则证明了这部文本并未成为一个整体——乔伊斯《尤利西斯》中那个披橡皮雨衣的人,《马可福音》中那个裸体的年轻人,尼采著作中那把失落了的雨伞,卢梭著作中的那些旁白^①都属于这种情形。这种说法也必须予以检验,它甚至可能需要某种释解理论,例如德里达论所有文本均具有极大的不稳定性那种复杂的但却稳定的理论。

如果某个特定的词似乎是整部文本的关键,那么我们就需要详细研究这个词在句子、段落、篇章和整部文本中是怎样发挥作用的。仅仅集中注意力于词汇而不集中注意力于句子,实际上是把所有的文本变成了词典——而且是博尔赫斯式的词典。从词到句,从句子到段落,从段落到篇章,从篇章到整个文本,贯串其中的路线需要一种释解,或许甚至需要一种释解理论。我们从文本中接收到的不是纯粹的信息,我们接收到的是编了码的信息(coded messages)。如果我们要相对充分地理解这些信息,我们就必须破译它们的代码。在阅读力最基本的层面上,我们所有人都必须懂得如何将各个基本要素作为整体和部分集合到一起,而这就需要懂得语法和作文法。语法与修辞学之间怎样相互作用,这已经令人感到困惑费解;至于整个文本如何作为文本发挥其作用,则是一个尤其复杂的难题。这一难题揭示出:我们需要一种

^① 关于 Joyce 和 Mark, 参看 F. Kermode, 《秘密的发生》(Cambridge, 1979), 页 55-63; 关于 Rousseau, 参看 J. Derrida, 《论语法学》(Baltimore, 1974), 页 141-229; 关于 Nietzsche, 参看 J. Derrida, 《马刺:尼采之风格》(Chicago, 1978)。

有关文本自身的理论。

我们从未见过纯粹的主题。我们见到的总是形成了的 (formed) 主题。主题被形成的方式是多种多样、变化无常的：语言的语法代码，譬语的警策有力的作用，或隐或显的论辩具有的力量，先前对文本有过的所有读解，我们对该文本该问题的所有前在理解 (preunderstandings)，我们对该文本的期待，我们在我们自己的文化中能够采用的对话和交谈方式。当我们称某些文本为文学时，我们需要表达的意思不过是：这些文本成功地对现实作了整形 (refiguration)，在这种被整形的现实中，我们知道我们不可能将内容和形式截然分开。

天气预报和交通报导力图成为纯粹的内容和纯粹的信息，但即使是这些天气预报和交通报导，也必须经过语法学和修辞学的编码才能作为信息来传递。另一方面，一首诗则力图成为一部文本，成为一个内容与形式不可分解的整体，就像在日本的俳句 (haiku) 中那样。^①在诗歌中，我们知道我们不可能从由语词形成的主题中抽取和分离出某种现成的信息。即使我们从未听说过“转译出邪说” (heresy of paraphrase) 这一说法，我们也本能地知道我们不可能将一首诗翻译成一段散文而无所损失。无论任何时候，只要我们奋力将一部巨著进行转译，我们就会体会到那句绝妙的意大利文字游戏——“译者是叛徒” (*traduttore-tradditore*) ——中包含的真理。

从这些体会中我们发现：所有的理解都完全是语言学

^① 俳句，日本的无韵三行诗（第一行五个音节，第二行七个音节，第三行五个音节），常吟咏四季风光。（译注）

的。我们感觉到语言是一种代码，而且是代码中的代码，这种代码甚至在我们最具个人色彩地使用语言时也仍然存在。我们发现：对形式和内容作整齐的分切已不再能帮助我们理解和阐释任何已经写定的文本和任何口头表达的话语。没有纯粹思想和观念，任何思想观念都不可能摆脱语言之网。不存在纯粹的信息；无论任何信息，无论任何主题，都只能凭藉其形式才能出现在我们面前并被我们理解，无论它是一句短短的谚语还是一首长长的史诗。

某些释解活动可以帮助我们思考这些问题。一个范例是近年来在文本意义(文本内部编了码的结构和意思)如何关联于文本中经过整形的指涉(文本与外部世界的关系)问题上形成的争论。^① 正像语法和修辞这些范例业已显示的那样，某种文章写作的观念隐含于所有文本之中。对语法的遵守和服从，意味着承认文本的意义是被某一特定语言的代码和规则结构化了的。运用恰当的譬语，寻找正确的论题，意味着承认所有的文本都试图成为有说服力的。同时运用语法和修辞意味着涉足于文章写作之中。如果我们仅仅知道一些孤立的词汇或一些孤立的语法规则，我们就根本不懂得这门语言。毋宁说，正像维特根斯坦观察到的那样，只有在我们懂得“如何进行下去”的时候，我们才标示懂得了这门语言。仅仅凭

^① 关于 Ricoeur 对意义(sense)和指涉(reference)的早期阐述，参看《阐释理论：话语与意义的过剩》(Forth Worth, 1976)。他的更为精炼、更为发展了的“整形”(re-figuration)观可参看他的《时间与叙述》，卷三。关于文本批评，参看 W. Jeanrond, 《文本和作为神学思想范畴的阐释活动》(Tübingen, 1986)。应该注意的是，Ricoeur 后来对“整形”所作的重新阅读，是对“指涉”这一更一般的范畴在这里意指的和没有意指的那种东西的重要修正和限制。对于目前较为一般的目的来说，只要有所小心，“指涉”这一范畴还是可以使用的。

借从旅行者行囊中掏出来的,为了防止遗忘而被记录在笔记本上的某些短语,就想来玩这种语言的游戏,那么这种游戏只会迅速成为尤内斯库(E. Ionesco)^①的精采闹剧。任何人都知道,如果我们仅仅懂得某些词汇和短语就进入到另一种文化中去,很快我们便会发现自己黔驴技穷、无计可施。我们结结巴巴,我们嘟嘟囔囔,我们又比又划,然而我们都无法进行与他人的对话。

甚至在同一语源的不同语言之间,翻译也是十分困难的。这种困难很好地展示了语法学、语义学和修辞学的潜在力量。我们不妨试想,要把普鲁斯特的《追忆逝水年华》(*A la recherche du temps perdu*)中的第一句话从法语翻译成英语是多么困难。这句话的原文是“*Longtemps, je me suis couché de bonne heure*”。^②目前被接受的英语译文是:“For a long time I used to go to bed early”(很久以来我一直习惯于早早地就寝)。那部巨著的任何读者都只会对这句译文感到失望。语法学家会注意到:在英语中,我们没有与法语 *Passé composé* 相等的时态。*Passé composé* 时态表示一种行动发生在过去,而其影响却持续到现在“我一直习惯于早早地就寝”不具有与“*je me suis couché de bonne heure*”相等的涵义。修辞学家会提醒我们:在法语中,*Longtemps* 这个词既提示出“很久以来”,又提示出在引起的反应上较为神秘的“很久以前”。与此相似,*bonne heure* 也提示 *bonheur* (幸福) 的含义。普鲁斯特这一精

① Ionesco(1912-1994),著名荒诞派剧作家。出生在罗马尼亚,1945年定居巴黎。名作有《秃头歌女》。(译注)

② 这一例证取自 R. Shattuck 对 Proust 所作的精采研究:《普鲁斯特的双目镜:对《追忆逝水年华》中记忆、时间和认知的研究》(London, 1964), 页 79-83。我对这一例证作了某些修改。

采的开篇第一句在法语中暗示了许多东西，我们不可能将所有这些暗示翻译成英语，至少不能用一句话来达到类似的效果。同样，乔伊斯《尤利西斯》的法文译本也不可能抓住乔伊斯使用的英语中所有那些语法和修辞现象的内在蕴涵。至于《为芬尼根守灵》^①则更会使任何试图翻译的人完全绝望。

有关体裁、风格或文本的理论则更为复杂，但即使人们尚未考虑过这些复杂问题，写作中遇到的种种困难也会表明：内容始终是形式化了的，信息始终是代码化了的。的确，阐释永远不可能精确无误，但在其最好的情况下，它却可以做到相对的充分和足够。我们可以知道，普鲁斯特的这句话开始了他那部神秘而不可思议的自我指涉的巨著；我们可知道：这一句是典型的普鲁斯特式的句子。这一切显然为在英语译文中解释这句话提供了某些线索。但这些线索能够对我们有所帮助，仅仅是因为我们有某些有用的知识，知道如何在体裁（这是一部长篇小说）和风格（这是一部普鲁斯特的长篇小说）问题上取得进展。我们意识到我们对长篇小说这种体裁的既定期待可能受到普鲁斯特的挑战，因为他更新了长篇小说特有的代码。我们把某些文化上的期待带入我们读普鲁斯特时预先想到的那种风格，带入普鲁斯特特有的迷宫一样充满诱惑和貌似稳定的句子。我们甚至把种种知识如传统法国长篇小说的叙事代码，普鲁斯特刻意摹仿的代码，局部地为普鲁斯特提供了楷模，使之能够对现实进行重新塑形并使这些塑形成为其小说主要特征的那些历史上的名人，连同普鲁斯特本人的性格和生平等有关知识都一齐带入对普鲁斯特的阅读。所

^① Joyce 最后一部长篇小说，历时十余年，完成于 1939 年。Joyce 认为这是他的最得意的杰作，语言相当晦涩、复杂和难懂。（译注）

有这些前在理解共同建立起某种期待,而这些期待则规定了我们对于普鲁斯特小说开篇第一句可能作出的反应。以上所说的这一切,都不可避免地影响着我们的阅读。

任何巨著的任何读者,最后终于会意识到:体裁并不仅仅是专门用来帮助我们给文本定位(“这是一部长篇小说”)的分类设计。体裁在意义方面是创造性的,^①文本自身的意义和文本的指称性意义都是经由体裁创造出来的。福音书是一种特殊的叙事体裁而不是神学论文,这一事实绝非仅仅是一个修辞学问题。毋宁说,福音书的意义和指涉正是由这种不寻常的福音书体裁生产出来的。文本校对式批评(proof-text criticism)为什么根本不能证明什么东西,其理由是十分明显的:作为一种批评,它既不能说明历史背景,又不能说明文字的语言学代码(既不能说明语法和修辞,又不能说明文章的写作、体裁和风格)。体裁批评有助于将文本置于常见的历史批评方式之中,然而有关体裁的知识却能在更为基本的意义上帮助我们理解文本的意义,帮助我们理解文本的意义和指涉怎样作为重新成形的意义而通过体裁本身生产出来。

我们说起奥斯丁(J. Austen)^②、费利尼(F. Fellini)^③或迪伦(B. Dylan)^④的时候,我们只是附随地指涉到这些姓名所代表

① 对体裁极富启发性的分析可看 M. Gerhart 即将出版的著作,《体裁与公共话语》。

② Austen(1775-1817)。英国女作家,名著有《理智与感情》、《傲慢与偏见》、《爱玛》等。(译注)

③ Fellini(1920-),意大利著名电影导演,所导影片多用象征手法将现实与想象掺合在一起,风格独特。(译注)

④ Dylan(1941-),美国歌星,作曲家。其歌曲以崭新的文学歌词在流行音乐中独树一帜。(译注)

的历史人物。毋宁说,我们更多地是指一种风格,指一种高度个性化的憧憬世界的方式,而这个世界则是在某人鲜明独特的风格中创造出来的。风格批评并非在传记批评范围内进行的,其价值也并非如后者般能够为作者风格之秘密提供某些线索。毋宁说,风格批评是一种方法、一种理论、一种释解,它说明了个人所要表达的意义是如何通过有独特风格的重新塑形(refiguration)和为此采取的特定策略被创造出来的。^①

所有这些释解理论,所有这些与写作体裁、风格有关的方法,最终则需要从某种更大的理论那里得到帮助——例如从一种与创造性想象理论结合在一起的文本理论那里得到帮助。^② 当代想象理论不能建立在早期对意象的科学解释上——这种解释把意象说成是可以用来代替目前缺乏但却随时可以召唤出来的知觉的临时性代用品。当代想象理论还需摆脱那种把想象视为纯粹奇思异想的想法——在对修辞语言的攻击即把修辞语言说成是科学和文学话语里可有可无的装饰品中,就表现出了这种把想象视为纯粹奇思异想的想法。与创造性想象理论结合在一起的文本理论目前尚未以充分释解的形式出现。^③ 但无论充分的想象理论是否曾经或是否能够建立起来,有一点是清楚的。这就是:读者完全能够运用所有

^① 参看《普林斯顿诗歌与诗学百科全书》中“风格”这一条目。该书由 A. Pre-minger 编纂(Princeton, 1965), 页 136-41。

^② 参看 Ricoeur 论创造性想象(不同于仅仅是再造的想象)的著作。对“文本”问题上的争论所作的分析和有关参考书目,见 W. Jeanron 的著作,参看 71 页注①。

^③ 值得注意的是:大多数想象理论都要么建立在知觉而不是语言学的模型上(例如 Satre),要么建立在纯粹浪漫主义和表现主义的模型上(例如 Coleridge),要么建立在新康德主义的模型上(例如 Kœufmann)。

与写作、与体裁和文本有关的现存理论,并使之与某种隐而不显的创造性想象理论结合和协调在一起。

释解与理解不应该成为敌人,它们完全可以结成谨慎的同盟。但理论一旦成为某种最后的真理并被机械地运用于一切阐释活动,同盟之间的“友好谅解”(entente cordiale)便宣告结束。而方法一旦硬结为方法论倾向(Methodologisms),释解一旦取代了去寻求理解的努力,则甚至谈判也会宣告停止。这样就会重新回到一切人反对一切人的战争中去。所有的文学理论不过是用来为想要理解文学作品的愿望服务的,同样,所有的讨论和论辩不过是用来为交谈和对话服务的。一切值得拥有的理论,最终不过是服务于在思考中生存这一实践活动。

方法、理论和释解可以帮助我们和文本进行对话,但不能取代这种对话。如果我们自觉地意识到它们的性质,我们便能很好地运用它们。释解与理解、方法与真理、理论和常识、概念与象征,所有这一切,在我们今天的对话这一复杂话语形式中都可以成为朋友与伙伴。如果你一定要使它们彼此成为敌人,你不妨这样去尝试。但只要有一人开始与文本进行真正的对话,它们便会再次成为朋友与伙伴。

第三章

极端的多元性：语言问题

许多理论都试图解释和说明语言、知识和现实之间的紧张关系。目前，我们不妨暂且把这种努力简单地称为“语言学转向”。^① 这一种转向已经成为对语言、知识和现实中极端的多元性的一种不可思议的、具有中断性质的探索。

在某种意义上，纳博科夫抓住了反思语言之后现代的主要线索——“‘真际’(reality)是一个永远应该在引号中出现的词”。实证主义和浪漫主义的崩溃创造出了这些引号。实证主义者昔日的梦想是发现一个没有加引号的现实——一个纯粹数据和事实的领域。这一领域被名之曰“科学”，它为我们提供真际。而其他领域——艺术、道德、宗教、形而上学和常识——则仅仅为我们提供解释。但解释不等于现实。

然而，每一种现实都需要命名，都需要通过语言才能获得理解。实证主义试图建立一个不受任何解释约束的科学领域的理想已经崩溃。导致这一崩溃的主要是两大运动。首先是实证主义的描述在科学自己的领域中已经变得越来越不切实际。如上

^① 见 R. Rorty 编,《语言学转向》(Chicago, 1967)。

所说,后现代科学的出现,已经揭示了科学同样是一种诠释活动。我们不妨试想科学具有的诠释学性质;试想科学家在所有理论的形成和在所有实验活动中发挥的作用;试想甚至对数学和逻辑学这些高度抽象的语言来说,某种语言学阐述也是多么必要;试想所谓“事实”,其实并非未经解释就已实际地存在,而仅仅不过是一种不断变化的可能性;试想所有的数据和资料其实都是在某种理论框架中搜集,所有的探索和研究其实都基于研究者的兴趣。这样思考之后,结果不言而喻:作为最后一个与阐释活动相抗衡的思想堡垒,实证主义其实是无法抵挡阐释活动的。撇开其在整个文化中具有的至今仍未被否认的影响力,实证主义作为科学的思想解释在思想上已经破产。正像图尔明坚持认为的那样,实证主义试图否认牛顿、爱因斯坦、普朗克和海森堡从未否认的事实,这就是:甚至科学本身,事实上也是一种解释。^① 维特根斯坦曾对牛顿力学作过犀利的评论:“除了允许自己被描述并且事实上确实受到了描述,它关于世界实际上什么也没有说。”^② 对这一评论,牛顿可能只会感到惊讶,而实证主义者则会感到震惊。

与把科学理解成一种阐释活动相反,实证主义者把科学理解成一项摆脱了种种复杂解释活动的事业。然而科学家和科学哲学家却承认:这种实证主义的主张是对科学的又一种解释,而且是一种不断遭到实践和科学研究史驳斥的解释。我们用科学来解释世界,我们并非直接从外部发现了摆在那里的世界。所谓现实,其实

① 1983年在芝加哥大学讲习班上(与D. Tracy一道)就维也纳学派所作的讲演,题目是:“解说与理解”。迄今未出版。

② 转引自A. Thiher编,《沉思录:现代语言理论和后现代小说》(Chicago, 1984),页13。

是我们对我们最佳解释的命名。现实既不是被创造出来的,也不是直接被发现的,而是经由相对充分、相对真实的解释构建起来的。在科学中,语言不可避免地影响着我们对数据和事实、对真理与现实的理解。^① 现实既非外在也非内在,它是由文本(无论是书还是世界)和正在追问的解释者两者之间相互作用建构起来的。这种相互作用被称为求问或追问,它能够通过有关的证据作出有理由的断言。而这种科学探究中的相互作用则进一步引出另一种思考,即思考语言和理解之间更为基本的相互作用。

我们并非首先经验或理解了某种现实,然后再寻找语词来为那一理解命名。我们通过自己可以使用的种种语言(包括历史上曾经有过的科学语言)去理解现实,并且就在这些语言之中达到理解。通过对比我们发现,现代思想生活中两种根本冲突的倾向——实证主义和浪漫主义——竟然持有一个共同的基本信念,那就是相信在所有的理解和认识之中,语言具有第二位的甚至是派生的特性。因为无论对实证主义者还是对浪漫主义者,语言都仅仅是供我们使用的工具。他们都相信:语言落后于发现和认知。实证主义者把科学结果作为事实而不是作为解释来用语言加以阐述和传达;浪漫主义者则用语言来表现或再现深藏在自我之中的某些非语言的真实,而这种自我,特别是浪漫天才的自我,乃是宇宙藉以获得自我表现的渠道。^② 正像拜伦爵士(Lord Byron)说的那样:“火

^① 在分析哲学传统中,请特别注意参看 W. Quine,《从逻辑的观点看》(Cambridge, 1953); N. Goodman,《问题与计划》(New York, 1972); H. Putnam,《心智、语言、现实》(Cambridge, 1975)。

^② 见 G. Lindbeck 对浪漫主义—表现主义语言观的论述——这是对该问题的准确分析。但是他对其中代表人物的选择,如 Ricoeur,却是十分怪诞的想法。见 G. Lindbeck,《教义的本质:后自由主义时代的宗教与神学》(Philadelphia, 1984), 页 136。

山必须爆发是为了避免地震。”

无论在实用主义还是浪漫主义的理解中,语言都是工具性的。相对于真实事物,语言是第二性的、甚至是外在的。真实的事物纯然是前语言状态的:它要么是我内心的深邃感触,是来自内心深处的灵感和洞见,要么是我对清楚而明显的科学事实的明确把握。这两种把语言视为工具的解释,都不仅未能注意到语言、知识、现实之间更微妙的关系,而且未能把握到所有通过语言进行的理解活动所具有的社会历史性。如果我们认为理解活动可以自由地把语言作为纯粹的工具并自由地用它来表现更深的自我,我们离浪漫主义模式的个人主义就不远了。如果我们认为科学是一种非阐释活动,我们就接近了科学主义、技术主义和占有式的个人主义结成的非神圣同盟,而这个非神圣同盟已在公众领域中制造出了如此众多的混乱。

我们经由语言去理解并且就在语言中理解。我们并未发明一种属于自己的私人语言,然后再寻找一种方式把它翻译给他人。我们发现我们是在经由一些特殊的和公共的语言去理解并且就在这些语言中理解。没有一种历史语言是严格必需的,但同样也没有任何一种语言是私人的。我就在我能够使用的语言中,并且经由这些语言去思考我最好和最坏的想法,去理解我最大的快乐和痛苦,去作出我最深思熟虑和最草率马虎的判断,去作出我最负责任和最不负责任的决定。这些语言是社会的和历史的,是与欢乐和痛苦、与深思和辩论、与耻辱和荣誉、与责任和内疚有关的特定语言。^① 我经由语言

^① 关于这种语言的叙事特性,参看 A. MacIntyre 在《德性之后:对道德理论的研究》(Notre Dame, 1981)一书第 115-30 和 169-74 页中,对荷马文化极富启发性的解释。另一范例则是 E. R. Dodds 在《希腊人与非理性》(Berkeley and Los Angeles, 1951)一书中使用的“羞愧-内疚”范式。

理解我的经验,并通过这种理解来解释我的经验。艺术家可以为我们提供新的经验,可以帮助我们为已经感觉到但却尚未予以界定的经验命名——就像卡夫卡(Kafka)用语词,罗丹(Rodin)用青铜,邓肯(Duncan)用舞姿做到的那样。但如果试图把语言说成供我的创造力使用的工具,我就会发现自己已走入死胡同。语言并非我可以随意拾起随意放下的工具,它始终存在并且已经在那里,它包围着我并且侵入到我所有的经验、理解、判断、决定和行动中来。^①我从属于我的语言,而不是我的语言从属于我。通过语言,我发现自己参与到这一特定的历史和特定的社会中来。

试图藉浪漫主义的夸张和实证主义的认可来逃避这一现实,我们就会发现自己从未摆脱语言,而是被套牢在两种思想上软弱乏力、文化上却很有气势的语言之中,即被套牢在浪漫的表现主义和实证的科学主义之中。语言学转向中断了在对话和讨论问题上的许多传统意见,然而在我们这个时代,它首先是中断了对知识和现实占统治地位的解释。

向工具主义的语言解释提出挑战,不仅意味着要把社会和历史重新引入所有有关现实和真理的观点中去,而且意味着要使自主的自我不再能够向统治权和确定性提出其虚假的要求。在这一意义上,现代思想的语言转向承担着巨大的政治后果和社会后果。纯粹自主自我的统治观念必须让位,无论这种自我表现为启蒙运动的迷人理性,表现为浪漫主义的喷涌激情,表现为实证主义枯燥乏味的自我满足,还是表现为现代心理学臻于

^① 不妨回忆一下 Heidegger 在《存在与时间》(London, 1962)这一早期著作中对“工具”的分析(页 91-145)。在他后来的著作中,他把他的主要兴趣转向了语言,但尽管如此,他对工具的分析仍然是极富启发性的。

成熟的怡然自得。

无论我们自己是否意识到,我们现在都已偏离了我们的自我中心。^① 我们是语言的、历史的、社会的存在,我们竭力对我们自己,对我们的语言、历史、社会和文化作出某些新的解释。语言学转向绝不仅仅是一种思想运动。维特根斯坦对语言游戏的多元性和生活形式的多元性所作的勾画,使英美哲学极大地摆脱了实证主义的引诱;海德格尔“语言是存在的栖居”这一更为警辟的说法,则使欧陆哲学极大地摆脱了唯心主义和浪漫主义的自我解释。尽管维特根斯坦和海德格尔之间有着重大的差异,他们两人却共同使现代的自我中心发生偏离,并向迄今一直被滥用的人本主义信念——人是万物的尺度——发出了挑战。^②

进入哲学思想的语言学转向,原则上即意味着重新进入历史与社会。然而这种重新进入却受到摆脱一向严峻的历史现实的种种谀略的阻碍。甚至维特根斯坦和海德格尔也属于这种情形。令人困惑的是:维特根斯坦对他分析过的语言游戏和生活形式的历史发展竟如此缺乏兴趣。海德格尔则仅仅用好奇、含混和闲谈就了结了公共领域。既然如此,我们又怎么能期待他欣赏阿伦特(H. Arendt)论公共领域的著作呢?^③ 当他本人从历

① 这里,最激进的仍然是 J. Lacan 的主张。参看他的《精神分析的四大概念》(New York, 1979),也可参看 Ricoeur 的《弗洛伊德与哲学:论阐释活动》(New Haven, 1970)。

② 不过我们也应该记得,Protagoras 的这一名言,早在古代就已受到 Plato 的挑战。Plato 在他后期的对话集中曾说:“神是万物的尺度。”神学中也有这种人类中心主义的观点,向这种观点发出的挑战可看 J. Gustafson,《神本观中的伦理学》,卷二(Chicago, 1983)。

③ H. Arendt,《人类状况》(Chicago, 1958),页 50-8;并请参看由 T. Ball 编辑的“阿伦特文集”:《政治理论与政治实践:新的透视》(Minneapolis, 1977);以及 M. Hill 编的《汉纳·阿伦特——公共世界的恢复》(New York, 1979)。

史中引退,进入到黑森林中存在的澄明里去时,他真的理解他这种引退的意义了吗?不幸的是,承认一切理解均具有语言学特征,可以使人消极地面对诸如历史是什么,它过去一直是什么,它将来可能是什么之类的问题。诚然,我们最好还是生活在“过渡的时代”(a time-in-between),我们确实需要再次学会海德格尔的教导——“去倾听和等待”。^①但我们能够仅此而已吗?

维特根斯坦的贡献是他对语言和生活形式不可根除的多元性作了分析。后期海德格尔的独特成就则是坚持认为每种开敞同时既是开敞又是遮蔽,因为在每次显现中,存在都是既显示自己又隐匿自己。维特根斯坦和海德格尔在历史上共同产生的效应,使当代学者把阐释活动理解为既是积极主动的又是消极被动的。这就加剧了对语言作积极理解时具有的多种可能性。维特根斯坦对一切理解具有的社会性质作了分析,这种分析表明:“家族相似性”(family resemblance)不仅发生在种种语言游戏之间,而且发生在不同的生活形式之间。他的分析极具启发性,甚至对最重要的语言游戏即每一种文化用来维系其最基本的信念和实践的那种“确定性”(certainty)游戏来说也是如此。^②至于海德格尔,一直十分重要的则是他关于一切理解均具有历史性的坚决主张。^③

这两位思想家都把注意力集中于不可逃避的语言现实,集

① 见 G. Steiner 在《海德格尔》(New York, 1979)一书第 127 - 58 页中对 Heidegger 的内容充实的批评性评价。同时请参看 K. Harries, “作为政治思想家的海德格尔”, 载 M. Murray 编,《海德格尔与现代哲学》(New Haven, 1978), 页 304 - 29。

② Wittgenstein, 《论确定性》(New York, 1969), 页 9 - 22。

③ 这一点不仅符合《存在与时间》的实际情形,而且隐而不显地符合于他后来对语言与存在的思考;请特别注意他在《与技术有关的问题以及其他的论文》(New York, 1977)中所作的分析和这种分析具有的历史性。

中于我们对语言的多种使用以及语言对我们的多种使用。的确,他们是以极其不同的方式坚持这种多元性的:维特根斯坦通过描述语言游戏的极端多元性来坚持这一点,海德格尔则以规范性的主张,坚持认为真实可靠的语言(例如诗歌)不同于不真实的甚至沉沦(fallen)的语言(例如传统形而上学中的本体论神学语言)。的确,对海德格尔,这些不真实的语言包括公众性的语言以及不是用于沉思而是用于谋划和算计的语言。^① 与维特根斯坦相比,海德格尔的多元性似乎是较为有限的,但在某种意义上它却更为极端。海德格尔也像他的良师赫拉克利特(Heraclitus)一样认为,多元性和差异性总是出现在一切真实的话语和言谈中。根本的差异是不可能被消灭的。的确,差异本身是不能命名的,它始终有别于自己并因而有别于任何试图对它加以表述的语言。一切事物都通过差别才得以分明,没有任何东西能够将差异还原为纯粹的统一。^②

海德格尔和维特根斯坦都认为沉默是高于其他形式的话语方式而给予它规范性的地位。^③ 这种对沉默的信任既可以说明他们为什么对神秘怀有深深的敬意,又可以说明他们为什么令人困惑地对历史现实缺乏兴趣——海德格尔对历史性的分析和

① 关于“公众性”(publicness),见《存在与时间》,页210-25;关于谋划和沉思的分别,见D. Krell 编辑的《海德格尔基本著作》(New York, 1977),页319-93,以及《诗、语言、思想》(New York, 1971)中有关论文。

② 也许正是在这一点上,Heidegger 始终是 Derrida 主要的良师。见 Heidegger,《同一与差异》(New York, 1969)。同时参看 Derrida,《哲学的边缘》(Chicago, 1982),页1-69;以及《马刺:尼采的风格》(Chicago, 1974),页18-26。这里请注意 A. Thiher 在《思考中的词汇:现代语言理论与后现代小说》一书中对 Heidegger, Wittgenstein, Saussure 和“后现代性”的极富启发性的分析。我要怀着谢意承认:Thiher 的分析在某些方面影响了我对“后现代”的阐释。

③ A. Thiher,《思考中的词汇:现代语言理论与后现代小说》(Chicago, 1984)。

维特根斯坦对生活形式的分析表明了这一点。

维特根斯坦和海德格尔在语言、知识和现实的分析方面,至今仍是两位了不起的现代大师。尽管他们之间也有巨大的差异,他们却奇怪地发挥着互补的影响。然而,我们却不能不提到又一位大师,这位大师不仅发现了一种系统理解语言的新途径,而且为那种研究建立起一门新的语言学学科。这位大师就是索绪尔(F. de Saussure)。^① 索绪尔最感兴趣的首先是语言作为一种系统。他精心阐述了一种科学的,但却并不是科学主义的语言研究途径。与在此程度上被考虑过的那些范畴相关联,索绪尔和他的继承者造成了语言阐释活动中又一次至关重要的中断。因为,首先在索绪尔那里,然后在现代结构主义和符号学那里,语言学遇到了用语言系统理论对语言使用所作的分析。^②

在对索绪尔的发展中,最引人注目的并不是索绪尔的洞见在列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss)这样的结构主义思想家理论中结出了特别丰硕的成果。我们毋宁说,最引人注目的乃是矛盾的悖论——索绪尔语言学问世时竟然穿着科学的外衣。尽管如此,这种语言学上的共时理论最终都极大地展示了语言固有的多元性,就像此前人们对语言使用进行分析时揭示出来的那样。的确,这种多元性不仅在索绪尔本人的思想中起作用,而且在德里达等后结构主义者向索绪尔发起的挑战——以及把索绪尔极

^① Saussure 的《普通语言学教程》(W. Baskin 英译, New York, 1966; 中译本, 北京, 1980)始终是被引用的经典,它不仅导致了解释活动方面悖谬的困难,而且使人难以确定什么是正确的文本。关于解释活动,见 A. Thiher,《思考中的词汇》,页 63-91; T. Eagleton,《文学理论》,页 96-110; J. Culler,《索绪尔》(London, 1976)。

^② 见 U. Eco,《符号学理论》(Bloomington, 1976; 中译本, 北京, 1990); T. Hawkes,《结构主义与符号学》(Berkeley and Los Angeles, 1977); R. Macksey 和 E. Donato 编的《结构主义的争论:批评的语言与人文的科学》(Baltimore, 1972)。

端化的尝试——中发挥作用。

古典哲学、历史研究、分析哲学和诠释哲学都曾分析语言用法。然而除此之外,还有一种对语言系统的分析。这种分析之所以可能,是由于区分了语言的共时性分析和语言的历时性分析。语言的共时性分析把语言视为由彼此分化却又相互关联的符号组成的系统,语言的历时性分析则分析语言被历史地予以使用的情形。我们在上面已经看见,对语言使用所作的分析显示出一切语言均具有社会历史的特性,然而共时性分析却决心抛弃对语言发展所作的历史研究而主张一种更为系统的研究。

这种共时性理论的插入造成了重要的中断,它可以把我们的研究引向好几个方向。例如,对话毕竟是一种“言谈”(discourse),是“某人向某人谈论某件事情”。^① 只要言谈存在,语言就必须作为语言的使用来发挥作用。但为了能够发挥作用,语言又必须同时是一个由不同的符号组成的系统。“言谈”这个词被本维尼斯特(E. Benveniste)采用是为了强调语言既是系统(语言[langue])又是使用(言语[parole])。^② 因此,所有的共时性分析便都与言谈分析有关联。同样,对语言使用所作的分析——包括所有词句或文本的个人的、文化的、历史的、道德政治的使用——也与言谈分析有关联。正像本维尼斯特和里克尔坚持认为的那样,从语言系统走向语言言谈应该穿越而不是围绕对语言系统所作的分析。如果对语言系统所作的分析不打算成为回

^① P. Ricoeur:《诠释理论:话语与意义的过剩》(Fort Worth, 1976)。同时可参看D. Macdonell《言谈理论导引》(New York, 1986)一书中对法国人在“言谈”问题上彼此冲突的看法所作的分析。

^② E. Benveniste,《普通语言学问题》(Paris, 1966)。

避历史与社会的另一种科学尝试,语言学便当然应该插入和阻断在此以前对语言使用所作的分析,但却并不因此而取代它们。至少在我看来,这也是索绪尔本人未能实现的理想。^①

在语言学中,理论再次证明了自己^②在帮助理解方面是卓有成效的。因为通过语言学理论,我们才懂得语言同样也可以被用来作共时性的解释,即解释为从特定的言说行为(言语[langue])中抽象出来的系统(语言[parole])。因此,语言是在它于时间之某一凝固点上起作用时被理解的,它于是可以被描述为由不同的关系组成的一个系统。为说明这一点,我们不妨以 tree(树)这个词为例。tree 具有它具有的意义仅仅是因为它不同于所有其他那些符号——在字形上不同于 free, 不同于 three;在发音上不同于 thee, 不同于 she 和 be。在此,语言的意义并非内涵于符号 tree 之中。意义始终是功能性的。当意义显现在语言的这一意符中时,它只是这一符号与其他所有符号的差别引出的结果。这一观点明显地不同于对普遍一致性的古典式讨论,不同于笛卡儿或胡塞尔对单一符号内涵充分显现的期盼。用索绪尔最著名最具中断性的表述就是:“在语言学系统中,存在的仅仅是差别。”^③因此,语言学研究的是使一切言说成为可能的符号系统(语言[langue]),而不是某一言说者在某一特定情景中的实际言说和对语言的实际使用(言语[parole])。

① 这里专家之间的争论话题会引起某种理所当然的怀疑,特别是当它涉及有关 Saussure 的众多文本中某一确定文本的性质的时候。

② 关于这一分析,除 Saussure 本人的著作外,请注意本章 85 页注①中引过的那些著作。我愿在此表示我对 K. McLeod 的感谢,她帮助我订正了这一节(论 Saussure)文字的早期手稿。

③ 《普通语言学教程》,页 120。正式的英文译本中这句话为:“在语言中存在的仅仅是差别。”

这些研究也对诠释理论发生了影响。作为一种正面的贡献,语言学挑战经验主义的、柏拉图主义的和浪漫主义的符号观、象征观、经验观。这种研究的其他贡献至今仍在争议之中。其中最主要的争议是:基于语言学自身的理由,你同意索绪尔分析中的哪些方面,不同意哪些方面。其结果,在后索绪尔的诠释学中,便有了三种不同的选择。

关于这些不同选择的最初线索,我们还须回到索绪尔最重要的声明:“在语言学**系统**中,存在的仅仅是**差别**。”(此为笔者强调)如果对系统的强调胜过了对差别的强调,我们就会遇到结构主义者、形式主义者和符号学主义者的分析与阐述。例如,结构主义的分析(列维-斯特劳对神话的分析是其典范)对索绪尔观点的发展就建立在所谓符号系统(而语言只是这些符号系统中的一个)上。^①结构主义者和符号学主义者关注的是主题而不是语言本身的原始分析。符号和结构既意指通常语言学意义上的语言,又意指一切符号,包括象征、神话等文化符号及其系统性结构。在这一范围内,共时性分析被运用到一切现实(包括历史现实)的深层结构中去。像古代的语法学家一样,结构主义者和符号学主义者试图发现不同符号系统的基本单元,例如列维-斯特劳所谓的“神话主题”(mythemes)。这些基本结构和基本符号类似于语音中被称为“音位”(phonemes)的基本单元。于是结构主义者分析了这些单元是如何借助某些二元对立如“高一低”、“生一熟”之类而结合起来。他们进一步声称:系统的二元对立生产出种种我们称之为神话故事的转换生成性语言学效应(the transformative linguistic effects)。即我们称为神话

^① 见 C. Lévi-Strauss, 《野性思维》(Chicago, 1966; 中译本,李幼蒸译,北京,1986);《家族关系的基本结构》(Boston, 1969);以及论神话的四卷本巨著。

与叙事。结构主义者和符号学主义者在这项语法学事业中展开的辩论是生动的和重要的。然而就我们目前的目标而言,指出这点就已经足够了:结构主义和符号学,以及其他类似的形式分析如普罗普(Propp)的《民间故事形态学》,都是建立在现代系统性释解理论上的新语法学。然而,与所有有益的语法分析一样,现代的系统性释解理论也显示了种种基本对立、基本组合以及这些彼此不同却又相互关联的符号和要素是如何发挥作用,才生产出神话的意义(列维-斯特劳斯)、诗的意义(雅各布森)和故事的意义(吉尼特或早期的巴尔特)来的。^①

现代结构主义和符号学的方法促成了消除一些人文主义观念神话的倾向:经验主义者对经验的自满自足,浪漫主义者对象征的洋溢热情,历史主义者将一切现实关联于历史起源和历史目的(*telos*)时的自我陶醉,人本主义者将一切现实植根于人性时的自我欣悦,因而有失去其神话色彩的危险。然而,结构主义和符号学的方法能否兑现它们的许诺,能否用它们的理论来说明一切现实,这完全是另一个问题,而且事实上不只是一个问题而是好几个问题。在某种意义上,结构主义者和后结构主义者(包括像德里达这样的解构主义者,像本维尼斯特和里克尔这样的言谈分析者,甚至也包括像福柯这样的无名言谈分析者)之间的争论,不过是重演了古代语法学家和修辞学家之间的争论。这种争论可以用两种主要的方式来予以表述:一、仅仅分析结构关系和转换生成代码(语法)——它们为语言的使用提供了可能的条件——就能说明实际的言语活动和有

^① 这里涉及的例子包括 88 页注①中提到的 Lévi-Strauss 的著作;R. Jakobson,《语言科学中的主要趋向》(London, 1973);G. Genette,《叙事话语》(Oxford, 1980;中译本,北京,1988);R. Barthes,《写作零度与符号学要素》(Boston, 1953;中译本,李幼蒸译,北京,1989)和《S/Z》(New York, 1974)。

说服力的语言使用(修辞)吗?二、把语言的语法分析与修辞分析分离开来,能够做到最终不发现修辞学上的譬喻自始至终存在于这种分析之中吗?难道譬喻不是始终作为增加而不是消除系统内差异和冲突的力量而在背后发挥作用吗?正像德里达表述的那样:“在一个结构中,我始终不理解的是结构赖以而不封闭的那种东西。”^①

先看第二个问题。在某种意义上,解构的思想是近年来修辞学对语法学的一次进攻;说得更确切一点,是消除稳定化倾向的譬喻修辞学对语法学发起的进攻。^②用更符合语言学的术语说,结构主义者关心的是拓展和巩固索绪尔式分析在系统方面取得的收获。他们倒并不一定要否认符号所具有的差异性,然而通过分析在二元对立关系中起作用的语法转换生成作用,他们相信他们能够证明:基本结构是如何建构起一种在内部自我参照的系统的。具有解构嗜好的后结构主义者反对这一声称,他们坚持索绪尔最初的洞见,强调符号具有的随意性、差别性、互补性和意义的分散性。索绪尔的名言“在语言学系统中,存在的仅仅是差别”,现在不再被读成“在语言学系统中,存在的仅仅是差别”,而是被读成“在语言学系统中,存在的仅仅是差别”。

结构主义者要求发现语言的高度系统化的特征,解构主义者却对此提出挑战而坚持认为:没有任何一个系统能够充分说明系统本身为什么具有不可根绝的差异性。结构主义思想中由差别关系构成的自我封闭的系统于是让位给自我解构

^① Derrida, “创造与结构”,载《写作与差异》(Chicago, 1978),页160。

^② 关于论题修辞学(the rhetoric of the topics),见50页注②;关于消除稳定化倾向的譬喻修辞学,见P. de Man,《盲目与洞见:论当代批评的修辞学》(Oxford, 1971)以及《阅读的讽喻:卢梭、尼采、里尔克和普鲁斯特著作中的形象语言》(New Haven, 1979)。

的反系统(antisystems)、反秩序(antihierarchies)和反同一性(antiidentity)。^①的确,德里达坚持认为:尽管索绪尔和列维-斯特劳斯洞察到意符(signifier)和意指(signified)之间功能关系具有任意性特征,洞察到它们与所指事物(referents)之间关系具有约定俗成的特征,但甚至就是索绪尔和列维-斯特劳斯本人,也仍然希望或者通过系统或者通过结构或者通过单一的符号获得某种为意义的自我呈现奠定基础的同一性。^②索绪尔的希望表现为这样一种未加审查的信念:意符和意指。^③虽然并非所指事物,但却形成了一种能够提供自觉呈现出来的意义的共时组合。然而这种组合之受到质疑,却恰恰是由于索绪尔本人分析了意符和意指(或概念)之间关系所具有的任意性,分析了意义纯粹由差别形成这一特征。正像索绪尔本人证明的那样:tree这个词之所以表示“树”,仅仅是因为它在发音上不同于she或be或thee,在字形上不同于free或three。tree的意思是“树”是因为它不是free、three、be、thee和she。一个词能够表意仅仅是由于它在所有意符之间的差别关系。因此,tree这一意符要想具有任何意义,所有其他不在场的意符便必须始终处于一种既在场又不在场的地位。在认识到这一根本的差异性之后,哪里还可能有什么单一的系

① 这种对等级秩序的攻击,一个十分清楚的例证是G. Deleuze在《尼采与哲学》(New York, 1983)一书第147-95页中对辩证对立的思想方法及其具有的等级秩序性质进行的攻击。在Derrida本人的著作中,请特别注意参看他论Hegel和Genette的著作《格拉斯》(Baltimore, 1981)。

② 论Saussure,见《论语法学》(Baltimore, 1974),页35-71。Lévi-Strauss,同上书,页95-269。

③ 也有人译为能指和所指,此处为避免与referent即所指事物一词混淆,将signified译为意指,signifier也相应地译为意符。(译注)

统？哪里还可能有单一的结构？任何单一的符号又怎么可能有意义的充分呈现？

总而言之，对后结构主义者，意义只有在意符形成的完整链环上才能行使其功能。事实上，我们绝不可能把捉住一个单一的意义，正像这个单一的意义绝不可能把自己呈现给一个摆脱了所有差别——要生产出意义就必须有这些差别——的符号一样。用索绪尔自己的分析来说，没有任何符号能够摆脱其他不在场的意符留下的痕迹。为了使任何符号具有意义，不在场的意符必须以其留下的痕迹，不断地作用于整个系统。

索绪尔对单一符号寄希望之处，正是列维-斯特劳斯对单一结构寄希望之处。但这种对自我封闭的系统所寄的希望，也同样被差别、断裂、不在场的意符的痕迹，被所有这些意符的高度分散，被它们不可减少和还原的游戏所阻断。^① 这系统从来就没有充分地将自己形成一个系统，因为作为一个由差别组成的“系统”，它根本就不可能使自己成为一个系统。它不可能这样是由于它在材料上是用正在进行表意游戏的差别造成的。在德里达看来，对意义充分“显现”所抱的希望，最典型地反映了西方的“逻各斯中心主义”(logocentric)思想。这一虚幻的希望明显地表现在西方对写作的偏见(即把写作解释为有生命的言说的缺席)上。这种偏见不仅见于柏拉图，而且见于索绪尔、列维-斯特劳斯和胡塞尔。^② 然而在德里

① “分散”(dissemination)这一范畴出现在《语法学》之后。在我看来，这是 Derrida 所有范畴中最重要的一個范畴；见《分散》(Chicago, 1981)。

② 说 Plato 坚持了这样一种观点，这在我看来是不正确的。要使这种说法正确，就必须对他的对话作一个分析(不只是后期的对话如《蒂迈欧》——这些后期对话通过借用神话，所坚持的似乎恰恰是与纯粹自我呈现相反的观点——而且还包括《斐德若》和《理想国》)。关于 Derrida 论 Husserl，见《声音与现象：胡塞尔现象学中的符号问题导论》(Evanston, 1973；中译本，杜小真译，香港，1994)。

达看来,这些现代语法学家(索绪尔主义者、形式主义者、符号学主义者、现象学主义者和结构主义者)不可能否认他们自己也有所洞察,但却被强行压抑下去了的发现,那就是:所有的符号、结构与系统都始终已经具有巨大的差异性;并不存在非语言学的、纯粹自我呈现的意识,无论是隐晦地主张这种自我呈现的意识(列维-斯特劳斯),还是明确地要求这种自我呈现的意识(笛卡儿、胡塞尔),其要求都具有虚幻的性质。在德里达看来,我们必须斩断意符和意指之间的联系——正是凭藉这一最后的联系,现代结构主义语法学家才能够试图阻止差别在他们自己的话语中作弥散的、脱裂的、显示出差异和不同的解构游戏。

德里达已俨然成为结构主义者军营中的一匹特洛伊木马^①。然而这匹木马却不是希腊人的木马。因为德里达坚持认为:我们西方人目前面临的种种问题,都发端于我们希腊前辈的逻各斯中心、声音中心(phonocentric)和男性中心(phallogocentric)的偏见。^②他认为,希腊人相信意识能够在言说活动的每一当前瞬间中将自己呈现给自己;他们需要柏拉图的药方却拒绝承

^① 特洛伊木马:特洛伊战争期间,希腊人曾用木马计巧妙地进入敌人军营(特洛伊城),以木马之计屠城。此语后来被用来喻指巧妙渗透到敌人内部进行破坏的人。

^② 见 S. Handelman,《摩西的杀戮者:现代文学理论中拉比式诠释的出现》(Albany, 1982),该书对 Derrida 的分析暗示 Derrida 很可能运用了拉比式的实践向“希腊人”和“基督徒”发起挑战,然而希腊人和基督徒却很难从 Handelman 的描绘中认出自己。尽管如此,她关于犹太-希腊人的传统争论可能以新的方式重新出现的提示还是富于启发性的;这种可能不仅见于 H. Bloom 重新致力于文学理论中的冲突(见《犹太神秘哲学与批评》[New York, 1975]),而且见于 Derrida 本人,例如他关于 Joyce 而这样写道的时候:“这种组接的合法性何在?其意义何在?而它竟然出自现代小说家中最黑格尔式的小说家。犹太希腊的(Jewgreek)就是希腊犹太的(Greek-jew),两极相遇了吗?”(见《暴力与玄学》,载《写作与差异》)。并请参看 M. Krupnick 编纂的《移置作用:德里达及其以后》(Bloomington, 1983)一书中的几篇论文。

认它既是良方又是毒药。^① 在德里达的设想中,我们总是会竭尽全力地使我们自己确信我们能够把自己呈现给自己。通过变戏法般熟练的手腕,我们诡称意符和意指形成了一种不可分解的统一——尽管我们明知所指事物与符号的关联仅仅是由于习惯。我们一如既往地希望:所有的叙事体,所有的神话,甚至所有的文化都能被约化和还原为一个由二元对立和转换生成法则构成的系统。

然而,我们却不应错误地将德里达对结构主义的攻击视为从索绪尔和结构主义者的深刻洞见倒退回去,更不应将其视为替人本主义和浪漫主义的语言与自我呈现进行辩护。恰恰相反,德里达发挥了索绪尔的洞见:索绪尔把语言视为由差别关系所构成,德里达则将这一发现进一步推向极端。他利用了索绪尔在写作问题上的含混评论,他利用了索绪尔对意符意指之间联系具有随意性的承认。他并不比列维-斯特劳斯更希望替实证主义的科学观、历史主义的历史观、经验主义的经验观、浪漫主义的象征观恢复名誉。德里达配得上后结构主义者这一名称。不管怎样,德里达毕竟与列维-斯特劳斯和所有结构主义者一道,共同暴露了自我(self)的虚幻性——这个自我过去被描绘成语言工具的使用者,描绘成奠定现实的自我(ego),但这个自我却从未充分地把自己呈现给自己,甚至在笛卡儿的确定性瞬间或在胡塞尔的先验还原中,它也从未充分地把自己呈现给自己。的确,近代的笛卡儿式的自我与这个自我对语言的使用发生了碰撞,但这一碰撞却只是为了警醒而不是

^① 关于 *pharmakon*, 见“柏拉图的药方”, 载《分散》。在这些以及与之相关的问题上, 我要表示我对 F. Meltzer 的感谢。

为了要认识它究为何物。^①自我现在已不再居于中心的地位；充分呈现之梦已不再可能继续下去。与此同时，我们的语言却成了一种不可实现的差别系统。何况，当我们使用语言时，我们还不得不一再推迟对充分完整的意义提出要求，因为语言系统中的差别在不断增殖，而不在场的意义痕迹又已经被广泛扩散。为了使意义得以发生，我们既须延宕我们对完整意义提出的要求，又须对意义提出不同的要求。在德里达的视野中，语词开始消融进它们的意符，而意符则将所有的意义广泛扩散。所有的意符都成为差别，所有的差别都始终在延缓意义的完整。difference 已经成为 *différance*。^②

德里达就像伊丽莎白时代戏剧中的威尼斯大使，他一进来，谈话便停止了。带着他那风格华丽的理论，德里达似乎迂回巧妙地进入到一切交谈和对话中。然而自从这位威尼斯大使进来以后，便没有任何人确切地知道对话和交谈究竟是什么，甚至也不知道是否有过任何对话和交谈了。但威尼斯大使自有其目的，德里达也自有其目的。他的海上政策是要制造出一种从根本上消除稳定化倾向的雄辩，藉以暴露所有完整的自我呈现不

^① 这也正是为什么像 Habermas 这样的思想家(他们曾为某种传通交流的先验分析作过辩护)不把他们的辩护建立在先验意识哲学的基础上，而将其建立在“言谈”分析之上的缘故。显然，在 Derrida 的观点和 Habermas 的观点之间仍有着某些极有意义的差别，但这些差异却不能被判断为仿佛它们是超越于传统意识哲学和当代语言哲学之上的辩论。参看 Habermas 的《现代性的哲学论说》(Frankfurt am Main, 1985)，页 191 - 248(论 Derrida)、页 279 - 313(论 Foucault)；另一方面，对 Heidegger 的论述则不知为什么显得离奇(页 158 - 91)。对 Habermas 的“新法国式”分析，见 J.-F. Lyotard, 《后现代状况：关于知识的报告》(Minneapolis, 1984；中译本，罗青译，台北，1990)，页 60 - 73。

^② Derrida, “结构、符号和人类科学话语中的游戏”(见《写作与差异》，页 278 - 90)。

过是虚假的矫饰,并揭示西方人已经不再能够自我陶醉自我恭维地栖居在一个不受困扰的、自我呈现的、与语言无关的、为一切奠定基础的自我之中。

我们对现实的认识不可逆转地联结于我们对语言的运用。而我们之能够运用语言,乃是因为差别关系建构了特定语言拥有的全部词汇。任何完全呈现的主张,尤其是声称完全呈现能够呈现于意识和思想之中的主张,统统是虚妄和幻觉。这种幻觉只会扼杀把语言作为由差别关系构成的系统而进行的研究。像禅学大师一样,德里达揭示了一种虚妄——我们这些吃饱了语言的存在物能够完整地把自己呈现给自己,其他的现实也能完整地呈现给我们。^① 面对这种从语法和逻辑自身中释放出来的雄辩,所有的语法和逻辑都似乎变得摇摇晃晃、极不稳定且具有多元的性质。甚至诠释学也似乎不再有存在的必要。^② 如果一切都是差别和不同,真正的对话,真正的辩论还能发生吗?在德里达看来,一切辩论都取决于修辞;而他所说的修辞,却并不意指论题修辞而是意指譬语修辞。在这种情况下,任何辩论还有取胜的希望吗?从索绪尔到德里达,语言学走过的历程的确造成了传统的中断,在此之后,一切系在对话和讨论上的希望似乎都显得徒劳。但情形真是这样吗?

用“你也不例外”(*tu guogue*)的反唇相讥来与德里达进行

① R. Magliola 拿 Derrida 和 Nargarjuna 作了一个有趣的比较,见《德里达论改善》(West Lafayette, 1984)。H. Staten 对 Derrida 与 Wittgenstein 的异同作了富于启发的研究,见《维特根斯坦与德里达》(Lincoln, 1984)。

② 诠释学对 Derrida 作出的反应见 Ricoeur, 《隐喻的规则》(Toronto, 1977); D. Hoy, “德里达解码”(《伦敦书评》4, 3[1982年2月], 页3-5); Q. Skinner 编,《大理论的复归》(Cambridge, 1985; 中译本,王绍光、张京媛译,香港,1991)一书中“雅克·德里达”一节(页41-65)。

一场超验的辩论,并不是不宜的,但却是不够的。^① 因为德里达不仅知道自己也被套在多元性和差异性之中,而且知道这种多元性和差异性就在所有西方语言之中并因而就在所有对语言、知识和现实所作的解释之中。德里达的雄辩有一种乌托邦的腔调和反讽式的终极性脚注:“不确定性的深渊”即是我们的处境;在文本之外什么也不存在。在这种语言的自由游戏中有一种无政府主义的乐趣,这种乐趣蔓延于无尽无休的反讽式解构修辞。解构式的批评显然也对自己作了一番自我描述,但它却揭示出语言、知识和现实中某些一般的(先验的)性质和特征。^②

然而解构式分析的提出,却并不是为了奠定一种处境。毋宁说,它们是打算作为语言学治疗来发挥作用。它们暴露了某些基本的幻觉,这些幻觉隐蔽在我们对知识、现实和语言的一贯的、耳熟能详的说明中。相信我们能够不依靠语言去认识现实的幻觉,在语言学转向的早期治疗阶段就已经崩溃。但随着语言学转向的第三位大师索绪尔的入场,某些人开始觉得,从语言使用到语言系统的转向,似乎能使越演越烈的多元性趋于稳定。这时,德里达的贡献便显出了它的作用。结构主义和后结构主义在语言研究方面取得的进展,暴露了这种希望的虚幻性。完整呈现的意义早在诠释学对语言实际使用所作的分析中便已成为破灭了了的虚幻希望,现在它也不可能借助对语言系统的研究

^① 这种辩论似乎是 Habermas 对 Derrida 的主要攻击方式(见 95 页注①)。这种辩论固然是重要的,但它却必须明确地处理它与 Derrida 向所有这类分析提出的那些极端的修辞学语言学问题。从修辞学的角度看,这种冲突似乎已更多地成为可理解的论题(topics)修辞学和极其不稳定的譬语(tropes)修辞学之间的一场冲突。

^② 这似乎特别符合某些评述性著作的情形,例如 J. Culler 很有影响的鸟瞰式分析:《论解构:结构主义之后的理论与批评》(Ithaca, 1982)。更为有趣的哲学例证则见之于 C. Norris, 《不同学科的争论:解构运动之后的哲学与理论》(London, 1985)。

而得以恢复。维特根斯坦对语言使用中多元性的分析,海德格尔对语言每一次开敞所具多元性的阐释,现在得到了德里达对语言作为差别系统,自身内在具有多元性的分析的加盟。因此,真正费解的疑问在于:在德里达本人那里,语言是否会成为“言谈”(discourse)。撇开其就写作和文本性所作的写作,撇开其对卢梭等经典文本所作的解构分析,德里达对文本的真正兴趣究竟是什么?他的典型策略和他作出的贡献,似乎很少是指向文本,而更多地是指向文本中诸如 *supplément* (增补) 一类的单词。^①

然而文本毕竟不是词典。在文本中,单词并不具有自己独立的意义。文本的意义是通过句子、段落、章节、文本,是通过文法、体裁、风格等手段和策略制作出来的。所有这些都并不单独地存在于单词之中。拉比(rabbis)和犹太教神秘哲学家在研究语词和语音的物质性方面固然堪称大师,但即使是他们,也是为了显发整个文本(尤其是圣经文本)的意义而不是为了显发某个单词的意义,才对某些单词进行阐释的。德里达论杰贝斯(Jabés)的论文给了我们这样一种暗示:他可能更宁愿成为一位

① 无疑,Derrida的观点是:某些单词可以取消文本中的统一性要求。在《论语言的起源》一文中,Rousseau对 *supplément* 一词的使用就具有不可决定性。这里,P. de Man对 Rousseau和 Derrida的分析十分有趣,见《阅读的讽喻》中 Rousseau一节。同时参看 Derrida评 Lacan对 Poe《一封失窃的信》的阐释。也可参看 B. Johnson在《参照的框架:爱伦·坡、拉康、德里达》(载《批评的差异:论当代阅读修辞》,Baltimore, 1980)中对 Derrida、Lacan和 Poe所作之阐释,Derrida的主要兴趣似乎在文本性(textuality)上;他唯一重要的策略是寻找那些不可确定的(undecidable)词如 *supplément* 和不可确定的短语如 Nietzsche的“我忘记了我的雨伞”。这些不可确定的词和不可确定的短语将文本中的统一性要求置于疑问之中,与此同时却释放出文本具有的发散性力量。关于美国人在文本性上的争论,见 W. V. Spanos、P. A. Boyé和 D. O'Hara 编辑的《文本性问题:阅读的策略》(Bloomington, 1982)。

诗人,成为一个“笑着的拉比”(Reb Rida),也不愿成为一个拉比,一个文本的阐释者。^①不过,他这种在文本中寻找偏离中心的单词的欢笑冲动,最终可能迫使他进入一间仅有单词的回音室,而具有讽刺意味的是:所有这些单词都不是在文本之中而是在文本之外。

坚持语言分析必须越过单词、越过句子而走向文本,意味着语言既不仅仅是语言系统,也不仅仅是语言运用,而是“言谈”。^②在言谈中,“某人就某事向某人说了某些话”。这所谓某人,可以是常识意义上的某人,也可以是引申意义上的某人——就像我们说文本对我们的注意力提出了要求时那样。这个某人,可以是海德格尔所谓说着他们不真实话语的“他们”,也可以是拉康(J. Lacan)所说的 *ça parle* (那一说法)。这所谓“某事”,既可以是相对直接,不必有所犹豫的讯号如交通路口的绿灯讯号,也可以是从《白痴》这样发出多种声音的文本^③或从《螺丝在旋紧》这种迷宫般不知所云的文本中发现的什么东西。^④从所有这些某人、某事中,我们发现了单词、句子、段落、文本——我们发现了话语。

发现话语,意味着把语言作为一种超越了单词,超越了共时性代码(语言)和个别单词的使用(言语)的现实去加以探索。它

① 见 J. Derrida, “杰贝斯和对该书的疑问”(《写作与差异》, 页 64 - 78)。也可参看 S. Shapiro 在她即将出版的一部著作中对 Jahés 的研究, 这本书论述了 Shoah 之后的文学、哲学和神学, 以及从修辞学和神学角度对它们的研究。

② 见 P. Ricoeur, 《阐释理论》。

③ 见 M. Bakhtin, 《陀斯妥耶夫斯基诗学中的问题》, C. Emerson 编 (Minneapolis, 1984; 中译本, 白春仁、顾亚龄译, 北京, 1988)。并请参看 Bakhtin《对话想象》(Austin, 1981)一书中在所谓“话语”指向问题上, “对话”与“意识形态”之间的纠纷。

④ 《白痴》是俄国作家 Dostoevsky 的名著;《螺丝在旋紧》是美国小说家 H. James 的名著。(译注)

是对社会和历史的再发现。每一话语中都表达了意识到的和未曾意识到的意识形态——无论这说话或写作的某人自己是否知道这一点。例如,在这本书中,我自己的话语就表达了某种意识形态或思想观念,对此,我自己可能有所明了,也可能尚不明了,但任何言谈意识形态的分析者都能够发现。在这一章中,我们从语言运用的阐释走向语言系统,走向由差别组成的非系统,最后走向言谈。我们承认了语言即是言谈,这意味着承认有必要对隐蔽甚至压抑在一切文本、一切语言(话语)和一切解释活动中的社会意识形态和历史意识形态作道德—政治的批评。

我们不再相信纯粹的自我呈现,不再要求确定性,不再要求明白的、毋庸置疑的知识。然而,不再相信这一切却并不意味着否认知识本身的可能性。我们知道我们的知识具有相对充分和足够的可靠性,我们也知道它受到语言现实、社会现实和历史现实的限制。在任何特殊问题上,当我们不再有与之相关的疑问时,我们就算是认识了这一问题。因此,当知道得足够的时候,知识是可能的。

如果我们不满足于此而想得到更多,我们就会被诱惑去相信一种幻觉。这种幻觉告诉我们:我们完整的、当时立刻的自我呈现乃是现实的基础,乃是此刻尚未成为语言、社会与历史的现实的基础。但幻觉毕竟是幻觉。任何时候,只要我们能很好地使用语言,我们就能获得相对充足的知识,作出较为满意的解释,就能把握实在的可能,形成明智的话语。语言学转向在其几经演变的过程中已经成就了种种终极性雄辩,这些雄辩可以赋予我们以活力。事实上,譬语的不确定性和多元性既可以使论题讨论和对话阐释具有活力,又可以改变和转换论题讨论与对话阐释。但正因为譬语修辞也是一种修辞,所以它也试图用劝说把我们引向真理。然而,由于缺乏认可,譬语修辞并不能简单

地取代有说服力的讨论和对话。解构批评同样是因其用途才得以生存的,那些或好或坏的辩论为它的理论与实践灌注了生气与活力,也为这些理论与实践在阅读活动中相关或不相关的用途灌注了生气与活力。语言学转向在其早期阶段上便已使我们懂得了一切语言中历史和社会现实的不可避免性,如果我们不打算由此后退,我们就必须从把语言作为对象(客体)来阐释,回到把语言作为运用来阐释。我们必须从词汇的解构,回到对文本作经过一番洗炼的阐释。的确,在最好的情况下,解构批评本身也是一种言谈。

解构主义作家毕竟不是在写字典而是在写文本。诚然,意义可以经由所有词汇的意符而无止境地扩散,但它也可以凝结为有意味的话语,凝结为句子、段落、篇章和文本——包括解构主义的文本。而所有的文本,无论是解构主义作家的文本还是我的文本,都浸透和饱和着特定社会的意识形态、特定传统的全部含混的效果和影响,以及隐蔽在无意识中的未来日程。

某些解构主义思想家最喜欢沉溺于这样一种幻觉,这种幻觉使他们相信:他们已经摆脱了历史和社会,因而唯有他们能够享受解构语言生气勃勃的体验。但这种西方知识分子惯有的幻觉,也如完整自我呈现的幻觉一样是我们十分熟悉的幻觉。这种幻觉受到解构主义者自己(在把结构主义的语法学修辞化时)的挑战。这种幻觉相信:我们可以将历史和社会逼入绝境而独自享受意符冲浪的快感。然而历史和社会并不是我们的仆人;即使在我们说话和写作时,历史和社会也能吞噬我们和把我们沉入深渊。无论我们是否意识到,社会和历史并未化为乌有,而是始终就已存在在那里。只要“某人就某事向某人说了某些话”,只要解构主义思想家就意符问题向某人说了或写了些什么,只要西方思想的困境(*aporia*)被再次揭示出来,我们就会在

此时此刻再次面对社会和历史。快乐主义、怀疑主义、伊壁鸠鲁主义是西方知识分子在历史的特定瞬间对特定社会作出的特定反应。这种反应是我们早已熟悉的和备受尊崇的,但是与其他所有道德政治的选择一样,它们也必须拿自己进行讨论和反省,就像塞涅卡(Seneca)^①曾经做过的那样。

语言作为由差别关系组成的系统使语言的实际运用成为可能,并因而使对现实的认识成为可能。语言作为话语应利用结构主义和后结构主义已经获得和达到的认识。这样,语言学转向的第三个阶段便借助于明确的言谈分析进入在更大程度上被阐明了的诠释学方向。用专门术语,这一运动可以被描述为从语言作为运用(第一阶段)到语言作为对象(第二阶段)到语言作为话语(第三阶段)。福柯、拉康、塞托(M. de Certeau)、克里丝蒂娃(J. Kristeva)、詹姆森(F. Jameson)、赛德(E. Said)、本维尼斯特、里克尔这些意见相左、观点冲突的思想家,都属于这一阶段的活跃人物。^② 使用话语一词意味着人们无须回到索绪尔之

① Seneca(约前4-65),古罗马雄辩家、悲剧作家、哲学家和政治家。公元一世纪中叶罗马学术界的领袖人物。主要哲学著作有《论天命》、《论智者不惑》、《论心灵的安宁》、《论幸福》等。(译注)

② 我相信有一点是清楚的,那就是上述言谈分析者之间并不存在意见的一致。例如,Foucault对“无名言谈”的分析,就与Ricoeur或Benveniste或Bakhtin或Booth的观点不同;他们中任何一个人的观点,也不同于Habermas或Apel;Habermas和Apel的观点也不同于Toulmin或Kuhn。总而言之,这里不是要说他们有着观点上的统一,而是要说他们有着共同的问题和共同的阐释学关注。这些问题和关注蕴涵在他们的不同方法和不同结论中。除此之外,这些“言谈分析家”完全没有什么共同之处。在我们引过的Foucault, Lacan, Benveniste, Ricoeur的著作外,请参看J. Kristeva,《语言中的欲望》(New York, 1980)和《恐怖的权力》(New York, 1982); F. Jameson,《政治无意识:叙事作为一种社会象征行为》(Ithaca, 1980)和《语言的牢房》(Princeton, 1972); T. Eagleton,《反格莱恩》(London, 1986); E. W. Said,《世界、文本、批评家》(Cambridge, 1983), M. de Certeau,《异质性:它性之辩》(Minneapolis, 1986)。关于“言谈”这一总体术语在某些方面的运用,参看D. MacDonell,《言谈理论》; A. Easthope,《诗歌作为言谈》(London, 1983); J. Rajchman及C. West编,《后分析哲学》(New York, 1985)。

前的观点,毋宁说,如我们上面看见的那样,我们完全有理由借用结构主义和后结构主义在语言研究上获得的成果。与所有建立在正常讨论基础上的论辩和理论一样,这些研究向先前的阐释活动提出了挑战。诠释学对语言的解释如海德格尔通向本体论的“捷径”、伽达默尔通过与传统对话走向诠释学的“捷径”,都受到这些研究的挑战。通过对语言系统的重新的思考,通过对语言运用中譬语修辞的重新思考,这些研究同样也把英美语言学分析中某些未经审视的主张置于追问之中。^① 因此,我们的选择并不局限于实际的语言使用作语言学的和诠释学的分析,并不局限于对语言作为由差别关系组成的系统作结构主义的、符号学的和后结构主义的分析。毋宁说,当对语言、知识和现实的诠释超越了词汇的水平而进入到文本的水平时,对实际语言使用的关注又以一种新的方式回来了。

言谈分析要求研究从词汇到句子到文本的运动,这就需要说明研究越来越具有语言学复杂性的上述每一阶段每一层面。例如,我们应注意里克尔在句子而不是词汇层面上对隐喻所作的研究,以及情节在叙事性文本中的作用之研究。^② 所有那些愿意穿越语言学理论而不是在外面围着这些理论打转的分析,都是我们所说的言谈分析。在这个问题上,福柯完全是正确的——他拒不让人给他贴上“结构主义者”的标签,甚至拒不让人给他早期时无名话语的分析贴上“结构主义”的标签。^③ 同样,

① 关于这种分析的例证,参看 R. Rorty,《哲学与自然之镜》(Princeton, 1979; 中译本,李幼蒸译,北京,1988),这部著作极端地发展了 Quine-Sellars 在明确阐明了的修辞学方向上的全部观点和立场。

② 见 P. Ricoeur,《隐喻的规则》(Toronto, 1977)和《时间与叙述》,卷三。

③ 见 M. Foucault,《事物之秩序:人类考古学》。关于 M. Foucault 的方法,见 H. Dreyfus 和 P. Rabinow,《福柯:超越结构主义和阐释学》(Chicago, 1982; 中译本,钱俊译,台北,1993);以及 M. Cousins 和 A. Hussain,《福柯》(New York, 1984)。

他也不让人给他贴上“诠释学”的标签,如果诠释学意味着一种反对说明理论的态度和立场——人们有时就这样认为——的话。然而福柯却的确是一位言谈分析家,更确切地说,是一位后结构主义阐释者。他对扩散了的无名言谈的力量,尤其是对一切话语中权力与真理之间的复杂关系作了后结构主义的阐释。拉康曾简单地把索绪尔语言学运用到弗洛伊德的文本中去,但后来却正确地对这种简便易行的解释活动进行了抵制。更确切地说,通过把弗洛伊德的文本作为言谈来阅读,拉康对弗洛伊德无意识发现中不可思议的它性作了诠释学的重溯(retrieval)。在这样阅读的过程中,拉康既回到了弗洛伊德,又对弗洛伊德作了新的思考。他因此达到这样的认识:“无意识有着与语言一样的结构”。他坚持认为:很可能只有这样,我们才能意识到无意识中的意符游戏使被修正的弗洛伊德主义理论中的自我不再居于中心的地位。

拉康本人的话语及其回旋的文风,环环入扣地拒绝和抵制着那种虚假的清晰,而这种虚假的清晰乃是许多论弗洛伊德的著作惯有的文风。^① 无论福柯、拉康、里克尔等人的话语分析多么严谨地着力于描述和说明,道德政治的旋律仍然浸透和弥漫在他们的文本中。事实上,他们应被视为从蒙田(Montaigne)、帕斯卡尔(Pascal)到卡缪的法国古典道德主义传统的当代继承人。同样,虽然稍嫌微弱,道德政治的声音也能从其他许多后结构主义作家的著作中听到。如果我们目前的处境确如德·曼隐

^① J. Lacan,《书面文字》(Paris, 1966)。该书英文译本也如原著一样艰涩,而这种艰涩是正确的。关于Lacan,见S. Felman,“拉康的原创性”载*Poetics Today* 2, 16(1980 - 1981), 页45 - 47; J. Smith和W. Kerrigan编,《释拉康》(New Haven 1983); J. Muller和W. J. Richardson,《拉康与语言:〈书面文字〉阅读指南》(New York, 1982); J. Gallop,《读拉康》(Ithaca, 1985)。

然暗示的那样极具反讽性质,那就让它得到明确的阐述和讨论,并以此作为我们应该作出的道德政治的选择吧。^① 如果我们确实应该如巴尔特(R. Barthes)暗示的那样去放弃过分热切的、受责任约束的诠释学任务以获得“阅读的快欲”(erotics of reading),那么这种暗示也同样能够成为修辞上富于说服力的正面的陈述。如果明确的讨论显得太热切太布尔乔亚,那么巴尔特自己使用的也正是这种劝说方式和劝说手段。还有什么文本能够像他的《文本的快感》那样将几乎不可抵御的魅力和充满诱惑的瞬间印象如此罕见地结合在一起呢?^② 任何终极雄辩,(甚至德里达就不确定性深渊——空? ——所作的禅宗式雄辩)都会对我们行动或不行动的动机发生影响。一旦我们离开纯粹的形式分析(而所有的言谈分析都表明我们始终一如既往地正在离开纯粹的形式分析),我们就会发现自己置身于历史和社会之中。^③ 的确,有许多理由可以把我们引向后结构主义的思想——我已试着指出了一些;但我同样也已经揭示,有更好的理由使我们去运用现代诠释学的言谈分析。毕竟,这种诠释学的言谈分析不过是古代修辞学和早期诠释学的现代回归和重新思考。

我们不需要一成不变的一同性,不需要新的一元论。与福柯一样,我们需要着手考察所有“无言而行”(all that goes with-

① 参看 F. Lentricchia 在《新批评之后》(Chicago, 1980)一书中与 de Man 的辩论,页 282-318。

② R. Barthes,《文本的快感》(New York, 1974)。

③ 见 F. Lentricchia 在《批评与社会变化》(Chicago, 1983)一书中对 K. Burke 语言作为象征性行动的观点的复原。用这一章中的术语, Lentricchia 是在呼唤“言谈”——正像 K. Burke 早就一直在这样做一样。关于 Burke, 见 W. H. Ruechert,《肯尼思·博克与人类关系之戏剧》(Berkeley and Los Angeles, 1982)。

out saying)的一切。我们应该比福柯更多地掌握新的抵抗手段和抵抗策略。我们应该保卫差异性与多元性。我们应该探索种种可能,不让其中任何一种可能成为纯形式讨论这一急切需要的牺牲品。一旦我们转向讨论,我们首先需要的讨论乃是那种认真对待其论题性和实质性的讨论。我们需要就所有语言分析和现实分析中具有的道德与政治内涵逐个地与人对话。我们需要重新进入历史,但是在这样进入的时候却始终注意和警觉着语言研究必须教我们懂得的一切东西。

把语言作为言谈来研究,意味着去发现多元性,意味着去重新发现历史与社会的偶然性和含混性。同样,对语法和修辞进行研究也意味着发现多元性,意味着与古代人一道去重新发现道德与政治的统一性。在种种不同的对美好生活的憧憬之间,我们怎样决定哪一种憧憬是相对地最具充足可能的憧憬并负责地行动?保卫多元性是可能的,只要我们能够找到更好的方式去抵御同一性的统辖,并对充满差异的现实加以肯定。但假如我们不去面对历史,不去面对“我们试图从中醒来的噩梦”,我们对充满差异的现实的肯定能够持续下去吗?

第四章

极端的含混性：历史问题

对语言进行诠释意味着发现自己置身于被人称为历史的偶然性之中。所谓置身于历史之中意味着一个人从生到死都被束缚在特定的性别、人种、阶级和教育之中。学晓自己的本国语言即是学会以特定历史天然具有的方式，来表达自己的思想感情。每一种语言都负荷和蕴涵着种种价值、希望与偏见，只要说这种母语的本国人一听见某些语词，那些价值、希望和偏见就会不自觉地发挥其作用。*Liberté, égalité, fraternité*（自由、平等、博爱）负荷和蕴涵着其在说法语的法国人心中具有的全部强有力的效果和影响，正像“生命、自由、对幸福的追求”能够在任何说英语的美国人心中唤起强烈的共鸣一样。我们不可避免地是由我们生于其中的历史造就和形成的。带着批判的思想，通过负责的行动，并凭藉某些运气，我们或许能在较小的程度和范围内帮助改变我们的历史。我们的历史之所以是它现在所是的样子，不是由于任何自然必然性，而仅仅是由于同样具有历史性的个人在我们之前为之付出了奋斗和努力。

语言与历史不可分解地交织在一起。说英语的人现在已开始觉察到 *man, mankind* 这些词不再能够包容和囊括整个人类。

一度极具生命力的语词可以上千遍地改变其意义。语词甚至可以成为历史暴力的牺牲品或受害人。我们 18 世纪的祖先在使用“情操”(sentiment)、“崇高”(the sublime)、“品德”(virtue)这些词时,其用法和含义与我们今天有着极大的不同。远的不说,近的如文学和文化等词汇,或者如政治上极为有力的语词右翼、右派、右和左翼、左派、左等等,其用法和含义也极为不同。^① 在法国大革命的恐怖统治时期,革命阵线的各个政党便不断地变换其位置,从左翼滑向右翼直到最后走向断头台;今天,“左”和“右”也仍和当年一样迅速地滑动和改变着它们的涵义。

尽管我们确实属于语言和历史,我们都应该小心谨慎地使用这些太容易被滥加使用的词如“属于”和“参与”。^② 我们必须面对被嵌入到我们历史中来的种种中断性的突发事件,因为,无论听起来多么悖谬,我们却的确同样也属于这些中断性的突发事件。

^① 见 R. Williams 在这方面所作的研究:《关键词:文化与社会词汇》(New York, 1976)。

^② 在我看来,这似乎正是 Gadamer 逼近我们属于的传统时面临的主要困难。人们无须否认传统的现实性,也无须否认始终有必要将我们传统中无可否认的有益的东西和真实的东西据为己有。但我们确实需要有进一步的手段和策略(无论是思想上的还是实践中的手段和策略),以使用它们来将传统同时置于批判和怀疑之中。在这一意义上,启蒙运动的遗产必须受到保护和继续被据为己有,但却是批判性地和不比任何其他传统更少现实性地受到保护和被占有。无论如何,我们必须意识到:“自由主义”和“保守主义”这种实体化了的范畴并未穷尽我们是否参与到传统中去的选择;同样,它们也并未被“启蒙主义变成了科学主义”和“对传统的尊崇变成了浪漫主义或新保守主义”这样的说法所穷尽。我们的历史远比这些熟悉的选择所暗示的更复杂,更意义含混,因此,我们思想上和实践中的种种手段和策略也同样必须是复杂的,这样才能占有和批判所有我们“属于”的传统。我相信,我本人的著作也同样具有这种接受上的困难:《秩序的神圣愤怒》(Blessed Rage For Order)往往比该书的“修正神学”更甚地被人“接受”为完全自由派的,而《类比想象》在修正神学范围内为经典和传统所作的辩护则有时被“接受”为有新保守主义倾向。的确,这两部著作都有问题,但只要仔细阅读它们,就不会把这种基要神学和系统神学的“修正模式”解释为或者是纯粹开明的蒙的,或者纯粹是传统的。也许,这一困难部分地是由于这些著作都着重(但却丝毫,是仅仅)关注多元论所导致。然而,有必要对多元性和含混性分别和共同地予以考察,却恰恰为我们从文化上和神学上理解我们当前的“处境”和我们的基督教传统所需要。我希望再写一部姊妹篇来专门研究这一问题,探讨其与基督教传统的关联。

在这一问题上，伏尔泰对达米安(Damien)^①试图暗杀路易十五(Louis XV)行动的反应十分有趣，他惊讶地写道：“这种事怎么会发生在这样开明的时代？真令人不寒而栗！”^② 我们继续读伏尔泰这封信便会发现：如此令人震惊的，乃是试图暗杀国王这一想法，而不是事后对行刺者的当众酷刑折磨和酷刑处死。这一严厉的刑罚似乎是自然的、必要的，甚至在伏尔泰看来也是如此！

相反，生活在一个目击了众多成功和不成功的暗杀行动的世纪，我们却并未发现达米安的暗杀企图有什么值得评说之处。^③ 不过我们却可能回过头去阅读对达米安之死的描述，而这种当众展示的酷刑折磨和酷刑处决则可能使我们震惊于伏尔泰这位富于人道精神的人的心安理得的沉默。然而，我们真的有权对此感到震惊吗？

19世纪初英国扫烟囱少年的命运是悲惨的和骇人听闻的，但当时的英国人对此却视而不见般地心安理得。布莱克为此愤激而写出了伟大的诗篇。^④ 我们也会如他一般地对此感到激愤。然而在我们自己生活于其中的20世纪里，我们会为什么而激愤和深思呢？纳粹党人对600万犹太人的种族灭绝太——太什么呢？震惊(shocking)似乎已完全不足以用来形容这种残暴

① Damien(1715-1757)，法国的狂热分子。1757年1月5日法国国王 Louis XV 在凡尔赛被其用匕首刺伤。虽然 Louis XV 的伤势仅为轻伤，Damien 仍以杀害国王罪被判处五马分尸刑。在处死前，刑吏用烧红的钳子撕开 Damien 的皮肉，然后用融化的蜡、铅和开水浇他的伤口。他被处死后，他的住宅被夷为平地，兄弟姐妹奉令改名换姓，父亲、妻子和女儿均被放逐国外。（译注）

② 转引自 N. Mitford, 《朋巴杜尔夫人》(New York, 1970), 页 249。

③ 我们不妨回忆一下 Foucault 的著作，《规戒与惩罚》(London, 1977; 中译本，吉林，1994)。该书以 Damien 的处决开始，展示了后来的惩戒方式虽然较少是肉体的，但在从肉体转向精神这一转变方向上仍然令人震惊。

④ W. Blake, “扫烟囱者”，摘自《天真之歌》，载《威廉·布莱克诗歌与散文全集》(Berkeley and Los Angeles, 1982)。

和穷凶极恶。那么,用什么来形容? 疯狂? 变态? 罪恶? 或者,用所有这一切,再加上某种更有甚者的形容? 它是一次超出我们想象的魔鬼般突如其来插入到我们历史中来的事件? 犹太浩劫是对西方文化传统的一次冷酷的中断。我们至今仍不知如何正确地为这一事件命名。然而,有一点却是清楚的:如果我们继续像这——惊惧(*tremendum*)事件未曾发生过一样地谈论我们的历史,我们就不是在忠于真实性地叙述我们的历史。^① 而我们生活在其中的 20 世纪却不仅包含着这一可怕事件,而且包含着更多的可怕事件。我们亲眼目睹了亚美尼亚大屠杀^②、古拉格事件^③、广岛事件、乌干达事件、柬埔寨事件这一连串的可怕事件。我们必须认识到西方人道主义的历史也包括奥斯维辛(Auschwitz)集中营的卫兵,这些卫兵在他们的“业余时间”里读歌德的著作,听巴赫和莫扎特的音乐。^④ 这些行为不可能作为又一事实而与西方启蒙运动的发展史相吻合。

历史不仅是偶然的,而且是被切断的(*interruptive*)。^⑤ 整个

① 这里,完全有必要用惊惧(*tremendum*)这一新神学语言来形容这一事件。关于这种必要性的最好研究和最具说服力的分析,见 A. Cohen,《惊惧:对犹太浩劫的神学诠释》(New York, 1981)。

② 指 19 世纪末 20 世纪初以及第一次世界大战期间,土耳其政府军和土耳其穆斯林族对境内亚美尼亚人的大规模残酷屠杀。(译注)

③ 指前苏联集中营的种种内幕。可参 A. Solzhenitsyn,《古拉格群岛》;中译本,上海,1984。(译注)

④ 见 G. Steiner,《语言与沉默》(New York, 1977),页 3-95。

⑤ 见 W. Benjamin 在《历史哲学论文集》(载《启迪》,New York, 1968)和 J. B. Metz 在《历史与社会中的信仰》(New York, 1980;中译本,朱雁冰译,香港,1994)中对这一概念的使用。在 E. S. Fiorenza 和 D. Tracy 编纂的《犹太浩劫作为断裂性事件》(*Concilium* 175, 1984)中,可以找到对犹太和基督教神学在面对惊惧时适合使用这一概念的研究。笔者曾试图在一篇文章中阐述诠释学和基督教神学对 *tremendum* 一词的引入,该文章载于 I. Greenberg 和 A. Rosenfeld 编写的一本专论这个问题的著作中(即将出版)。请注意参看 H. Bloom, I. Greenberg, E. Fackenheim 在该书中的重要文章;同时注意参看 S. Shapiro 对犹太反应所作的诠释学和神学研究(即将出版)。笔者愿在此表示对 S. Shapiro, S. Kepnes 和 J. Edelheit 的感谢,得益于他们,笔者才开始思考这些问题。

西方史,完全就是一个断裂的、没有单一主题也没有主要情节的故事。做一个美国人意味着因参与了为自由和多元而进行的高贵尝试而感到自豪;但做一个美国白人却同时意味着自己所属的历史一度几乎毁灭了一个民族(北美印第安人、真正的美国土著)并长期奴役着另一个民族(黑人)。诚然,恐怕只有那些缺乏宏伟感的人才会拒绝把古希腊人尊奉为我们的祖先,然而在把古希腊人尊奉为我们祖先的时候,我们却不应忘记他们(也就是我们)历史上那些极不协调的断裂性事件;野蛮的“它性”在历史中发挥的作用;雅典帝国对米洛斯^①和其他殖民地的报复性政策;妇女和奴隶在城邦中一直被埋没的地位和作用;雅典人自己在叙拉古^②采石场上的痛苦呼号。^③

西方最了不起的伟大经典包括希伯来和基督教的圣卷,包括希腊人、罗马人以及所有他们后裔的伟大著作。对这些伟大经典我们读得越多、爱得越深,它们吸引我们注意力就像古希腊悲剧吸引我们注意力一般。^④ 这些悲剧以其无可否认的力量和宏伟使我们的注意力高度集中提升,并以其对思想和行动的高贵性的要求激动着我们的良心。它们揭示出我们今天的浮华不实和自满自足,与此同时,它们也迫使我们去抵御它们自身半遮半掩的悲剧缺陷。

① 米洛斯岛(Melos),古希腊爱琴海上的岛屿城邦。(译注)

② 叙拉古(Syracuse),古希腊时期希腊人在西西里岛东部建立的重要殖民城邦。该城邦在伯罗奔尼撒战争中击败雅典人,俘虏被送往采石场上服苦役。(译注)

③ 对雅典人过分自负过分骄傲的经典式研究迄今仍然是伟大雅典人 Thucydides 的著作《伯罗奔尼撒战争史》(New York, 1954; 中译本,北京,1985)。请特别注意参看他 对米洛斯岛问题上的争论和对在叙拉古遭到挫败问题上的描写和说明。当代的学术研究可看 A. W. Gouldner,《进入柏拉图:古希腊与社会理论的起源》(New York, 1965)。

④ 这方面出色的研究见 D. Grene,《现实与英雄典范》(Chicago, 1967)。

当我们冒险去与经典文本作真正的对话和交谈时,我们能够轻而易举地列举出西方历史上的种种家丑——种种被系统化了的“主义”。通过某些困扰我们使我们不得安宁的感觉,我们不仅能够意识到,更多的时候还能感受到这些性别主义、种族主义、等级主义、精英主义和文化上的地方主义。^①把古代以色列人说成是我们的祖先是一种荣耀,然而这种说法却同时迫使我们去面对古代以色列社会具有的男性中心制性质。^②我们无法忘记以色列人对迦南人(Canaanites)的所作所为,不能忘记他们在祷告中诅咒他们敌人的子孙实际上意味着什么。把圣经经文珍爱地视为自由的宪章是完全正确的,但我们同时却必须正视其内在具有的反犹太倾向,以及与之俱来的轻视犹太人的基督教教喻若干世纪以来的全部效果和影响。^③此外,我们也已经开始正视基督教历史甚至整个西方史上几千年来对妇女的压制。

然而,看看我们的历史迄今是多么意义含混,却并不简单地意味着进入一种更为微妙的心安理得,即一种普遍的和无效果的罪感。正像赫舍尔(A. J. Heschel)坚持认为的那样,“并非所有这一切都有罪,但确实所有这一切都有责。”所谓有责,意指有能力作出反应,有能力正视插入到我们历史中来的断裂性事件,有能力放弃那些始终是由胜利者写下的征服史,有能力永远保

① 在 R. R. Ruether 的《性别主义和“上帝言谈”:走向女性主义神学》(Boston, 1963)一书中,可以发现明确系统地叙述这些“主义”的需要。

② 见 E. S. Fiorenza,《女权主义的圣经诠释学:圣经诠释与解放神学》,载《解放神学的挑战:第一世界的反应》,L. D. Richesin 与 B. Mahan 编纂(Maryknoll, 1981);以及 L. M. Russell 编纂,《圣经的女性主义诠释》(Philadelphia, 1985)和 P. Tribble,《上帝与爱欲修辞学》(Philadelphia, 1978)。

③ 见 R. R. Ruether,《信心与兄弟相残:反闪族主义的神学根源》(Minneapolis, 1974)和 C. Klein,《基督教神学中的反犹太主义》(Philadelphia, 1975)。

留对那些被毁灭了的个人和民族(我们甚至不知道他们的姓名)的记忆。如果试着作出这样的反应,我们就是在造就开端(仅仅是开端),并以此为起点去承担起历史的责任。

冒险去与经典文本对话和交谈,应该更像是去面见阿摩司(Amos)和以赛亚(Isaiah),路得(Ruth)和耶利米(Jeremiah),俄狄浦斯(Oedipus)和安提戈涅(Antigone),甚至美狄亚(Medea)和赫拉克勒斯(Herakles)。^①我们不宜将经典文本简单地想象为思想意识形态的例证。怀疑思想意识形态的存在是一回事,正视我们自身中甚至我们最喜爱的经典文本中思想意识形态的实在性则完全是另一回事。在阅读活动中,我们最好的批评理论应该始终为我们对经典文本的阅读灌注生气与活力,而不应该主宰和接管这一对话和交谈。如果经典文本仅仅是铁证一般理论的实例,我们就未免使事情变得对我们太轻而易举了。我们无须去与约伯(Job)的安慰者和批评者对话——在我们自己的内心中,我们对他们是太熟悉了;我们需要面对和正视的是约伯。在与经典文本的对话中,对经典文本的抵抗也如对它们伟大性的承认一样,二者均为必然的反应。任何方法、任何诠释理论、任何讨论都可以帮助对话和交谈,但却不可以取代对话和交谈。

任何一部经典文本在它自己的创作与生产以及人们先前对它的接受与读解方面,无不带着其多元而含混的全部效应。^②任何经典性事件,无论是文艺复兴、宗教改革,还是启蒙运动也是如此。本杰明(W. Benjamin)坚持认为:“文明的每一伟大成果,同时也是野蛮的成果。”多元性这个词似乎足以揭示语言研

① 以上均为圣经、古希腊神话和悲剧中的著名人物。(译注)

② 这部著作主要在强调和突出接受(reception)具有的多元性和含混性。关于创作和生产,参看J. Wolff,《艺术的社会生产》(London, 1981);E. Bloch等人的《美学与政治学》(New York, 1977);J. Wolff,《美学与艺术社会学》(London, 1983)。

究和经典文本的接受研究中,展示出来的不寻常的多样性。而含混性这个词则似乎过于温和地描述了我们历史展示出来的巨大的善与可怕的恶的奇特混合。然而,至少在更足以和更可能用来描述这一奇特混合的新词被铸造出来之前,含混性这个词还是差强人意的。^①

历史的含混性意味着对西方启蒙运动和解放运动所作的一度似乎十分清楚的叙述,现在已变成一种蒙太奇式的剪接和混合:它混合着经典与新说、令人惊异的美与令人发指的残忍、局部的解放与日益微妙的束缚。含混和充满歧义无疑可用来描述我们的历史。有一段时间,我们似乎已相信了对西方取得的胜利所作的现实主义的甚至自然主义的叙述,^②但这些传统的历史叙述,现在已经不仅被现代主义叙述及其大量历史混惑中偶尔闪现的伟大所取代,而且被后现代主义的反叙事(antinarratives)及其向所有传统的告别所取代。^③

有许多研究方式可以用来思考历史的撰写。^④人们可以分析史学传述(historiography)中的认识论;可以比较 19 世纪的历

① 含混性在认识上意指真与假;在道德上意指善与恶;在宗教上意指神圣与魔道(the holy and the demonic)。

② 参看 R. Johnson 等人编纂的《创造历史:对历史写作与政治学的研究》(Minneapolis, 1982)和 P. Veyne,《历史写作》(Middletown, 1984)中有趣的个案研究。

③ 见 A. Thiher,《思之词》(Chicago, 1985), 页 156 - 227。

④ 这里所说的研究方式,其中一部分可以下列作者及其著作为例。它们是:W. B. Gallie,《哲学与历史理解》(New York, 1964); R. Aron,《历史哲学导引:对历史客观性之局限的研究》(London, 1961); M. Bloch,《历史学家的手艺》(New York, 1953); J. Le Goff and P. Nora,《历史的撰写》(Paris, 1974); P. Gardiner,《历史解释之性质》(Oxford, 1952); W. H. Dray,《历史中的规律与解释》(Westport, 1957); A. Schmidt,《历史与结构:论黑格尔 - 马克思主义的历史理论和结构主义的历史理论》(Cambridge, 1981); 以及 Ricoeur 的辉煌著作,《时间与叙述》,卷一,页 91 - 231; D. Carr,《现象学与历史问题》(Evanston, 1974)。

史意识和 20 世纪的历史性这两个概念的异同;可以用比较分析的方法来研究种种思辩性的历史哲学和历史神学的相对的优势和弱点;也可以分析历史本身作为事件、作为结构是否已得到了最好的理解。

然而,我们同样需要的和我们有幸拥有的乃是当代历史学家的历史著作,这些著作有力地满足了我们在探讨现在和将来的种种可能时想要理解各式各样的过去的迫切需要。这些历史学家的著作或者对一段时期、一个人作详细的分析,或者对那些被忘却了的事件、个人和民族作历史的复原,或者对整个时代作出新的不同的解释,其范围可谓无所不包。好的历史学家,或许比任何思想或艺术家都更能最清楚地展示这样一个被观察到的真理:尽管生活要通过一些一般观念来反思,但它却总是实际体现为具体的、细节性的生活。我们不妨看看拉杜涅(ladurie)对中世纪法国一个孤零零的乡村的日常生活所作的精采研究;不妨看看贝特(W. J. Bate)^①为约翰生博士(S. Johnson)^②这位最为通晓常识,且在一切多元含混的细节上掌握了生活艺术的英国天才撰写的经典传记。^③

其他一些历史学家则尽其所能地吸引我们去正视历史中和我们自身中的断裂和它性。例如,女权主义历史学家就正致力于恢复和撰写妇女的历史,因为妇女在男性主宰的历史

① W. J. Bate(1918 -),美国作家、传记家,1946年起在哈佛大学教历史与文学,1955年发表的《约翰生的成就》获文学史和文学评论方面的高斯奖。1977年出版的《约翰生》得到学者很高的评价。(译注)

② S. Johnson(1709 - 1784),英国著名作家、文学批评家和词典编纂家。(译注)

③ 见 E. Le Roy Ladurie,《朗格多克的农民们》(Urbana, 1974); W. J. Bate,《约翰生》(New York, 1975)。

中一直是受到制度性压抑的他者。^① 还有一些历史学家也在这种“它性”考古的历史兴趣中作出了自己的贡献,他们开拓性地研究了那些迄今一直蒙受着被人遗忘命运的民族的历史。^② 吉诺维斯(E. Genovese)在他的《奴隶创造的世界》中,博斯韦尔(J. Boswell)在他的《基督教、社会容忍与同性恋》中,叶茨(F. Yates)在她的《玫瑰十字会启蒙》中,都成功地追溯了先前被忽视被遗忘了的某些人的历史的某些方面。有时候,我们甚至会惊讶地发现:过去普遍被认为是始终如一的民族和社会,其实都是如此的不同,就像克拉克(M. Clark)在他的出色著作中对澳洲土著与欧洲移民如何在澳大利亚结合为一种独特的民族文化这一历史过程所作的杰出描绘一样。

除了这些先前处于边缘状态而几乎被人遗忘的民族和人民的历史外,另外一些虽然不那么特殊的历史范畴也受到了历史学家的注意。儒得(G. Rudé)和柯布(R. Cobb)论法国革命的著作,就没有把重点集中在这次革命的观念、人物和事件上,而是把注意力集中在革命意义,实际上也是全部历史意义的最终体现者——人民身上。^③

① E. S. Fiorenza,《纪念她:基督教起源的女性主义神学重建》(New York, 1983); M. Z. Rosaldo 及 L. Lamphere 编纂的《妇女:文化与社会》(Stanford, 1974); S. McConnell-Ginet, R. Barker, 及 N. Furman 编纂的《文学与社会中的妇女与语言》(New York, 1980); E. Marks 及 I. de Courtwren 编辑的《新法国女性主义》(Amherst 1979);《写作与性别》,载《批评研究》(vol. 8, 2[1981])。

② M. de Certeau,《异质性:关于它性的话语》(Minneapolis, 1986); T. Todorov,《美洲之征服》(New York, 1984)。从某种意义上看,编年史学派进一步将这种它性考古的历史兴趣推向了极端,他们强调气候和地理作为最后的非人类的它性而具有的重要作用。关于这一点,见 F. Braudel 的巨著:《非力浦二世时代的地中海和地中海世界》(New York, 1972-1973),两卷本。

③ G. Rudé,《法国革命中的民众》(Oxford, 1939); E. Genovese:《奴隶创造的世界》(New York, 1976); J. Boswell,《基督教、社会容忍与同性恋》(Chicago, 1980); F. Yates,《玫瑰十字会启蒙》(Boston, 1972)。

幸运的是,博克哈特(J. Burckhardt)^①和托克维尔(A. de Tocqueville)^②的经典著作所属于的历史写作传统,至今仍体现在莫米格里亚诺(A. Momigliano)——他对古代世界作了权威性的研究——和布卢姆伯格(H. Blumenberg)——他对现代性作了精湛的研究——这样一些历史学家的著作中。^③这一传统的渊源始于希罗多德(Herodotus)、修昔底德、普鲁塔克(Plutarch)、李维(Livy)、塔西佗(Tacitus)甚至苏埃托尼乌斯(Suetonius)^④的历史经典,然而直到今天,特别在清新的读解和品评中,这传统仍然使我们能以十分必要的另一种眼光来展望我们自己所处的时代。谁要是这样的历史著作也感到厌倦,那么,借用约翰生博士对伦敦的著名评语:谁要是它对感到厌倦,谁就是厌倦了人生。

真、善、美存在于历史中,神圣存在于历史中。我在这部著作中一直坚持认为:我们必须通过与所有伟大经典作坚持不懈的对话来不断回溯所有这些真实存在的东西。^⑤然而我们现在却非常需要新的策略来面对和正视突入到我们历史中来的巨大邪恶。此时此地,什么样的对话能够救助我们?什么样的讨论能够对我们有所裨益?

① J. Burckhardt(1818 - 1897),杰出的瑞士文化艺术史家,其历史研究表现出对人类命运的深刻关注。(译注)

② A. Tocqueville(1805 - 1859),法国著名历史学家。重要著作有《美国的民主》(北京,1988)、《旧制度与大革命》(北京,1992),对研究西方政治史的历史学家影响颇大。(译注)

③ A. Momigliano,《异邦人的智慧:希腊化的局限》(Cambridge, 1975); H. Blumenberg,《现代的合法性》(Cambridge, 1983)。

④ 均为古希腊、古罗马著名历史学家。(译注)

⑤ 与这种对真善美,对神圣的追寻有关,我们需要重新恢复“传统”这一观念;见 E. Shils 的权威性著作《论传统》(Chicago, 1981; 中译本,上海,1992)。

与此前一样,这里,对真、善、美的追寻和对神圣的追寻不应该只有一条向前的道路。毋宁说,在运用迄今一直受到辩护的多元主义策略的同时,我们不妨再次重申博克(K. Burke)的主张:“运用一切可以运用的。”这里,我们同样可以发现或发明新的策略,以使用它们来将争取某种解放和获得某种启蒙的斗争推向前进。我们可以形成新的较为复杂的叙述体,并用它来阐述受浮士德式的胜利者驱策的叙述体扭曲变形了的那些个人和民族的故事。我们应该摒弃波舒哀(J. B. Bossuet)^①式的乐观主义或施本格勒(O. Spengler)^②式的悲观主义的叙述方式。无论是乐观主义还是悲观主义,都不能有助于我们真正理解历史的多元性和含混性。

抵抗、专注和希望是更为可取的策略。我们可以继续伊利亚德(M. Eliade)、荣格(C. G. Jung)、伍尔芙(V. Woolf)、福克纳(Faulkner)、斯特拉文斯基(I. Stravinsky)、夏加尔(M. Chagall)这些伟大的现代主义者^③的追寻和求索,去发现我们与神话及宇宙关系中的种种原型。这些现代主义的策略向仅仅在历史中发现所有意义的西方式迷狂提出了挑战。另一方面,借助于后现代主义作家、电影导演和摇滚音乐家,我们可以发明新的反叙述方式(antinarratives)来使我们重新回忆起曾经有过的混沌,而这种混沌正是我们今天的历史性处

① J. B. Bossuet(1627 - 1704), 或译博絮埃, 法国天主教教士, 法国散文大师和法兰西学院院士, 著有《世界史教程》等从宗教眼光看历史的著作。(译注)

② O. Spengler(1880 - 1936), 德国哲学家, 以《西方的没落》(中译本, 北京, 1990)一书而获得巨大声誉。(译注)

③ Eliade, 当代最重要的比较宗教史学者和神话学家; Jung, 著名心理学家和文化学家; Woolf, 英国著名女作家; Faulkner, 美国著名小说家, 诺贝尔文学奖得主; Stravinsky, 二十世纪最伟大的作曲家之一; Chagall, 著名犹太画家。(译注)

境。借助于对古代经典作出了最佳诠释的解释者，我们可以继续去与所有具有奠基性质的文本作冒险的对话。我们也可以继续采用诸如卢卡奇(G. Lukacs)^①在探索隐藏在伟大现实主义作家(巴尔扎克、狄更斯、勃朗特、麦尔维尔)小说后面的乌托邦冲动时采用过的策略。首先，我们应该学会倾听他人的叙述，特别是那些曾蒙受我们强加的排斥，而不能去对自己的历史和自己的经典作出应有解释的“他者”(others)的叙述。经由所有这些彼此冲突的策略，我们至少会认识到：西方式自我中心的偏移，同样会导致欧洲式历史中心的偏移。而这种对我们自己的抵制和拒斥同时也正是希望之所在。

我们可以从经典文本中重新发现这种力量，由此使我们现代理论相形见绌。埃斯库罗斯和索福克勒斯毕竟是含混性方面的行家，而欧里庇得斯则是多元性方面的能手。以赛亚和耶利米可以使一些人学会以时代需要的勇猛去抵制和拒斥；约伯、路得和《传道书》(Ecclesiastes)则会使另一些人懂得：在绝望的时代里，希望究竟意味着什么。通过诠释，我们可以进入到萨福(Sappho)的隐喻中去，可以进入到柏拉图、苏格拉底的对话和亚里士多德的讨论中去，也可以进入到耶稣的比喻中去。

另一种策略则是研究任何可取的、有关自我与社会的现代批判理论。这些理论可以澄清我们的种种怀疑。的确，如果历史并非注定要成为各种无目的事件的清单——“一件该死的事接着另一件该死的事”，如果它也并非注定要成为知

^① 见 G. Lukacs 在《欧洲现实主义研究》(New York, 1964)和《当代现实主义的意义》(London, 1963)中对现实主义小说的论述。

识阶层的娱乐和消闲,那么社会科学中的现代批判分析就应该是可以大派用场。^①人们可以学习韦伯对现代社会中现实的理性化和官僚主义化所作的分析,而不一定非得成为韦伯式的悲观主义者;人们可以学习马克思对所有文化中物质现实所作的分析,而不一定非得要屈服于马克思式的经济主义;^②人们可以懂得历史已受到多么深刻的技术变革(包括我们当前的后工业技术变革)的影响,而不一定非得赞同芒福德(L. Mumford)的技术主义。^③

这些断裂会引导我们相信我们历史和社会中的某种东西已经从根基上被扭曲了吗?当我们面临的问题仅仅是错误,我们还可以使自己相信对话和讨论;但如果我们面临的是某种比错误更深、更难以捉摸的东西,如果我们面临的是系统性的扭曲,那就需要呼唤另一种思想策略了。我们把这

① 或许可以再次指出:目前的这部著作可以从经由 Habermas 而变得可以利用的那种类型的社会理论(如 K. Marx、Weber、Durkheim 等人的理论)处得到补充和得到可能的纠正。参看 J. Habermas,《沟通行为理论》,卷一(Boston, 1984); A. Giddens,《社会理论中的核心问题:行动、结构和社会分析中的矛盾》(Berkeley and Los Angeles, 1979);《社会制度》(Cambridge, 1984); E. Shils,《中心与边缘:微型社会学论文集》(Chicago, 1975)。

② 见 Habermas 在《沟通行为理论》卷一中对 Weber 理性化倾向分析和 Marx 唯物辩证法的贡献和局限所作的分析。关于就 Habermas 而展开的争论,除了前面引过的那些著作外,还可参看 G. Kortian,《超批判》(Cambridge, 1980); R. J. Bernstein,《社会政治理论的重建》(New York, 1976); J. B. Thompson 及 D. Held 编辑的《哈贝马斯:批判性争论》(Cambridge, 1982)。

③ 除其他著作外,见 L. Mumford,《艺术与技术》(New York, 1964),《机器的神话》(New York, 1967)。同时参看 T. de Laetis、A. Huyssen 及 K. Woodward 编辑的《技术性想象:理论与小说》(Madison, 1980); K. Woodward 编辑的《信息神话:技术与后工业文化》(Madison, 1980)。笔者愿意在这里表示对阿斯本学院的感谢(它让笔者参加了1984年以新技术革命为论题的研讨班)和对 J. Buchanan 的感谢(他的思考使笔者受益不少)。

种思想策略称为“怀疑的诠释学”(a hermeneutics of suspicion)。^①

理解错误和系统性扭曲之间的差别,意味着理解现代与后现代之间的根本性差别。现代意识被称为现代意识是因为它把所有的希望都寄托在理性意识上。从雅典的苏格拉底派和智者派的思想革命开始,中经 17 世纪的科学革命和 18 世纪的启蒙运动,到 19 世纪和 20 世纪多种多样的理性进路,古典理性和现代理性一直被潜在的乐观主义所鼓舞。诚然,只有完全没有头脑的人才会试图使我们的文化摆脱西方理性的解放性发现。然而后现代意识——它最先表现为尼采对苏格拉底理性信念所具有的含混性的抗击,接着表现为基尔克果对黑格尔主义中有趣的两难困境的暴露——现在却深深地怀疑起隐蔽在西方理性观之中的乐观主义来。

理性意识无疑是我们最好的历史遗产的组成部分。它体现为传统人本主义的文化分析,体现为某些思想史家采用的方法,体现为许多小说家的现实主义、自然主义的叙述方式,体现为许多现代哲学家的概念性分析,现代理解活动中的启蒙方式,和目前广泛散布在大多数现代心理学中的启蒙方式。^②在上述每一种情形中,都始终存在着对理性意识无往不胜的乐观主义信念。诚然,意识也有犯错误的时候。但在对理性的乐观主义信念中,错误并不是什么大不了的问

① 关于这一术语,见 P. Ricoeur,《弗洛伊德与哲学》(New Haven, 1970),页 32-36。

② 作为例证,可参看 J. Piaget 论认识形成和发展的著作《心理学与认识论:走向认知心理学》(New York, MA, 1971);同时可注意参看 L. Kohlberg 论道德形成和发展的著作,《道德形成与发展的心理学》(New York, 1983)。但是请同时注意参看 C. Gilligan,《不同的声音》(Cambridge, 1982);J. Fowler,《成为成年人与成为基督徒》(San Francisco, 1984)它们对 Kohlberg 的著作作了重要的校正。

题。因为自主成熟、条理一贯的现代自我在其不可抗拒地走向进一步启蒙的过程中,无疑能通过发现更好的理性讨论和理性对话来处理 and 纠正所犯的**错误**。

在最好的情况下,宗教对现代性的拒斥和抵制正是借助于对**错误**、对理性意识、对自我的这种乐观主义憧憬的拒斥和抵制来实现的。对基督教而言,罪并非纯粹的**错误或过失**。罪被理解为一种不真实的存在(inauthentic existence);它既是一种存在状态,又是一种个人责任。罪设定自身,它扩散种种自我逃避的方式,无论这些逃避方式是微妙的还是粗暴的。自我不断以越来越微妙的自欺辩证法回复到自身。这需要通过不断向外消耗自我来求得现实对自我的主宰。这已不仅是一种**错误或过失**,而是某种更为全面更为致命的东西。从自我的角度,它被称为**极端的异化(疏离)**或体系性的**扭曲**。^①从终极实在(ultimate reality)的角度,它被称为**罪(sin)**。它是对人的有限性的全面否认,是蓄意拒绝对终极实在的依赖。经由这种否认,自我同时也使自己疏远了自然、历史、他人,并最终疏远了自己。的确,坚持认为罪不可避免的看法,往往伴随着对理性的全面攻击。然而尽管如此,无论我们称其为罪还是称其为**异化**,这种体系性的扭曲都可遍见于人皆熟悉的西方基督教伟大经典——从奥古斯丁到路德、加尔文,到帕斯卡尔、基尔克果,到20世纪初叶伟

^① 自我(self)之观念在宗教中有着广泛的变化,从一神教宗教中对自我责任的分析(见 H. R. Niebuhr,《极端一神教与西方文化》[New York, 1960]),到东方宗教,特别是印度教和佛教思想中自我作为一种虚妄或幻相的看法。在众多的文献中,注意参看代表性的文献如“大乘佛教哲学中个人的地位”,载 C. A. Moore 编辑的《日本思想》(Honolulu, 1967)。关于近年来对西方一神教观念的贡献与歧义所作的神学分析,请参看 C. Geffré 及 J. -P. Jossua 编辑的《一神教》177(Concilium, 1985)。

大的新正统派神学家。^①

事实上，只有通过把握恩典的基督教含义是什么，我们才能理解罪的基督教含义是什么。对于像《卡拉马佐夫兄弟》中的陀斯妥耶夫斯基这样激进的基督教徒，只要你的恩典教义也同样激进，你就能拥有一个你希望拥有的激进的罪的教义。的确，正像基尔克果对自我辩证法的分析所阐明的那样，我们只有面对上帝恩典的力量，才能明白罪是什么。恩典既是赐予或馈赠(gift)，又是威胁。作为赐予，恩典可以使人完全回到一种洗心革面的自由生活中；然而作为威胁，恩典可以严厉地显现出我们对自己做了些什么，显现出我们在不能把握终极实在时竟情愿毁灭任何实在，甚至毁灭终极实在的意愿。恩典这个词被基督教用来指称此种非同寻常的过程：一种力量突然如恩赐般注入某人的生命，它显现出终极实在作为上帝，即纯净无涯的爱是完全可以信托的。这种力量突然进入到比自觉意识的过错更为基本的层面上，即使这种插入是缓慢的，它也确实可

① 说到西方基督教，经典性的著作仍然是 Augustine 的著作；请特别注意他在《忏悔录》中阐述的自我辩证法(dialectic of the self)以及他后期反伯拉纠的(anti-Pelagian)著作中对人类之罪的更为激进的设想。在现代，Pascal 和 Kierkegaard 始终是经典性的文本。在 Dostoevsky 可以被理解为东正教代表的范围内，同一种 Augustine 式的感觉，带着对人与宇宙关系的深刻分析，而不是对处在历史中的自我辩证法的深刻分析，进入到东正教中——尽管这位东正教的天才并不是 Augustine 式的天才，并往往是反 Augustine 式的。在此意义上，人们可以希望东正教能够提供出一块地盘，在这块地盘上，西方基督教对自我的 Augustine 式的关注，和东方佛教印度教对宇宙的关注，或许能找到某种新的辩证法，就像在 Eliade 的权威性著作中那样。(参看《宇宙与历史：永恒回归的神话》[Princeton, 1954])；关于现代西方对 Augustine 传统的分析和发展的，见 P. Ricoeur《恶的象征》(Boston, 1967；中译本，翁绍军译，台北，1993)；L. Gilkey,《为旋风收割：基督教的历史观》(New York, 1976)。关于对现代文学中“自我”两难困境的分析，见 R. Jones, “忏悔我们的自我”，*Commonweal* 112, 1985, 页305-7。

以阻断和改变我们旧有的自欺的习惯。^①没有任何阐释者可以不使用能力的语言来理解基督徒的意义。这种能力的降临既是作为恩赐又是作为威胁,其目的则是为了判断和治疗罪本身,而不是为了判断和治疗基本的道德罪过、过失或错误。这就是伊凡·卡拉马佐夫懂得而宗教大法官(the Grand Inquisitor)不懂得道理。^②

其他宗教特别是许多不同形式的佛教,也教导人们说通常的意识乃是建立在最大的无知(无明)上的虚妄,它们以这种方式把一种类似的洞察输入到人类处境中来。^③在最初的阶段,我们仅仅怀疑自己可能陷入了幻相;只是在经历了漫长的修炼而逐渐开悟,达到一种更高的意识和这种意识对终极实在的开敞后,我们才能正确解释我们基本的系统性扭曲达到的程度,才能认识到那种不断引诱我们去相信寻常意识、寻常理性之力量的最大“无明”(avidya)。只有在这种时候,我们才能够不再执着于我们最心爱的幻相——那种实体性的自我,才能使自己不受束缚和羁绊地去体验我们与宇宙的最大关联。这种开悟作为赐予无疑同时也是威胁,它直接危及我们平时对自我的理解。以这种开悟,新生的自我最终得以意识到轮回(samsara)和涅

① 这里笔者涉及的是有关“称义”(justification)和“成圣”(sanctification)的经典性神学讨论。笔者承认,笔者给出的读解是另一种天主教式的读解——正像 Schleiermacher 和 Wesley 的读解方式一样!

② 卡拉马佐夫是 Dostoevsky 小说《卡拉马佐夫兄弟》中的主人公之一,他有一次给他的弟弟阿辽沙(阿历克赛·卡拉马佐夫)讲了一个宗教大法官的故事。研究者通常认为:这个故事的寓意十分深刻,是 Dostoevsky 宗教思想的象征性表达。(译注)

③ 在众多文献中,参看 S. Beyer,《佛教体验:渊源与诠释》(Encino, 1974); E. Conze,《印度佛教思想》(Ann Arbor, 1962); K. Ch'en,《中国佛教的转型》(Princeton, 1973); M. Eliade,《瑜伽:不朽与自由》(Princeton, 1958); W. D. O'Flaherty,《印度神话中恶的起源》(Berkeley and Los Angeles, 1976),《梦、幻觉和其他的实在》(Chicago, 1984)。

径(*mirvana*)实为一体。在最好的情况下,宗教能使有能力去与经典性宗教文本作冒险对话的现代头脑意识到:现代理性意识的一切方面都很成问题;^①现代自我是建立在流沙之上的;真正成问题的是某种比单纯的错误和过失更基本的东西;我们需要的是某种比乐观主义或悲观主义更刚强的东西;我们需要怀疑的巨大偏差是某种比弗洛伊德或马克思分析过的体系性扭曲更为巨大的东西——那就是罪与无明。

但宗教也仍然具有其全部含混意义的效应历史,包括罪与无明这些范畴的效应。在本书末尾我们将更充分地研究这种后现代意识中的宗教回归。目前,我们只需简单地提及:宗教也有其值得努力去理解的思想渊源。然而,现代意识能够意识到植根在西方人至今仍称之为“启蒙运动”中的理性模式的种种局限,却是通过转向非宗教,而且往往是反宗教的导师一边。世俗文化中伟大的“后神学家”(posttheologians)如达尔文、马克思、弗洛伊德、尼采,以及女权主义思想家,通过他们其他方面彼此不同的叙述,已经共同给我们上了一课,那就是:现代理性意识是非常脆弱、易碎的东西;而这种脆弱性转过来却产生出对我们个人和集体生活中是否存在未曾意识到的体系性扭曲(而不仅仅是已经意识到的错误和过失)的一系列彼此不同的怀疑。

近年来对语言与知识之间关系的研究,进一步强化了上述教训。所有的后神学家都经由对他们语言的研究而被重新了解。我们时代最激进的世俗思想取得的进展,在很大程度上是回复到尼采对“语言”、“实在”和“真理”的激进修辞化倾向中去。

^① 就“理性”(rationality)、“现代性”(modernity)、“后现代性”(Postmodernity)等概念进行的辩论在这里是十分重要的;我们不妨回顾一下上面提到过的 Lyotard 与 Habermas 之争,以及 M. Hollis 及 S. Lukes 编辑的《理性与相对主义》(Cambridge, 1982)。

例如,解构主义中多元主义策略这一反复出现的主题,就可以在尼采这一段经典中找到:

那么,真理是什么?一大批流动的隐喻、换喻和拟化——简言之,那些被提高、被置换、被予以诗意和修辞化装点,在长期使用后似乎变得坚实、权威和对一个民族具有约束力的所有那些人类关系。真理是一些幻觉;对这些幻觉,人们已经忘记了它们是幻觉;它们是一些陈旧破损,已经不再具有感性力量的譬喻……^①

一种令人惊骇的,如语言般处在无意识结构中的“它性”——在这种语言中居统治地位的是意符而非意指——并已重新出现以便揭示和隐匿自觉意识中的分裂。从这种分裂中显现出了一系列存在于自我中的断裂和脱节,而这些断裂和脱节是没有任何讨论和对话能够消除得了的。即使是在移情(trasference)与反移情过程中达到高潮的心理分析者和被分析对象之间那种奇特的反对话(anticonversation),也不可能消除这些分裂。相反,马克思的著作和文本在摆脱了科学主义、经济主义,摆脱了列宁式和斯大林式的极权主义读解,摆脱了其天性乐观的人本主义读解之后,却再次成为惊人的启示而显露出意识形态在最严格的意义上究竟意味着什么。^② 意识形态并不仅

^① 转引自《尼采与隐喻之观念》,载 M. Palsey 编辑的《尼采:意象与思想》(Berkeley and Los Angeles, 1978), 页 70。

^② 关于文本中出现的歧义,参看 B. Schwarz 编辑的《论意识形态》(London, 1977)一书中对 Marx 意识形态批判的积极贡献所作的分析。更好的分析则可参看 A. Gouldner, 《意识形态与技术的辩证法:意识形态的起源、语法和未来》(New York, 1976)。对马克思主义传统和它们面临的“严峻”问题的重要分析,见 L. Kolakowski 的著作,特别是他杰出的著作:《马克思主义主流》三卷本(Oxford, 1978; 中译本,台北,1993)。其中尤其值得参看的是卷三《崩溃》;同时也可参看 S. Avineri 编辑的《马克思主义种种》(The Hague, 1977); 反马克思主义的读解可参看 D. Germino, 《在意识形态之外》(Chicago, 1967)。

仅局限在时代精神分析家所熟悉的那些自觉意识的信念和价值。意识形态是无意识地、系统地发挥作用的那些态度、价值和信念。这些态度、价值和信念是在所有语言运用,所有真理分析,所有认知要求等物质条件中,并且正是由这些物质条件生产出来的。^① 女权主义思想家突出地展示了语言从来不是纯洁无瑕的,尤其是那些“有理性的人”(the man of reason,直译为:有理性的男人)的男性中心语言更是如此。^②

无论处在什么样的压抑状态下,痛苦最终却爆发出来,颠覆了我们最基本的现代信念,即终归能够以思想为我们开路的信念。后现代分裂的自我被套在自觉意识到的活动,和不仅围绕在我们周围,而且就在我们自身之中的极端“它性”之间。毕竟,我们把这种它性命名为无意识,而不是命名为前意识或下意识。思想意识形态完全是由我们用以认识现实的语言作为其载体的。意识形态批判坚持认为:所有的文化诠释和所有的经典诠释都应该包括对种种物质条件所作的分析,这些物质条件既潜伏在经典的生产之下,又潜伏在经典的接受之下,而构成了经典生产和接受的基础。

后现代的立场和观点强化了一直指导我们进行这一系列思考的一针见血的洞察:所有的经验、所有的理解都具有诠释学性质。要很好地去解释,就必须同时注意和运用重溯诠释学

① “物质”条件当然不一定仅仅是经济的现实,同时也应包括物理的(例如气候的)、生物的、人口的和现实。任何完整的“唯物辩证法”理论或自然主义的实用主义都必须承认甚至要求达到这样的认识。在这种读解中,Dewey 和 Marx 尽管在其他方面有着根本的不同,却都能被理解为试图走向充分完整的(即:或者辩证的,或者实用—自然主义的唯物主义)立场。关于对“唯物主义”的基督教神学读解,值得一读的有 N. Lash,《希望问题:对马克思思想的神学思考》(Notre Dame, 1982)。

② 见 G. Lloyd,《理性的人:西方哲学中的“男人”与“女人”》(Minneapolis, 1984); J. B. Elshtain,《公开的男人、私有的女人:社会政治思想中的女性》(Princeton, 1981)。

(hermeneutics of retrieval)和怀疑诠释学(hermeneutics of suspicion)。现代人较少被知识与语言之间不可分割的关系这样的思考所困扰;他们更多地相信:思考具有的力量能够消除过失和错误,并使我们的意识变得即使并非透明,至少也是半透明。在现代意识的末日,尽管它已先验地“转向主体”,它却仍然保持着相对的稳定和相对的可操作可驾驭。^①

显得有些不可想象的是:我们为我们时代所作的唯一命名,竟然是“后现代”这种模糊而含混的说法。然而事实是:我们已经将“现代”抛在了身后。^②我们已经放弃了意识对自身具有透明性这一信念。实在与知识现在均与语言相关联;而随着语言地位的提高,历史和社会作为突然插入的现实,现在又重新进入到我们意识中来。^③

① 这正是笔者在《秩序的神圣愤怒》(New York, 1975)一书中,在对现象学先验分析之成就作早期阐述时,面临的主要问题。然而,放弃那种乐观主义的赞誉却并不意味着放弃这种先验分析——这种从语言学、社会学获得了生气与活力的言谈分析,如 Habermas 的言谈分析,以及 Hartshorne 神学主张中必不可少的先验性——的需要。总而言之,有必要对先前所有那些建立在意识哲学基础上的先验分析作重新阐述的需要,既是明显的,又是困难的。然而,需要对我们所有话语中隐晦的有效性要求,需要对逻辑上独特的神学要求,即对严格必需的个体(上帝)提出的要求作上述先验分析,其必要性也似乎是同样明显的。Lonergan 坚持认为:他的“先验方法”的观点不应该被予以新康德主义式的解释,而应该被解释为“普遍化的经验方法”。他的这一主张也是与此相关的。

② 这里,笔者把“现代”(modernity)和“后现代”(postmodernity)用作一种文化描述。至于对后现代的评价(笔者相信这在本书中已得到阐明)却并不与另一种对“后现代”的理解,即新保守主义的观点相吻合。关于后者,见 P. Steinfels,《新保守主义者》(New York, 1979);关于后现代法国思想中可能具有的新保守主义性质,见 J. Habermas,《现代性的哲学论说》(Frankfurt, 1985),特别是该书中第 65 至 191 页这一部分。

③ 正如前面 Derrida 的讨论所揭示的那样,这种情形适合于所有那些由于对语言作极端的思考而不愿去分析个人立场所可能产生的道德与政治后果的情形。

后现代需要多种多样的言谈以用于诠释。后现代作家和思想家均提醒我们:我们生活在文本互关性(intertextuality)^①之中。文本和诠释方法往往是冲突的;它们甚至试图消灭对方。文本有时会以黑格尔式的扬弃(*Aufhebung*)来相互成全;所用的方法则有时相互补充。当这种文本互关性越来越明显时,我们还有什么话可说?没有任何文本是完整自足的孤岛吗?我们应该预见到一部名为《永别了,文本》的新小说的问世吗?难道我们不是已经迎来了一部名为《这里真有文本?》的批评性论著吗?^②

我们开始怀疑意识本身就具有极大的文本互关性。意识之所以显得仿佛是意识,也许仅仅因为我们不愿正视这样一个事实,即自我已被多元而含混的众多文本废除和放逐,这些文本篡夺了自我乔装成追求真理之意志的主宰意志。^③理性能够如此地被一种令其虚弱的乐观主义所驱使,以致它竟不愿长时间地思考历史的突如其来的插入和断裂,也不愿长时间地思考自我与文化的潜在扭曲。这并非仅仅是说理性有时不愿等待问题的答案,而是说它甚至根本不愿等待问题的提出。

与柏拉图一样,我们的希望也建立在对话之中。然而在介入到这种希望中去之前,我们需要正视目前被各种参与性暗示的那种受压抑的共识:“它性”已经进入我们自身之中而不再是外在地处在“他人”之中。最大的它性是内在的它性。除非我们承认这一点,否则我们就不能负责任地介入我们的历史,或有意义地从属于我们的历史。

① 关于这一概念,可参见 R. Barthes,《意象、音乐、文本》(New York, 1979)。文本互关性指所有文本均处在相互依赖、相互诠释、相互关联之中。(译注)

② S. Fish,《这里真有文本吗?》(Cambridge, 1980)。

③ M. Foucault,《权力、真理、策略》(此书由 M. Morris 和 P. Patton 编辑 [Sydney, 1979]),和《权力/知识》(此书由 C. Gordon 编辑 [New York, 1972])。

同一性的回归现在可以被理解为它向来所是的那种东西,那回归到排斥和压抑的政策。同一性被夹在它性和不确定性的网罗之中,而相似性之得以发生,则只能是作为差异中的相似。我们可以把自己信托给予经典的对话,但条件却是:我们承认所有这一切(我们自己、我们的文本、我们和文本的对话)都受到含混性和多元性的深刻影响。重溯(retrieval)既需要批判又需要怀疑。的确,重溯往往是最好地穿越了批判与怀疑。甚至当重溯以自己的名义进入的时候,也不再可能是不含混、无歧义的。因为事实上根本不存在单纯的(innocent)阐释,不存在单纯的阐释者,不存在单纯的文本。

我们不妨试想福柯对我们历史中种种不同言谈所作的分析^①,他对刑罚学言谈、医学言谈、法律言谈、性行为言谈、疯狂的言谈、理性的言谈,以及现代专业化学科高度发达时代中言谈之言谈的分析。这些分析展示出:每一种言谈都在自身中负荷承载着的权力与知识的无名与压抑的现实性。每一种言谈,通过在某些前提和假定下运作,必然地排斥其他前提和假定。首先,我们的言谈就排斥着那些可能会瓦解我们并已建立起来的等级秩序和向这种霸权提出挑战的“它性”。

然而,“它性”之声音却不断增强^②,包括以拉康为代言人的癡病患者和神秘主义者的声音;被福柯说出来的疯人和罪犯的声音;受到伊利亚德辩护和阐释的原始先民的声音;其故事至今仍由胜利者佯装讲述的死者之声音;其经验受到现代大众传播媒介欺骗和歪

① 除已经引过的著作外,见 M. Foucault,《疯狂与文明》(New York, 1965, 中译本,浙江,1992);《医疗的诞生》(London, 1973; 中译本,台北,1994);《快感的运用:性欲的历史》,卷二(New York, 1985; 中译本,上海,1989)。

② 这里要举的例子是 Eliade、Foucault、Lacan、Todorov、de Certeau 和 Kristeva 等人的已经引用过的著作。除此之外,还可参看 M. Blanchot,《灾难的撰写》(Lincoln, 1986); G. Bataille,《过剩的幻觉》(Minneapolis, 1985)。

曲、蒙受着被压抑痛苦的民族声音；那些贫穷的、受压迫的、被边缘化的人的声音——总而言之，所有那些被强权者认为是“非人” (nonpersons)，但却被伟大先知宣布为上帝所偏爱者的声音。这些人是我们言谈与历史的牺牲者、受害人，但现在他们却开始发现其自己的言谈，尽管这些言谈难以被我们听见而且绝少被我们倾听。这些声音可能听起来是尖锐刺耳，粗野无文的；它们似乎是也确实是另一种声音。我们现在刚刚开始感觉到它性声音的恐怖。然而只有通过开始倾听他人之声音，我们才可能听见我们自己言谈和内心“它性”之声音。这样，在我们自己闲谈之上，我们或许才可能听见我们做梦也不敢想象的种种可能性。

有没有任何讨论可以适合于用来分析后现代的怀疑向对话的中断性呢？这必须是不仅补救我们熟悉讨论方式中经常发现的错失，而且还能够发现和减轻——如果可能的话——我们已怀疑存在于我们生活中的体系性扭曲。^①

后现代的讨论是独特的；它们被人们称为“批判性理论”^②。

① 法兰克福学派用精神分析作为范例，既是为了阐明“体系性扭曲”即压抑这一精神分析学概念，又是为了形成这样一个范畴并用它来作社会文化的分析。关于这一概念和范畴的使用而产生的争论，在这里仍然是十分重要的；见 R. J. Bernstein 编辑的《哈贝马斯与现代性》(Cambridge, 1985)一书中的论战。Habermas 近年来转向了 Piaget 和 Kohlberg 的发展理论。这种转向尽管有某些清晰化的收获，但在笔者看来却似乎是对早期法兰克福学派的（和早期 Habermas 的）更为明确的精神分析学模式的一种倒退和修正。见 B. B. Barratt, 《心理现实与精神分析的认知》(Hillsdale, 1984)。笔者希望在这里表示对 M. Knutsen 的感谢，她在这些问题上的重要研究使笔者获益匪浅；她现在正在女权主义理论框架中完成一篇论述这些问题的论文。笔者也希望在这里表示对 F. Meltzer、B. Rubin 和 C. Elder 的感谢，他们在帮助笔者阅读和理解 Lacan 的重要文本方面使笔者获益匪浅。笔者相信，Lacan 是 Freud 在当代法国的最激进和最重要的阐释者，同时又是当代美国大多数经过修正改造的弗洛伊德主义的最佳批判者。

② 对这一范畴的分析可以从 R. Geuss 的《批判理论之观念》(Cambridge, 1981)一书中找到；更为明确的诠释学说明和历史性说明则可以从 R. Raderick 的《哈贝马斯与批判理论之基础》(New York, 1986)一书中找到。

而批判性理论则是一种能够而且应该加以使用的脆弱而重要的工具。就其受到一切言谈具有的多元性和含混性的影响而言，任何理论都是脆弱的。任何理论家也都情不自禁地要去使她或他的理论成为一种纯粹的、自由的、不受外在制约的解放希望和启蒙希望。一度具有解放性质的批判理论最终往往堕落为僵死的教条或堕落为被驯化了的陈腐之言，这种命运深深地影响着所有的理论和所有的言谈。马克思主义的历史证明了这一点；弗洛伊德被我们今天的心理学文化所驯化也证明了这一点；社会达尔文主义这种对达尔文的歪曲模仿在今天的政治复苏同样也证明了这一点。然而某些批判理论如精神分析理论和意识形态批判理论却仍然是我们时代有用的讨论方式。

任何使批判性思考在其中具有首要性的理论，都有可能最终成为批判性理论。然而在完整的意义上，批判性理论却是指那些证明了认知性思考能够使人觉悟到体系性扭曲——无论是个体的或社会的体系性扭曲——并通过这种光照而召唤某种解放性行动的理论。批判性理论的独特性并不在于它的这些目标。因为毕竟，这些目标也是亚里士多德修辞学、伦理学和政治学的目标。现代批判性理论的独特性正像法兰克福学派的独特性一样，在于它承认我们的处境极大地受历史的制约，并且是多元化和充满歧义的，而亚里士多德等人的理论却不可能在承认这一点上走得太远。^①

^① 这并不是说 Aristotle 根本没有历史感。尽管许多人正是这样认为的，但这其实不过是一种奇怪的指摘。Aristotle 作为一位思想家，他最典型的策略，是首先回顾在某一问题上的种种意见并试图（特别是在他的自然科学著作和政治著作中）对之作一种经验主义的和内在具有历史个例检验的考察（例如对希腊各种各样的历史制度所作的考察）。说 Aristotle 不具有现代的历史学方法，不具有后现代的极端多元感和歧义感无疑是正确的；但如果说他具有一种“教条式的”和“非历史的”方法，则完全是一种凭空臆想。这种凭空臆想是经不起检验的，只要阅读亚氏著作就会证明这一点。

无论这些理论被贴上批判性理论的标签还是被称为其他什么名字,这一点并不重要。批判性理论能够提供的启蒙必然是局部的,就像最好的批判性理论家(如阿多尔诺[Adorno])坚持认为的那样。^①任何解放都不可避免地是有限的,就像女权主义理论家阐明的那样。亚里士多德所说的实践智慧仍然保留着其相当可观的诠释性力量,然而在其当前与批判性理论的关联中,它却成了真正新颖的专注抵抗和希望。^②

20世纪对语言和历史的诠释走过了一段令人惊骇的旅程:从维特根斯坦数量无限的语言游戏,到意符(能指)在每一意指(所指)中的游戏产生的它性,到发现我们的言谈不仅扩散着,而且就在其自身中承载着自己意义含混的全部效应。这一效应史可以默默地但却有效地发挥其作用,以排除“无言而进行的一切”之外的任何事情。我们可以继续试着使自己相信我们的自主性、纯真性和唯心主义。我们的理论可以成为对纯粹可能性所作的消极沉思,也可以成为一种欺骗性的艰苦努力,去排斥一切与既定的模式不相吻合的东西。然而无论如何,我们的理论

① Adorno的这一认识无疑是最为局部的和悲观主义的——特别是在《否定辩证法》(New York, 1973; 中译本, 重庆, 1995)中更是如此。然而, 他对“内在批评”的使用(像 Benjamin、Horkheimer、Marcuse 等人对“内在批评”的使用一样)却与他对纯粹否定性辩证法的可应用性所作的悲观分析相一致(但却不是相等同)。注意 Geuss 在这个问题上对 Adorno 的赞同和 Habermas 在这个问题上与 Adorno 的不同。在基督教神学中, J. Moltmann 论基督教神学批判的著作在这个问题上尤有价值。与 Adorno 的世俗著作相似, 在否定辩证法问题上的激进神学主张可参看 J. Columbo 发表的学位论文《论否定辩证法与基督教神学》(Chicago, 1986)。关于 Adorno, 见 G. Rose, 《忧郁的沉默:阿多尔诺思想导论》(London, 1978); S. Buck-Morss, 《否定辩证法之起源》(Brighton, 1977)。

② 在这个问题上, 最重要的著作是 R. Bernstein 在当代背景中对实践智慧 (*phronesis*) 所作的回溯和复原, 见《超越客观主义与相对主义:科学、诠释学、实践》(Philadelphia, 1983; 中译本, 北京, 1982)。

和对话也可以成其一贯之作用——即成为有限的、脆弱的、必要的演练,以达到对语言和历史拥有相对充分的认识。

在某种意义上,此完整的旅程已经把我们送回到我们出发的地方——对现代性之开端所作的思考。对这一开端中所有那些可以不断重写的事件、象征、文本、运动、人物,我们现在只能犹豫而怀疑地姑且名之曰法国大革命。我们仍未使我们最初的困惑和疑窦获得解决,我们仍然不知道应该如何解释那一事件。然而,也许通过这一回归,我们现在终于能够第一次认识到:我们并不认识那个情景——并不认识我们的情景。

第五章

抵抗与希望：宗教问题

纯粹自主的我一旦发现语言并非其工具时，便蒙受了致命的创伤，因为主体不再受其控制。更何况，极端的多元性和含混性已经破坏了其基础，使它不能再像过去那样断然宣称它具有驾驭和支配的权力。

但是，我撰写这本书，你又是此书的读者。这是怎样的一回事？那个写作的“我”，那个阅读的“我”是谁？自我不可能成为由存在主义者的绝望激发出来的孤独的自我，不可能成为启蒙运动确立起来的自主自我，不可能成为浪漫主义者的自我表现的自我，也不可能成为实证主义者佯装的无自我。自我在别的什么地方。然而在哪里呢？它也许正在不确定性的深渊中体会着反讽的快感？也许正被夹在所有历史制度和所有言谈的夹缝中——现代自我最初就是这样形成的？然而现在，通过在言谈之上产生出来的新的言谈，我们不是最终眼看着它的形象消失在流沙中了吗？^①

^① 见 M. Foucault, 《事物的秩序：人类科学考古学》(New York, 1970), 页 387。

事实上,对后现代精神而言,纯粹自主的自我已不再可能。然而主体尽管历尽磨难,几度转型,却到底并没有被抹杀。^①作为主体,我们可以借对经典符号、经典文本作冒险的解释而拒斥我们先前纯粹自主的幻觉。后现代的主体现在已知道: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。在认识到这一点之后,还有什么同一性和连贯性留给什么样的自我呢?现实主义和自然主义的叙述者试图以叙述的连贯性来成就连贯的自我,而这个自我现在却像在乔伊斯、普鲁斯特和伍尔芙的作品中看见的那样被一个更为脆弱的、向显现敞开的自我取代。在我们与经典的对话中,仍能体验到真正的瞬间显现。但即使是这种瞬间的认识,现在也不是作为同一性的回归来光顾我们,而是作为令人心神不定的它性和差异性来光顾我们,而这种它性和差异性,在最好的情况下也只能成为可能性和类似性。

在后现代性中,抵抗可以瓦解一切传统叙事代码的形式出现,以便让语言和历史粉碎读者的自我。抵抗可以是尼采对多元性所作的欣喜肯定;这种对多元性的欣喜肯定现在又重新活跃在巴尔特、德·曼、德里达的反讽中,同样也重新活跃在博尔赫斯百科全书似的迷宫中。抵抗也可以像福柯那样,枯燥档案式地研究所有历史和科学言谈中不可穿透权力与知识的代码和制度。

后现代的抵抗行动往往是针对其自身意图的抵抗行动:德·曼抵制和拒斥自己作品中的政治内涵,纳博科夫不让人们在自己棋盘式的文本中寻找象征,乔兰(Cioran)沉落到时间之中,贝

^① 对一个不再居于中心地位的真正主体是需要加以保护的。关于这种保护的必要性,见 P. Ricoeur,《弗洛伊德与哲学》(New Haven, 1970), 页 419 - 94。同时参看 H. Lawson,《反映性:后现代境遇》(LaSalle, 1985); M. E. Zimmerman,《自我的亏蚀:海德格尔真实性概念的发展》(Athens, 1982)。

克特放弃幻相式的希望,福柯不愿承认他自己的分析中有抵抗的力量。然而,不管他们本人如何,所有这些后现代作家即使不能给我们某种 *promesse de bonheur* (幸福的许诺),至少能够给我们某种希望的许诺——正是希望授权他们以写作作为其抵抗行动。

我们时代里的任何思想抵抗必须穿越的不是费尔巴哈(Feuerbach)传统人本主义的“火溪”,而是由汇集了多元性学科知识的当代百科全书派揭示出来的迷宫。对经典的重溯很可能只是深刻怀疑的结果。后现代的连贯性在最好的情况下只是一种松散粗糙的连贯性。这种连贯性是断裂了的、模糊隐晦的、令人困惑的、意识到自己使用语言,并且首先是意识到历史和传统具有的含混性的。

如果宗教进入这一冲突的场景,它们必须能够抵制纯粹自主性和舒适连贯性这些幻觉模式。撇开它们自身的罪和无知,宗教在最好的情况下总是承载着非同寻常的抵抗性力量。在没有被驯化为现况的神圣华盖^①,和没有被消耗于自相冲突的权力争夺时,宗教是以抵抗为生的。宗教的主要抵抗是反对同一性。通过对罪与无知的认识,宗教能够抵抗所有拒绝正视传统(包括宗教传统)具有的极端多元性和含混性的做法。^② 通过对终极实在的最基本的信念,宗教能够抵抗自我拒绝面对和正视终极实在始终——向我们逼来的力量。^③ 同样,宗教也对后现代主义者看见问

① P. Berger,《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》(New York, 1967;中译本,上海,1991)。

② 在这个问题上, the Niebuhrs 的著作是典范性的。见 H. R. Niebuhr,《美洲的上帝王国》(New York, 1959); R. Niebuhr,《美国历史之讽刺》(New York, 1962);《人的本性与命运》,二卷本(New York, 1964;中译本,香港,1963)。

③ 见 J. M. Gustafson,《神本中心的伦理学》,卷一(Chicago, 1981),特别是其中第 115 - 57、235 - 81 页这两部分。

题却不取行动的做法加以抵制。尽管如此,宗教却能够联合世俗的后现代性来共同抵抗所有那些早期的、现代的、开明的、新保守主义的满足——对理性和自我言谈的满足。

宗教首先是抵抗行动的演练。无论被视为乌托邦式的幻影还是被信仰为终极实在的启示,宗教始终显示出人类自由的种种可能,而这些可能却并没有受到已成为我们审美感性之第二天性的拉开距离的行动的注目。^① 无论是禅宗还是瑜伽(Yoga),都不应该被降低为专门为我们躁动不安的自我提供新的快乐领域的一套技巧。^② 禅是一种精神上的修炼,它用一套非同寻常的技巧来训练人的身心,使人能看见现实所不是的样子(“无言而化”)和现实最终所是的样子(“性”、“空”)。

诠释宗教经典,意味着允许它们挑战我们目前认为可能的事物。同样,这亦是允许我们自己通过自己手中掌握的批判诠释学、重溯诠释学、怀疑诠释学挑战宗教经典。为了理解宗教经典,我们必须与它们对话。然而如果我们仅仅消极地观照和冥思它们的启示,我们与它们的对话就不会胜过与其他任何经典的对话。我们要想从根本上理解宗教,我们就必须就宗教经典的意义和真理,就它们的抵抗策略的可应用性或不可应用性,去与宗教经典作真正意义上的对话。

神学诠释是与宗教经典作这种真正对话的一条途径。^③ 作

^① 见 H.-G. Gadamer,《真理与方法》(New York, 1975), 页 5-80。在审美问题上重要的新研究见 J.-P. Jossua,《论文学经验的宗教史》(Paris, 1985)。

^② 见 M. Eliade,《瑜伽、不朽与自由》(Princeton, 1958); J. M. Kitagawa,《日本历史上的宗教》(New York, 1966), 及 I. P. Culiano: “Esperienze dell'estasi dall'Eilenismo Al Medioevo”(Roma Bari, 1985)。

^③ 用更为技术性的术语,它可以被阐述为传统诠释与现状诠释之间的一种“相互批判性关联”;有关这一表述的展开,可参看笔者在《类比想象》第 47-99 页中的分析;也可参看笔者最近对此问题所作的阐述:见 H. Küng and D. Tracy,《神学往何处去?》(Zurich, 1984), 页 76-102。

为对终极实在的思考和反映,作为对存在之有限性的思考和反映,神学诠释也如所有其他诠释活动一样,必须始终是一种高度冒险的和不确定的追问方式。^① 神学家永不可追求确定性,在最好的情况下,他们也只能以试探性的方式追求相对的充分和足够。神学家也逃避不了影响所有言谈的多元性和含混性。他们也只有通过对所有宗教上的终极希望作批判性的检验来试着憧憬某种可以信仰的希望。正像甘地和马丁·路得·金的生平所表明的那样,在最好的情况下,神学家可以帮助我们发现新的行动方式,而无论从道德、政治还是从宗教的角度看,这些行动方式都是对现况进行抵抗的行动方式。这些神学家相信:希望来自那真际,无论这被称之为“空”(emptiness)、“太一”(the One)、“如是性”(suchness),还是被称之为“上帝”,作为那终极的,它都必然具有彻底的它性与差异。^②

然而,许多后现代人却抵制这种被称为神学的宗教解释。他们各自有着完全不同的理由。有些人不想再思考神学,因为在他们看来宗教似乎是耗尽的力量。有些人可能只是想“改变一下话题”,就像罗蒂(R. Rorty)这位有闲阶级雄辩的代言人一样。^③ 还有一些人则在宗教曾经有过的不愉快的童年记忆和辉格党人为西方进步撰写的历史的共同影响下,迅速而不屑一顾地把宗教撇在了一边。^④ 在另外一些人看来,他们试图阐释的

① 关于有限性问题,见 D. Tracy,《秩序的神圣愤怒》(New York, 1975), 页 91-120。

② 在此问题上的比较神学分析:见 J. B. Cobb, Jr.,《对话之外:走向基督教与佛教的相互转化》(Philadelphia, 1982)。

③ 见 R. Rorty,《哲学与自然之镜》(Princeton, 1979), 页 226-67。

④ 辉格党人的历史往往采取“社会进化”理论的形式。这些理论表现为孔德、Dewey、Habermas 的理论时,似乎旨在使思想家摆脱对宗教和神学现象进行分析的需要——或即使进行分析,其细致性和准确性也远不如他们对科学、伦理学、艺术所作的分析。W. Shea 在此问题上对 Dewey 作了深刻的、极具穿透性的研究,见《自然主义者与超自然:有限范围内的研究与英国之宗教哲学》(Macon, 1984)。

神学和宗教似乎总是被捆绑在本体论神学的言谈或束缚在纯粹唯心主义的言谈之中。^① 还有一些人则发现：尽管他们承认宗教在文化和道德方面取得的成就，他们却很难认真考虑神学上的思想主张，因为宗教的历史——我相信这是最严肃的指控——也同样包含着令人毛骨悚然的连串谋杀、异端裁判、圣战、蒙昧主义和排他主义。^②

我们有充分理由认真对待这些道德上的指控。任何宗教，无论过去或现在，只要处在权力的位置上，便总表明宗教运动也如世俗运动一样极易走向性质的败坏。宗教狂热和宗教在所有文化中发生过的可怕的历史影响是一些不能抹去的记忆。任何人今天要赞誉和宣扬宗教及其可能具有的启蒙和解放作用，都不能不正视其曾经有过的耻辱、污秽甚至血腥。如果宗教的阐释者试图伪装出一副清白的模样，他们所说的话便不会有人倾听。如果宗教思想家不与他们自己宗教传统中的蒙昧主义、排他主义和道德上的宗教狂热进行斗争，其他人又怎么可能认

① 关于神学“唯物主义”，见 N. Lash,《希望问题：一位神学家对马克思思想的思考》(Notre Dame, 1981)；关于 Heidegger 与神学，见 J. D. Caputo,《海德格尔与阿奎那》(New York, 1982)。

② 正像女性主义神学家、政治和解放神学家正确强调的那样，“道德要求上的危机”乃是今日神学家面临的最严峻问题。然而，承认这一点却并不等于要以此否认同样重要的“认知要求上的危机”。我们多元化的和意义含混的处境不仅有其道德政治上的复杂性，而且有其思想认知上的复杂性。不允许轻易地否认或转移这种双重复杂性，哪怕这种否认和转移是以对实践使理论脱节的悖谬理论说明来进行的。例如，R. Niebuhr 在坚持认为神学的主要危机是道德政治的危机时，就仍然能够承认思想上的危机，并注意向 Whitehead 和 Tillich 这些把注意力主要集中在思想认知危机上的人学习。同样，那些更多地把注意力集中在思想危机上的神学家，也无疑能从政治和解放神学的道德政治分析中学到某些东西。这方面的例子可参看 S. Ogden,《信念与自由：走向解放神学》(Nashville, 1979)；J. Cobb,《作为政治理论的过程神学》(Philadelphia, 1982)；R. Haight,《另一种眼界：对解放神学的诠释》(New York, 1985)。

真看待它们和它们为抵抗行动提供的新策略?^① 许多宗教领袖经常采用的梅特涅式的(Metternich)政策——在帝国内部实行镇压而对外奉行开明主义和自由主义——的确只配受到宗教和非宗教人士的轻蔑。帕斯卡尔显然不是没有信念的人,但他却曾经强调:“人类从未像基于宗教信念那样全心全意、兴高采烈地去干坏事。”^②

因此,在以诠释宗教经典的名义向他人说话之前,有必要暂停一步,以便对这些问题进行思考。事实上,宗教比艺术、道德、哲学和政治学都更具多元性和含混性。如果说宗教的内容和主题具有什么性质,那么其性质必然就是这样。因为宗教毕竟宣称终极实际显现了自身,并且宣称有一条为所有人准备的解放之路。但即使是这一令人吃惊的可能,也只有在我们敢于冒险解释它的情况下才能被我们理解。某些解释者完全有可能与终极实在具有的力量相遇,进而体验到宗教的启蒙和解放。但这些说法要得到阐释,仍然只有通过特定社会、特定文化中有限的、偶然的个体成员。宗教经典要求我们尽最大努力去作一丝不苟的、批判的和真正的对话;要求我们去重溯、批判和怀疑。

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。这些问题乃是最终成为人的一部分,而这些问题也正是宗教经典向我们宣讲的问题。在这些基本问题中有一些

^① 在此问题上, H. Küng, E. Schillebeeckx, L. Boff 和 J. L. Segundo 的著作堪称典范。见 H. Küng, 《真诚:教会的未来》(London, 1968); E. Schillebeeckx, 《教会职事观》(New York, 1984); J. Moltmann, 《对教会寄予的希望》(Nashville, 1979); L. Boff, 《教会、恩赐、权势:解放神学与制度化的教会》(New York, 1985); J. L. Segundo, 《被称为教会的共同体》(Maryknoll, 1973); R. S. Chopp, 《苦难的实践:对解放神学和政治神学的诠释》(Maryknoll, 1986)。

^② 转引自 R. J. Neuhaus, 《赤裸的公共广场:美洲的宗教与民主》(Grand Rapids, 1984), 页 8。

独特的问题,它们被命名为宗教问题或极限问题(limit questions)。这些问题或者由最大的偶然性和必死性所激发;或者由人间万事短暂无常所唤起;或者因承认所有我们拥有的价值和赖以生存的信念均具有历史和社会偶然性而连带着产生;或者被突然插入到我们生活中来,切断了我们生活的连续性,并危及我们素有的安全感的痛苦所引发;或者由在面对某些特定瞬间逼近我们的“它性”而突然爆发为弥漫性焦虑、甚至弥漫性恐怖的厌倦所导致;或者因不明白我们为什么总是感到有责任去过一种道德的生活——甚至在我们不能合理地证明为何应该如此时也仍然感到应该如此——而产生;或者因不知道我们为什么有必要确证这样一种信念,即现实中作为科学基础的基本秩序而引发;或者与在新物理学、新天文学和新宇宙论中揭示出来的这一秩序及其可能具有的性质有关;或者因不知道如何理解众多生灵长期忍受的压迫,不能理解那些至今仍活在各民族的叙事、英雄故事与民谣中,但却被压抑的那些死者的痛苦而引发;或者由不知如何面对潜伏在所有反讽中的异化感和疏离感所导致;或者因感到需要理解在深挚的爱和欢乐中的意义而产生;或者因不明白我为何拥有如此基本的信赖,以致我既能一如既往地信赖下去,而又并不能将这信赖约化为其他的感觉而产生;或者因不明白为什么当我不再执着而开始感觉到维特根斯坦所谓“世界之本质是神秘的”这句话中的真理时,能够体验到一种尽管短暂,但却纯净的实在之馈赠而突然发生;或者因不明白我是否也体验到这样一些瞬间,这些瞬间与神秘主义者所谓“无缘无故而获得的安慰”有着某种“家族的类似”而引发;或者被后现代感觉对于做人究竟意味着什么有一种“有学识的无知”所引发;或者因不明白为什么这种有学识的无知竟似乎暴露出一种更为基本的无知——在语言和知识的意符游戏里,在多元含混的历

史游戏里我看见了这种无知的大致轮廓——所导致;此外,这些问题也可以因感觉到在每一种抵抗行动中都显露出某种陌生的、无以名称的希望——无论它是多么朦胧和微薄——而被激发出来。

与严格的形而上学问题一样,这些宗教上的基本问题也必须是逻辑上怪僻的(odd)问题,因为这些问题关涉着我们所有知识、意愿、与行动中最基本的前提、假设和信仰。^① 与严格的形而上学问题一样,宗教问题也必须是有关终极实在之性质的问题。而不同于形而上学问题的是:宗教问题追问终极实在之意义和真实性时,不是将其作为孤立的自在来追问,而是将其作为在生存上与我们相关联的来追问。宗教经典便“见证”了宗教是对这些问题作出的响应,^② 见证了人类曾像我们一样追问过这些问题,并相信他们已从终极实在那里得到了回应。他们因而相信,某些启示已经对他们显现,他们已从中获得一种新的启蒙可能,或甚至获得了新的阐述问题的方式。他们相信:遵循宗教解放的某些途径,他们可以通过信赖与终极实在的关联而与所有的实在发生关联——因为终极实在作为终极实在乃是一切实在的起因和终结。如果在阐释宗教经典的过程中,其他的阐释者发现信仰之语言不具有说服力,他们完全可以对这些逻辑上怪僻的问题作出和形成他们自己的反响。任何愿意追问宗教经典基本问题的阐释者,都能够而且应该与宗教经典进行对话。

因此,并不仅仅是宗教的信奉者才应该去对宗教经典作冒险的解释。有些人并不像宗教信奉者那样把宗教经典解释为来

^① S. Ogden,《上帝之实在及其他论文》(New York, 1966)。

^② “见证”(testimony)这一概念需要作进一步的思考;对此概念的重要分析,见 P. Ricoeur,“见证之诠释学”,载 L. S. Mudge 编辑的《论圣经阐释》(Philadelphia, 1980),页 119-35。

自终极实在启示的见证,而是把它们解释成可能性本身的见证。布洛克(E. Bloch)阐释西方人敢于梦想的所有那些幻想、所有那些乌托邦憧憬和末世论的(eschatological)憧憬,他坚持认为:宗教经典同样能够向非宗教信徒的阐释者见证抵抗和希望。^① 伊利亚德对原始宗教的力量进行过阐释,这种阐释表明:宗教史家可以帮助创造出一种恢复被遗忘了的经典性宗教象征、仪式和神话的新人本主义。^② 伟大的宗教史家向我们证明了原始记忆是如何以改头换面的形式继续保持着它们顽强的生命力。那些对此表示怀疑的人只须参加一次摇滚音乐会就不难感觉到原始力量在今天如何以爆炸性的方式表现出来。古代神话、仪式、象征的阐释者提醒我们,不要忘记我们的原始根源,这种提醒必然成为一种抵抗行动——任何人只要注意到即使是性这种原始力量的最后堡垒,都只能被迫屈服于现代西方人发明出来的技术和知识,他就会承认这一点。^③ 这些受到压抑的记忆能够摧毁我们对可能性的狭隘感觉。它们能够诱使我们去企望某些不同的、但却是可能的思维方式,并赋予我们的抵抗以新的力量。如果当代的对话与交谈可以包括布洛克和本杰明论末世论的宗教之经典文本和经典象征的著作,和伊利亚德等人论原始宗教的著作,我们的可能性范围就会在伊壁鸠鲁、斯多葛和虚无主义的视野之外得到极大的拓展。

布洛克对宗教中乌托邦冲动所作的解释对后现代思想是极

① 见 E. Bloch,《希望原则》,三卷本(Cambridge, 1986)。对 Bloch 的神学响应见 Moltmann 的著作,特别是《希望神学》(New York, 1967)和《被钉十字架的上帝》(New York, 1973; 中译本,香港,1995)。后一部著作更倾向于 Adorno 而不那么倾向于 Bloch,但 Moltmann 在他极为精采的神学漫游中,最近还是回到了 Bloch 对创造的理解。

② 见 M. Eliade,《寻索》(Chicago, 1969)。

③ 见 M. Foucault,《性史》,卷一,对“性科学”的论述。

有意义的贡献。甚至宗教信徒也能从这些解释中学到某些东西。宗教信徒对宗教的解释不同于布洛克之处在于:它们往往采取“是的,但是……”这样一种形式。例如神学家默茨(J. B. Metz)在承认自己从布洛克那里获益匪浅后,紧接着便补充说:“但是我们并不向乌托邦祈祷。”这里,“但是”的意义是十分清楚的:当犹太教徒、基督教徒、穆斯林教徒说到神这个词时,他们是以此意指万物由此发源并最终流向和汇聚于它的那样一个终极真际。宗教信徒使用神这个词,并不是将其作为自己创造想象的产物,而是将其作为他们向之祈祷的终极真际,即作为万物之始和万物之终。对宗教信徒而言,获得宗教意义上的觉悟意味着获得了一种理解力,而这种理解力首先是用来理解我们所有人都直接面对的那种终极性力量的。^①

经由这种宗教理解,我们可以感觉到自我这一多元含混的实在立刻变成有限的、陌生的和需要凭藉外部力量获得解放的。有多种不同的宗教觉悟方式。这些方式有的相互补充,更多地则是相互冲突。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“你就是你”(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、孔子儒教之类国民宗教(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

^① 坚持使用“力量”(power)这一范畴,一直是经过改革后的基督教传统的重要凭藉之一。J. M. Gustafson的《神本中心的伦理学》一书卷一曾对宗教改革后适合于这种逼近我们的终极力量的“虔敬”(piety)作过简洁的现代分析。

基督教中对人生需由信仰、希望和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；所有这些往往有极大差异的不同方式都正如希克(J. Hick)指出的那样，^① 需要有一种自性(the self)之转变，即从自我中心转为以真际为中心。在所有宗教觉悟中，我们必须借助与终极真际的这种新关系来使我们的中心偏离所谓的自我(ego)。只有这样，自性才能不再是自我，才能通过与自然、历史、他人，甚至经过转变的自性的关联，找到某些真正可靠的自由。我们当然不可相信所有这些宗教觉悟乃是同一宗教立场的不同表现方式。而各种宗教之间的多元性也当然不可能缩减为这样一种说法，即它们全都宣告同一觉悟并实践着同一解放。

宗教与宗教之间存在着家族相似(family resemblances)^②，然而就我所见，在它们的多元性之中却并不存在一个唯一的本质，一个唯一的觉悟内容或启示内容，也并不存在一条唯一的解放途径。无论是神、空、太一、自然还是多，所有这些终极真际的性质都有着不同的说法。终极真际究竟如何向人启示终际真际自身，并如何在人与终极真际的和谐与不和谐关系中向人启示人自身，也都存在着不同的理解。在承认了这些差异之后，我们应该选择什么样的道路以便走出致命的自我中心和走向以真际为中心，也仍然存在着种种不同的阐说。宗教的不同言谈和途径有时可以相互补充甚至相互成全，但它们同样也可以相互切

^① 见 J. Hick, 《多元化宗教诸问题》(New York, 1985; 中译本, 香港, 1995); 《上帝有众多称名》(Philadelphia, 1980); 《上帝与信念之宇宙》(New York, 1973); 《人的选择的道路就是我的道路》, 载 J. Hick 及 B. Hebblethwaite 编纂的《基督教与其他宗教》(Philadelphia, 1980)。对 Hick 著作的研究见 C. Gillis 论 Hick 的论文(未发表, Chicago, 1986)。

^② 家族相似, Wittgenstein 哲学用语, 意指甲与乙在 A 点上相似, 乙与丙在 B 点上相似, 丙与丁在 C 点上相似, 但甲乙丙丁却并没有共同的相似。(译注)

断、介入甚至相互消灭、泯除彼此的宣称。在进行相互对话之前,没有别的方式可以告诉我们什么样的选择才是正确的选择。如果我们在此问题上还要求更多的东西,我们就是在试图摆脱诠释的需要。

多元主义——确切地说,多元的态度——乃是对宗教多元性这一事实作出的可能反应。我对这一态度基本上是信赖的。但任何时候,只要对多元主义的肯定变成了仅仅对越来越多的可能性作出消极的反应,而不去实践其中任何一种,此时的多元主义就值得怀疑了。正如波伏瓦(S. de Beauvoir)坚持认为的那样,这种多元主义乃是现代资产阶级最完美的意识形态,它掩饰着思想上的困惑或混乱中,人试图享受差异性带来的乐趣,却从不将自己投入到任何特殊的抵抗和希望之展望中去。

西方思想史上伟大的多元论者——特别是今天仍然受到忽视的思想家詹姆斯(W. James)——都知道:对多元性的任何有价值的肯定,乃是采取一种负责任的多元态度的起点,而不是这种态度的终结。^① 在可能性和开放性之外,一定还存在着其他的标准。藉此可以用来评价可能性是否与我们知道和相信的事情相符的标准。究竟在宗教选择对个人和社会的意义问题上,一定还存在着道德政治的标准。詹姆斯在气质问题上的大度^②有时的确演变为经验本身在生命力充沛的困惑中的一种兴奋。这种詹姆斯式的快乐是确实存在的,但这却绝不是他的全部思想。詹姆斯的实用主义真理理论固然有一些问题,但问题却并不出在他坚持认为有必要对所有有关真理的言谈作实用主义的

^① 见 W. James,《宗教经验种种》(New York, 1982);同时参看 L. Kolakowski,《宗教:如果没有上帝》(New York, 1982;中译本,香港,1995)。

^② 指 W. James 曾将许多哲学上的不同观点、方法归结为哲学家气质上的差异这种做法中暗含的相对主义和多元主义。(译注)

评价上。正像当代言谈分析表明的那样：无论我们承认与否，一个实用主义的时代正显现在我们面前。

古典的实用主义者有别于旁观主义知识观，乃是其有关当代评判标准的讨论。他们教导我们将注意力集中于可能性和集中于未来。他们使我们懂得如何在与我们已经掌握的、相对地达成了一致意见的知识的关系中，去判断种种不同说法是否具有相符性(coherence)，并对之作出评估。^① 他们帮助我们懂得了为什么有必要去评价所有可能性的道德结果(詹姆斯)和社会政治后果(杜威)。

正像由种种不同的阐释引发的冲突是一个事实一样，宗教诠释中的多元性也是一个事实。宗教上的多元论者因其对多元性的肯定而基本上相信多元主义，然而，他们却并不逃避形成种种评价标准以便作出相对充分的判断的责任。这并不意味着只有宗教上的多元论阐释者才是应该予以注意的。恰恰相反，如果你的多元论态度是真诚的，你就会愿意听取和受惠于任何人的意见——包括一元论宗教阐释者的意见。难道人们真的希望听见路德在说了“这是我的立场，别无其他之道”之后再低声补充说：“但如果我真的打扰了您，我还可以改变的”^② 吗？任何一个不能学效路德对基督教经典阐释的多元论者，也就根本不可能从任何宗教阐释中学到任何东西。更何况，即使是多元论者，有朝一日也可能明确宣称：“这是我的立场”并对批判性评价表示出不相信的态度。

宗教阐释上的多元性并不仅仅相当于宗教本身的多元性。

① 这一点尤其符合实用主义者对“共同研究”(community of inquiry)的强调和坚持——C. S. Pierce的著作曾最为明确地对此进行过阐述。

② 如果笔者的回忆是正确的，笔者是从 P. Blackwell 那里首次听见这一有力说法的。

那种以为所有宗教在终极意义上相同的信念是不可取的。甚至神秘主义传统也像所有其他宗教现象一样,在其目标、技巧、实践和言谈方面一样地多元化。建立一种以所有宗教为基础的“永恒哲学”的企图(无论如赫胥黎印象主义地予以表达的那样,还是如科尔宾[H. Corbin]、舒恩[F. Schuon]、史密斯[H. Smith]严谨地予以表达的那样),不过是一种值得称道,但迄今却不具说服力的想法。像所有其他体验一样,神秘主义的体验也是一种阐释活动;而且,像所有其他阐释活动一样,神秘主义的言谈也享有高度独特的传统性和社会性。那种认为纳甘朱纳(Nar-ganjuna)和爱克哈特(M. Eckhart)体验和阐释的乃是同一种实在的说法是不可信的。他们之间显然有着深刻的相似,但这些相似最多也只是类似,也就是说,最多只是差异中的相似而已。

甚至相似的宗教极限问题中的相似性也并非完全相同。例如,西方语言用以表述宗教问题的深层隐喻如蒂立希的“终极关怀”语言、基尔克果的具有强化作用(intensification)的辩证语言,或甚至我自己有关极限问题的语言,虽然与禅宗式诘问中使用的表层隐喻有着某些相似,但同时又明显地不同于后者。^①各种宗教反应,各种宗教叙事、教义与象征,以及不同宗教关于如何获得真正解放的不同说法虽然有着某些相似,但其不同之处却至少不亚于其相似之处,因此它们明显地不是同一种东西。

要成为宗教徒的方式不胜其数,不可能用单一的定义即宗教是什么来囊括和驾驭所有这些形形色色的方式。也许,甚至宗教一词,连带其在西方所具有的寓意,都应该予以扬弃,转而

^① 这一观察主要受惠和得益于 E. Holzwarth; 参看他论这一问题的文章(即将发表),以及他论 Barthes、Nabokov、Woolf 的学位论文(Chicago, 1985)。该学位论文经过修改后将以一部专著的形式问世。

考虑“通向终极实在的途径”。^① 宗教与宗教之间的对话不仅是可能的,而且今天已经是必需的。然而,那种预先假定所有宗教都相同的对话却很难对我们有所帮助。很少有比各大宗教之间的对话更重要,也更困难的对话。^② 要想使这些对话成为富有成果的对话,所参加对话的伙伴就应该牢记诠释过程本身具有的复杂性,否则他们就会发现自己也成了给宗教下定义的人,而他们给宗教下的定义却不会使任何一种宗教感到满意。

有一种策略可用于这种困难的对话。我曾将这种策略称为“类比想象”(analogical imagination)。作为一种启发式的和多元论的策略,它对宗教之间的对话或许也是有用的。“类比想象”这一短语可以提醒对话者:差异性和它性一旦被解释成“不同的”和“另外的”,它们也就被承认为在某种方式上是可能的,并因而在最终是类似的。^③ 任何能够进行交谈和对话的人都能学

① 这是 Cobb 的建议,参看他的《宗教种种》,载 P. C. Hodgson 及 R. H. King 编纂的《基督教神学》(Philadelphia, 1982),页 229 - 322。另一建议(建立在对“宗教”这一范畴的类似质疑上)可以从 W. C. Smith 的《宗教的意义与终结》(New York, 1963)和《走向世界神学:宗教信念与比较宗教史》(Philadelphia, 1980)。Cobb 和 Smith 的批判性保留态度是无懈可击的。人们可以在继续使用宗教一词的同时,心中记住他们的这些保留态度。

② 如果可以从笔者个人的角度来说,那么,笔者对基督教特征的认识,不仅是从基督教神学家的有关著作中获得的,而更多地是从犹太教 - 基督教的对话和佛教 - 基督教的对话中获得的。我已开始相信:只有当这些对话受到所有宗教传统的严肃对待时,人们才能富有成效地重新开始对基督教或其他宗教之本质的传统追问。相似的建议可参看 H. Kung、J. von Ess、H. von Streteneren、H. Bechert 合著的《基督教与世界宗教》(München, 1984),页 15 - 27, 617 - 25。

③ 参看拙著《类比想象》,页 446 - 57。同时参看由 D. Davidson 的文章引发的,就“概念框架”问题进行的论争。该文题目是《论概念框架之观念》,载 *Proceedings of the American Philosophical Association* 47(1973 - 1974),页 5 - 20。这一论争在宗教研究上的重要性可以从 T. Godlove,“在什么意义上宗教是概念框架”一文(载 *Journal of the American Academy of Religion* 52, 2[1984])中见出。Davidson 的观点可以发展为一种更充分的诠释学观点,在这种观点中,可能性与类似性将发挥主要的概念作用。这一点在我看来仍然是可取的——对 Davidson 的必然是少数派的主张(但我相信是正确主张)是如此,对 C. Geertz 论“厚重描述”和“地方知识”的有影响的阐述中在这些问题上出现的混淆也是如此。关于后者,参看 C. Geertz,《地方知识:对诠释性人类学的进一步研究》(New York, 1983),页 53 - 73, 167 - 235。

会如何将另一种可能性据为己有。在对话者与对话者之间,在对话者与文本之间,只要所进行的对话是真正的对话,便总存在着一种相互转变的开放性。^① 然而,对某种“另外的”所作的任何解释,都是我将一种可能性据为己有——而一旦据为己有,这一可能性便不再是严格意义上其原来的形式。例如,除非一个西方人本来就已经“转向了东方”,否则他就不可能“转向东方”。^② 正像佛教以新的形式在西方特别是在北美的发展所展示的那样,一旦佛教成为西方人的宗教选择,佛教在东方文化中的传统样式便因这一新的迁徙而发生改变。^③ 西方的佛教方式完全不同于所有早期佛教如印度佛教、藏传佛教、东南亚佛教、中国佛教、日本佛教,正如这些佛教方式也彼此不同一样。然而,由于这许多不同方式之间毕竟有着足够的家族相似,人们又完全可以将它们全都说成是佛教方式。在任何伟大宗教方式之中,都存在着许多不同的选择和取向。

从未曾用强制命令将多元性压抑下去的对话中,我们能够找到的最好的东西就是相似性。相似性语言(analogical language)作为亚里士多德^④ 的创造是为了在通常只能作或此或彼选择的两种语言(一切如一的单一语言和一切不同的模棱两可语言)

① 由于这一缘故,在我看来便无需如 Cobb 所说的那样去“超越对话”以实现相互的转变——只要对话的充分需要已被意识到。参看 J. Cobb,《超越对话》,页 47-55。同时参看 L. Gilkey 的论文:“存在与非存在的神秘性”,载《社会与神圣性》(New York, 1981)。

② 见 H. Cox,《转向东方》(New York, 1977)。

③ 见西方佛教徒如 F. Cook 的著作,《印度的宝石网罗》(University Park, 1978),以及由 D. Lopez 编纂的论佛教阐释学的论文汇编《佛教诠释学》(Honolulu, 1988)。

④ 在处理“有可能是另一种东西”的问题时(例如在《论题学》中雄辩与修辞的问题上,在《修辞学》中,在《伦理学》、《政治学》和《诗学》中),Aristotle 明显地是一位多元论者——而且是一位出色的多元论者;(他要求个别判断中必须具有相对的充分性);至于在《形而上学》等著作中他是不是一位多元论者,这一问题没有定论。

之外,找到另一种可供选择的语言。真正的对话语言是可贵的成就,因为它试图成就几乎不可能成就的事情——将实际的不同阐明为具有真正的不同,又与我们已知的事物相似。^①在更具存在性的层面上,类比想象(相似性想象)意味着愿意进入对话,愿意进入不安全的领域,并通过不同于自己的人和事给予足够的注意而拿自己对自己的全部自我理解去冒一场风险。^②在对话中我们会发现自己或者受到某种召唤而将要发生根本性的改变——就像宗教性对话语言所暗示的那样,或者改变虽然不那么彻底但却十分真诚——就像一度仅仅是不同的东西现在被承认为真正可能的东西时那样。

例如,基督徒可以转变为信仰佛教,而佛教徒也可以改宗基督教。除此之外,基督徒也可以如梅顿(T. Merton)那样从禅宗那里学到许多东西,以致虽然并未转而信仰佛教禅宗,却成了自我超越的基督教徒或禅宗基督教徒(Zen Christians)。^③佛教以深邃的眼光洞察到自我必须放弃其对所有虚假自信的执着。它的这一洞察已使某些西方基督教神学家意识到:甚至一神论中最为精致的概念,也可以成为对终极实际的逃避。的确,佛教与基督教之间的对话已使某些基督教神学家对传统的基督教上帝

① 文化人类学家之间的争论,以及“相似”(analogy)一词在历史判断上的用途也都与此有关。参看 Harvey 在《历史家与信仰者》(New York, 1966)一书中对相似性的讨论。

② Plato 在其对话中使用戏剧手法时无疑认识到了这一点;在《理想国》(中译本,北京,1988)中,Socrates 的谈话对手迫使他留下来谈话,其结果只是为了发现他们自己(特别是年轻的 Glaucon 和 Adeimantus)被这种谈话引向了奇怪的不可思议的地方——剧中主人公 Socrates 最终取代 Achilles 成为年轻人理想生活的典范。对这些对话中复杂细节的阅读可参看 A. Bloom 在《柏拉图的理想国》(New York, 1968),第 305-437 页中所作的阐释。

③ 见 T. Merton,《托马斯·梅顿亚洲日记》(New York, 1968);同时参看 W. Johnson,《静止的点:对禅宗与基督教神秘主义的沉思》(New York, 1971)。

语言(God-language)作重新思考,就像他们再次发现保罗为了使基督的救世作用显现而使用的“虚空自我”的语言(“self-emptying”language)具有极大力量,或将爱克哈特论“上帝之外的上帝”这种一度令人困惑的语言纳入自身时那样。^①

佛教将基督教某些方面纳入自身的做法也展示出同一种内在的转变。这种转变乃是真正对话产生的结果。保罗“虚空自我”的语言曾帮助某些禅者对终极真际作为“空无”(emptiness)作出新的解释。^②基督教的恩典观也曾有助于某些净土宗信徒(Pure Land Buddhists)阐明他们与其他佛教传统的不同之处。基督教认为为社会正义而进行的斗争是基于爱的要求,这一观点也曾对某些佛教徒发生影响,使他们在佛教自身对同情心的呼唤中引入了正义的概念。而这些新的解释又对经过修正的佛教“业观”(Karma)发生了影响。

类比性策略也可以帮助阐释者思考每一宗教之中的多元性,而不仅仅是宗教与宗教之间的多元性。^③在使用诸如**犹太教、印度教、伊斯兰教、佛教和基督教**这样一些词汇时,我们实体主义的语言再次背叛了我们。尽管成为犹太教徒、佛教徒或伊斯兰信徒的种种不同方式中确实存在着家族相似,上述熟为人知的名词却最多只是对每一宗教家族的蹩脚描述。有时,我们固然不妨对特定家族内部的家族相似或其不同中的相似作一番追溯,就像历史学家对都铎家族(the Tudors)、斯图亚特家族

① 见 J. Cobb,《对话之外》,页 75 - 119。

② 见禅宗思想家 Masao Abe 的重要对话如《上帝、空无、真正的自我》、《空与性》,载 F. Frank 编译的《佛陀之眼:京都派文集》(New York, 1982), 页 61 - 74, 203 - 7。关于爱克哈特(M. Eckhart), 见 E. Colledge 的翻译与介绍和 B. McGinn:《迈斯特·爱克哈特:重要布道、评论、论文和辩护》(New York, 1981)。

③ 请注意 G. Rupp 在《超越存在主义与禅学:多元世界中的宗教》(New York, 1979)一书中建议使用的策略。

(the Stuarts)、波旁家族(the Bourbons)或哈布斯堡家族(the Hapsburgs)所作的那样。然而,正像任何家族的家族史显示的那样,家族内部成员——例如路易十四与路易十六,或者特雷莎(M. Theresa)与约瑟夫二世(Joseph II)^①——之间的不同,至少也与他们之间的相似一样有着重要的意义。诚然,路易十四与路易十六不仅在家族血缘上,而且在某些具有典型特征的行动上都明显地可以看出是同一家族的成员,但他们之间的不同也是十分明显的——两人在气质、性格、思维方式和行动方式上都明显地有所不同。至于有些人说:如果路易十四是路易十六,在面对法国革命时他会怎样怎样行动;或者,如果路易十六能够将不驯服的资产阶级引诱到路易十四的宫廷中来使之变得驯服,其结果又会怎样怎样,这些说法便未免显得离题太远了。

在试图将差异化简为唯一主题的不同变体,并用这种方式对差异性作出解释的每一宗教家族中,差异性仍然是明显的。正像特洛尔奇(E. Troeltsch)坚持认为的那样,基督徒试图阐明基督教本质的任何努力,最终将证明是一桩包含着批判性解释、历史性判断、道德与宗教决心的复杂事项。^②任何宗教都有其较好和较坏的诠释。我相信,较好的诠释遵循着特洛尔奇在他的经典论文《“基督教之本质”的意义》中确定并提出的批判性标准和必然既具总体性又具灵活性的标准。正像伯林(I. Berlin)曾经注意到的那样,任何出色的多元论者都应该随时能够讨论好的、坏的和全

① 约瑟夫二世(1741-1790),神圣罗马帝国皇帝。特雷莎是他的母后。(译注)

② E. Troeltsch,《“基督教之本质”的意义》,载《特洛尔奇神学与宗教文选》,R. Morgan 和 M. Pye 编辑。(Atlanta, 1977),页 124-80。Troeltsch 的论文以来,对基督教中(内在的和“外在的”)更大的多元性与含混性的认识,为 Troeltsch 之后任何渴望忠实于他的拓荒性和奠基性工作的人提供了进一步的著作。对当代神学诠释学复杂性所作的重要研究可以在 C. Geffré,《解释危机中的基督教》(Paris, 1983)中找到。

然可怕的解释之间的差别和不同。然而,在诸如**基督教、犹太教、伊斯兰教、佛教或印度教**这些词语中,却找不到任何非解释性和非历史性的本质。在这些伟大的宗教之道中,在使它们自成一独特宗教家族的那些相似性之间,要成为基督徒、犹太教徒、穆斯林、佛教徒或印度教徒,仍然是存在许多方式。环视新保守主义在全球的重现,我们必须强调每个伟大宗教中的多元之道,此乃道德与宗教上的责任。这是必须坚持的主张,不容随便干犯,即使是高米尼(Ayatollah Khomeini)向其穆斯林信众的咆哮,即使是罗马天主教教廷发布的绝对教谕,即使是弗雅牧师(Reverend Falwell)对其更正教徒所说的威吓,即使是奇克拉比(Rabbi Kehane)向其犹太教徒所作的恐吓,这些均不能干犯在此的主张。

就我所知,没有任何宗教传统能够如我们通常轻易称之为印度教的多元之道那样,充分认识到确证内部的多元性的道德和宗教需要。在允许和容忍多元之道(认知之道、敬虔之道、行动之道)并表述其在宗教上的重要性时,没有任何一部宗教经典堪与《薄伽梵歌》(*Bhagavad Gita*)媲美。印度教,连同其所有的困难及现代印度教徒必然要坚持的批判和怀疑,在共同之道中仍保持真正的多元性方面,在此堪称典范。^①

其他的大宗教,往往是不那么明显说出,但同样有力地证明了多元之道的宗教需要。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。例如,在伟大的宗教孕含的种种

^① 参看 C. Dimmit 和 J. A. B. van Buitenen 编辑的《经典印度神话》(Philadelphia, 1978); A. L. Embree 编辑的《印度传统》(New York, 1972); W. D. O'Flaherty 编辑的《印度神话:资料汇编》(New York, 1975)。这一同化与多元性的传统以现代形式表现在 Gandhi 身上;见 M. K. Gandhi,《我的真理之实验故事的自传》,二卷本,(New York, 1929)。

可能性中,或许没有比那宗教中大多数成员实践的普通之道更重要、更值得反思。即使你自己的兴趣是在该宗教的不同寻常的表现,是在神秘主义者、先知、圣人、经典等方面,这也并不足以诠释或实践任何宗教。意识到这一点的确是使人谦逊的。当然,在某种意义上,对宗教之紧张的形式(the intense forms)感兴趣是一种可以辩护的选择,因为正像詹姆斯坚持认为的那样,紧张的事例乃是宗教作为宗教之最显明的范例。^①而且,必须承认的是,我自己的关注也与詹姆斯有着同样的色彩和情调。

但即使在此,清醒的批判和怀疑也仍然是需要的。从批判的观点看,宗教至少在同样程度上是被过着日常宗教生活的普通老百姓推向前进的,正如它在同样程度上也是被经典性的先知、神秘主义者、圣人等推向前进的一样。从怀疑的眼光看,我们只能对经典性范例作出反应而不能对其他宗教事例作出反应,这显然是一种意义含混的现象。如果多元论者真诚地确证着多元性,他就差不多不可能忽略,更不可能取缔宗教生活中日常的、普通的例证所具有的重要性。^②

例如,拉丁美洲解放神学家明显地是在致力于对基督教作一种紧张的、先知式的读解,然而他们仍然懂得撤回他们先前对“民间宗教”(宿命论、对现状的祝福、悲愁倾向)所作的严厉批判。^③他们

① W. James,《宗教经验种种》。

② 我们不妨回忆一下 M. Buber 论日常性的著作。在 Buber 的若干著作中,请参看《人与人之间》(London, 1961)中“对孤独者的询问”。

③ 关于拉丁美洲在“民间宗教”问题上的争论,见 S. Galilea,“解放神学与民间宗教之场所”,载 M. Eliade 与 D. Tracy 合编的:《何为宗教?基督教神学之追问》(New York, 1980),页 40-45。笔者希望在此表示对 M. McDonald 和 T. Swanson 的感谢,他们在这一领域和相关领域中的工作是极有前景的。同时也请注意 M. Puig 小说——例如《里塔·海华兹的背叛》(New York, 1981)和《蜘蛛女人之吻》(New York, 1979)——中对大众文化所作的类似反思。

已经懂得如何辨认和识别这些太容易被忽略的宗教表现可能给予先知式精英以什么样的教训。我本人有关宗教经典的神学,作为另一个例证,其对于极端性和紧张性的偏爱也需要予以怀疑的审视。^① 它需要知道:较好的方式已受到那些仅仅因为不那么紧张,因而也就不那么明显的经典——所有宗教信徒的日常实践、信仰和日常仪式的挑战。的确,这同样也符合那些紧张者的日常生活;作为极端性的代表,基尔克果曾评论说:阐释者可以以其思想构建城堡,然而与别人一样,他们自己却住在旁边的茅草房中。如果宗教多元性真是值得敬奉的,那么,任何宗教强化作用的代表就都不能忽略各大宗教中寻常的宗教生活如印度教守员专奉(*bhakti*)的传统;犹太教律法对日常生活细节的高度注意;寻常的、未曾开悟的佛教徒和未成圣哲的基督徒平常的仪式与实践;普通穆斯林每天三次的祈祷和仪式;等等。

在没有定义宗教一词向我们的阐释活动提出的全部要求之前,神学家不应佯称自己已经懂得和理解了该宗教。同样,他们也不应期望这种作为阐释活动的理解能够摆脱其自身的有限性、偶然性和谬误。巴特(K. Barth)曾说:“天使读我的神学时一定会笑。”神学家也不应期望摆脱不可避免地弥散在所有话语中未被意识到的体系性扭曲。正如尼布尔坚持认为的那样,我们最出色的创造行为同时也就是我们的含混性的最佳范例。从原则上讲,神学家应该随时准备接受每一种能照亮其工作的诠释学。在最好的情况下,他们应该对任何能正确地对宗教事件作出解释的还原式诠释学保持警醒,无论这些事件是在瑜伽、禅以及所有神秘主义传统中被提升和实践了的意识,还是犹太教、基

^① 我愿在此表示我对我的同事 D. Smigelskis 的感谢,他曾对我有过许多有益的批判,包括对我过分强调紧张作用所作的批评。

督教和伊斯兰教所称颂的神的审判与疗救带来的恩赐和力量。同样,他们也应该随时清醒意识到他们需要以怀疑式诠释学来进一步指导他们对罪、无明、耻辱等无意识实在的宗教式怀疑。他们应该以开放的心胸面对所有那些有助于估价传统宗教阐释所犯错误的说明方法——历史批判法、社会科学法、符号学和结构主义的方法、后结构主义的方法、诠释学的话语分析等等。他们应该运用任何有助于与经典性宗教文本和象征进行批判性对话的论辩形式,应该以开放的心胸面对任何有助于发现已被怀疑的宗教文本中的种种扭曲的现代批判理论。

在最好的情况下,对宗教所作的神学诠释能够做到相对充分性。只有在所有宗教阐释者之间进行充分的对话,只有当这种对话既忠实于阐释需要,又意识到宗教与阐释之间及两者各自的多重冲突,对话才可能达到负责任的共识。^①但甚至就在这种意见一致达成之前,有一点也是清楚的:所有的宗教阐释者,无论其是信徒或非信徒,都能运用某种类似神学家第六感官的东西感知到,只有自愿拿自己此刻的自我理解去冒险以便与宗教经典对专注提出的要求进行对话,人们才可能阐释宗教。这种本能的感觉不仅在神学上是健全的,在诠释学上也是健全的。像艺术与道德的经典一样,宗教的经典要求我们以批判性的专注投入它们对真理的揭示——如果我们想要理解它们的意

^① 这些诠释活动当然不仅应包括宗教的神学诠释和哲学诠释,即使对神学家和哲学家而言,也还应该包括在那些拓展了的宗教研究领域中的其他所有重要的诠释活动。例如,人们对从印度思想的哲学、神学研究去与印度宗教信仰发生宗教共鸣就知之甚少。相比之下,对 W. D. O'Flaherty 著作中的印度神话、叙事、象征等等的阐释就知道得更多。除了已经引过的著作外,参看《湿婆神话中的禁欲主义与情欲倾向》(Oxford, 1973)、《印度神话中恶的起源》(Berkeley and Los Angeles, 1976)、《性与暴力的故事:爱米尼雅梵书中的民俗、牺牲与危险》(Chicago, 1985)。

义所在的话。^①

从诠释学上讲,我显然并非一定要或者接受或者拒斥任何先于对话的宗教主张。但如果我要理解和懂得那一主张,我就必须批判地与这样一个事实,即宗教对真理的主张乃是其意义的一个组成部分进行一番搏斗。要想理解宗教的经典,我就不能始终回避它对我的真理观提出的挑战。宗教之经典可以只是简单地使用了另一种语言来说出我已知道的真理。如果是这样,我就应该证明事情为什么正是这样。宗教之经典也可能展示出某种不同的实在——甚至可怕地不同于和陌生地迥异于我通常的信念。如果是这样,我就应该弄清我是如何理解这种显现中的它性和殊异性的:它是疯狂的吗?是不可能的吗?是可能的吗?是相似的吗?是不可信的吗?是可信的吗?一种像爱克哈特的神秘体验可能是什么样的呢?它对我关于可能性和真理的认识可能意味着什么呢?禅宗那种较高的意识可能是什么样的呢?对一个从未体验过这种意识,但仍然感到其说法中有某种意义的阐释者,它究竟意味着什么呢?

宗教经典向专注提出的要求可能向我们已知或已经相信为真或可能为真的东西提出挑战,也可能进一步坚定我们已知或已经相信为真或可能为真的认识 and 信念。究竟是哪一种情况?

^① 这并不是说纯粹社会学的研究或纯粹经验历史的研究不可以合法地将真理问题“加括号”悬置起来;然而这些学者自己的著作中更充分的内涵却揭示出:宗教中的“有效性要求”也像艺术、道德、科学中的“有效性要求”一样,不可能在无限期加括号悬置的情况下,对问题中涉及的现象作出相对充分的阐释。科学哲学家和科学史学家(例如 Toulmin 与 Kuhn)的互惠性工作揭示出一种更为充分的模式,这种模式胜过了某些艺术史家和宗教史家希望加括号的方式可以无限期发挥作用的倾向。合作的方式应该建立在研究共同体(the community of inquiry)的基础上,而当代宗教研究就应该成为这种研究上的共同体。这种共同体因其不同于各自划分势力范围的学术采邑(warring fiefdoms),对所有研究宗教的学者似乎更有广阔的前景。

为什么？没有对这些问题的追问和思考，我们就不是在对宗教的意义作出充分的解释；就不是在让自己投入到宗教经典激起的对真理作批判性思考所要求的那种自由中去。在宗教主张之神学诠释要求对所有真理之要求作一种批判性分析以便懂得它们意思的范围内，神学能对任何宗教阐释者有所帮助。^① 在某种意义上，神学家仅仅是在使所有宗教阐释中隐而不显的东西变成得到明确阐说的东西。换句话说，他们是在使那些被视为真、视为他样或殊异、视为相似或同一、视为可能或不可能的自觉意识，或未曾自觉意识到意识成为得到明确阐释的意识。如果阐释者相信宗教关于终极实在的说法完全是胡说、是病态、是无意义的或纯粹是一种伴随现象(epiphenomenal)，那么他就应该如是说出自己的看法，并与他人进行争辩以澄清为什么他人应该同意他的看法。如果阐释者相信宗教的说法是有意义的、真实的、可能的，同样他也应该如是说出他的看法——并与他人讨论为什么别人应该同意他的看法。对此要求得太少，就是拒绝将宗教经典解释成它们本来所是的那样一种文本。

在此也像在所有经典的阐释活动中一样，一切都是有风险。阐释者目前的理解和期盼，文本先前的接受及其对意义和真实提出的要求，以及最终成为对话本身的那种追问，所有这些均处在风险之中。宗教经典的阐释者应该承认，所有我们希望得到的，乃是对这些令人激动不安的文本作出某种相对充分的阐释。新的追问和新的洞察一旦出现，我们目前所作的阐释就会变成相对不充分的阐释。为什么偏偏宗教的阐释就应该从这

^① 许多神学家相信：没有“信心”或“信仰”就不可能成为一个神学家。但这种信念在诠释学上也如在神学上一样不具说服力（信心被正确地理解为恩赐，神学则被理解为任务）。与之相似的意见则认为信心和信仰不容许批判性的神学和批判性的研究，但这种意见也同样是不具说服力的。

些诠释学要求中获得豁免呢?无论这一豁免来自宗教内部还是宗教外部的教条主义者,这一点并不十分重要。因为不存在一种豁免可以使宗教阐释者不通过奋力与宗教经典进行对话来获得对宗教经典的理解。

在宗教阐释活动中,真正现实的问题是被称为约化或化简倾向(reductionism)的问题。然而这一问题的解决却不能通过拒绝尝试任何说明方法(宗教社会学、宗教心理学、宗教人类学的方法),或拒绝尝试任何批判式诠释学(休谟、伏尔泰、费尔巴哈、杜威),或拒绝尝试任何怀疑式诠释学(弗洛伊德、马克思、尼采、达尔文、女性主义),或拒绝尝试任何约化式诠释学(巴尔特、伊利亚德、荣格、拉纳)来获得。^①所有这些都可以在与宗教经典进行对话中揭示出来的那一复杂现实中某些未被注意到的,或被压抑了的方面。

化简倾向或许可以更准确地说成是一种总体化(totalization)倾向。即仅只有这种方法,仅只有这种还原式阐释,仅只有这种批判,或仅只有这种怀疑式阐释才能解释宗教真正是什么。无疑,信徒有他们自己的化简主义诱惑,例如,那种认为只有忏悔主义重溯(confessionalist retrieval)的诠释学才是能够被允许的诠释学的说法,对信徒就是一种化简主义的诱惑。在这种情形中,化简倾向曾一度达到鼎盛。置身这一旗帜下,我们显然能够重溯任何东西——无论其是多么受到压抑或多么无意义。教义始终是正确的;神秘始终是在场的;可重溯性始终是井然有序。这些诱惑是任何纯重溯式诠释学的诱惑。它们作为

^① 参看 H. Penner 对此所作的重要方法学研究:《方法学的兴衰:一种后向性回顾》,载 *Religious Studies Review* 2, 1(1976), 页 11-17;以及他与 E. Yonan 合撰的《宗教科学可能吗?》,载 *Journal of Religion* 52, 2(1972), 页 107-34。在基督教神学中,最近的方法学研究是 F. S. Fiorenza 的《基础神学:耶稣与教会》(New York, 1984)。

诱惑——而非作为必然——的程度正如化简倾向可能选择的另一更为熟悉的诱惑,即某些批判方法和某些怀疑式阐释试图以无视宗教之独特特征和坚持认为它的确是某种别的东西,来把宗教解释成某种更熟悉更可驾驭的东西的诱惑。在这种情况下,宗教完全被解释为一种伴随现象,这种伴随现象只是暂时站进来代替那些真正现实的东西——社会及其肯定自己的需要、心理及其种种需求、经济及其支配性作用。所有这些化简主义方法,无论在信徒那里还是在非信徒那里,都植根于一种他们自己未曾承认的自供,即坚信他们对真理、对可能性的认识已安全可靠到宗教经典最多只能是他们早已知道的同一种东西的不同表达方式而已。任何不同的东西,任何陌生的和别样的东西都明显地只能是不真的东西和不可能东西,即不用提之事。

这些相互冲突的简化主义程序作为诱惑以成百种形式包围着每一个宗教阐释者。隐蔽在所有这些化简主义程序之中乃是某种隐秘的预设。在这些方法和这些怀疑式阐释中有这样一种信念,即相信我们这些现代人和后现代人作为社会演化的先驱,已经最后地发现了一种论辩、一种方法和一种批判理论,这种论辩、方法和理论能够解释一切,并且往往能将一切解释成我们已知的东西。这一隐秘信念的背面则是不遗余力地推进纯粹传统主义的神学观:只有我们这些真正的信徒未曾向文化变革的要求让步,只有我们始终保持着纯洁和清白,始终以轻蔑的态度去对待现代性;我们就是传统,而传统乃是纯粹的。他们就是这样习惯于以墨索里尼的腔调说:*Il Duce ha sempre ragione*(元首总是有理)。

基要主义的读解与世俗主义的读解,其间的殊异似乎是令人吃惊的。然而,这些殊异仅只是答案的表层殊异,而不是基本的诠释学研究的殊异。启蒙运动宗教批判中笛卡儿式的确定性,与某些基督教新烦琐主义者在那个时期“被弄得合乎理性的

基督教”文本中使用的理性主义方法是很好的对照。我们中大多数人今天仍然在读休谟和布特勒(Butler)相互冲突的阐释,因为他们两人都超越了同时代人对确定性的执迷不悟。但今天谁还会继续阅读自然神论者的教科书呢?谁还会继续阅读霍尔巴赫(Holbach)那充满奇怪的确定性的著作呢?谁还会继续阅读新经院哲学家的袖珍手册呢?他们全都不过是确定性、支配性和驾驭性这枚用旧了的钱币的另一面。当代实证主义宗教批判和经验主义宗教批判具有的确定性,则与所有传统中宗教教条主义者的章句主义(literalism)和基要主义(fundamentalism)形成很好的对照。然而除了这些较为严峻的知识学困难外,还存在着另外的问题——宗教阐释中确定性与驾驭性的保护神已经成为令人厌倦的。而无论宗教是别的什么,它绝不是令人厌倦的东西。它是它样的、不同的、令人激动不安的,却并不是始终如一、一成不变的。

任何阐释作为阐释都是实际应用中的一种操演。^① 用传统诠

^① 请特别注意 Gadamer《真理与方法》,页 274 - 305。Gadamer 的应用序列需要拓展;尽管神学家和法哲学家也像所有阐释者一样需要某种应用性才能被人理解,他们却并不需要传道者和法官那样一种应用性。相似地,如在 159 页注①(原注 48)中所提示的那样,其他研究者(例如宗教史家和法律史家)也需要他们自己的应用性而不必执着于神学家和法哲学家较为完整的应用性,更不必执着于传道者和法官的应用性。有一点似乎是明显的,那就是某种应用性始终是需要的。至于是什么样的应用性,那就要取决于阐释的目标以及被用来帮助实现这一目标的方法和理论。也许,138 页注③中提到过的那种神学中“相互批判性关联”的模式,因其建立在对某种应用于阐释的需要的意识上,可以被用来阐明适用于不同种类的阐释的不同种类的应用性。也许,正是现在这个时候,所有宗教研究者须得承认:对“加括号”这一隐喻的批判性阐释也如对经文的章句主义阐释一样是智穷力竭的。对某一特殊阐释任务意味着什么样的应用性作仔细分析,能够消除许多不必要的争斗——即能够消除在“经由加括号而获得的客观性”这一问题上的“一揽子”态度,与在纯粹性和共有的自我同一性这一问题上的严格“忏悔主义式”的自我恭维之间的许多不必要的争斗。

释学的术语说,没有某种应用性(*applicatio*),也就没有真正的诠释学理解和描述。在这一意义上,当代诠释学对实践的关注是完全正确的。然而,如果这种关注试图使诠释者摆脱理论或更为完整的阐释复杂性的需求,那么实践本身就已成为又一种不充分的理论。反讽的是,在这种情况下,实践变成了试图使阐释者免于理解历史,和摆脱阐释者本人的历史瞬间向他提出的实际责任这一漫长路线的最新步骤。而当任何宗教经典的阐释是相对充分的时候,这种阐释则不可避免地变得具有了实用性。^①

一些当代的基督教神学和犹太神学试图使自己成为既是神秘的又是政治的。这种诠释学上的企图是试图迎合和满足神学阐释活动之充分需要的有趣范例。^②历史地看,新儒学(*Neo-confucianism*)特别是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道德政治的关注结合在一起的非凡能力,或许至今仍是所有宗教中神秘的—政治的模式的最佳历史范例。^③实际上,今天许多基督教神学和犹太神学正试图创立与

① 重新对实用理论感兴趣作为神学任务中最具要求性和最具复杂性的一项任务,与此也有关联。参看 D. S. Browning 编《实用理论:神学、教会和世界中新领域》(New York, 1983),以及 D. P. McCann 及 C. R. Strain 在《政体与实践:美国实用理论的一项计划》(Minneapolis, 1985)一书中所做的建设性工作。

② 要对这里涉及的意义作一鸟瞰,不妨参看 C. Geffré 和 G. Gutierrez 编《基督教信心中的神秘的和政治的维度》,载 *Concilium* 96(1974),以及 J. B. Metz 和 E. Schillebeeckx 在其著作中对这一短语的经常性使用。同时也可参看 B. Lonergan 和 K. Rahner 后期著作中对“神秘的—政治的”这一短语的隐晦使用。在犹太神学家中,注意 A. Cohen 在《可怕的事件:对犹太浩劫的神学诠释》(New York, 1981)一书中对 Schelling 的引用。同时也请注意 A. J. Heschel 的早期著作。我希望在这部著作的姊妹篇中再回到这一问题上对这一倾向加以思考以便阐明其对于基督教神学的更为充分的意义。

③ 参看 J. A. Berling,《林朝恩的融汇性宗教》(New York, 1980); W. de Bary 与 17 世纪中国思想研讨会:《新儒家思想的展开》(New York, 1975); J. Ching,《获取智慧:王阳明之道》(New York, 1976); A. C. Yu 翻译的《西游记》三卷本(Chicago, 1977-1983); 王阳明,《传习录与其他新儒学论著》(New York, 1963)。

此类似的神秘的—政治的神学。我们不妨考虑一下如今种种不同的基督教神学是如何坚持认为有必要将所有神学中的一种神秘的—政治的神学付诸实际运用。在对远为学院式的神学话语中的精英倾向有所疑虑的同时,这些团体能够一面抵制对阐释理论的讨论,一面却形成和发展出适合基督教神学的积极实用的诠释学理论来。

这些倾向的涵盖面是十分宽广的:^① 叙述不同基督教团体生活的“街头神学”(street theologies);许多福音派神学中重新恢复的对社会正义的关注;许多修道团体向神秘—政治的激进转向;第三世界基层群体的解放神学;东欧、中欧相互对垒的各基督教社会对团结的呼吁。所有这些实用神学,均对一切学院式的神学家和一切宗教阐释者具有极大的重要性。

我们从中学到的有:宣称只有学院式的精英才能阐释宗教经典是讲不通的。宣称只有那些通晓最新的历史批评和文学批评方法,只有那些通晓诠释学理论中最新的论战的人才能正确地阐释圣经经文,就相当于说只有古代学者才能理解荷马,只有伊丽莎白时代的专家才能诠释莎士比亚,只有电影评论家才能解释和说明伯格曼(Bergman),只有音乐学家才能体会和感受乔普林(J. Joplin)^②,只有哲学家才能懂得葛兰西(Gramsci),只有学院派的神学家才能理解伊本—鲁什德(Ibn-Rushid)、迈蒙尼德(M. Maimonides)和阿奎那(T. Aquinas)。如此众多的只有,如此众多的关于正确阅读之所有权的学院式观念,如此众多

^① 这方面存在着大量文献性例证:R. Haight,《更换的憧憬:对解放神学的一种阐释》(New York, 1985);G. Gutierrez,《穷人在历史上的力量》(Maryknoll, 1981);L. Boff,《解放性恩典》(Maryknoll, 1979);J. Sobrino,《十字路口的基督学》(Maryknoll, 1978);M. Lamb,《与受害者的团结:走向社会转型的神学》(New York, 1982)。

^② J. Joplin(1943—1970),美国女歌星。(译注)

的关于阅读能力意味着什么的条条框框,甚至路易十四对此也会感到诚惶诚恐。

人存在着一种天然的诠释能力。这种能力并不仰赖有关种种方法和诠释理论的论争结果。这种天然的能力为所有那些承认为了理解任何经典及其向我们注意力提出的要求,我们必须准备拿我们现有的理解去冒险的人所天然地具有。这种能力知道,我们不可能简单地使我们自己与经典拉开距离,和把经典视为供我们进行消极被动的观照,供我们以最新的方法予以主宰的外在对象。这种能力为任何愿意严肃面对任何经典和任何愿意被经典面对的人所拥有。

同样也可以有这样一种天然的宗教能力;这种能力能够比最有帮助的现代技术更能照亮对宗教经典的阐释。在这一意义上,解放神学所坚持的意见在诠释学上是正确的。这种意见认为:如果宗教经典既是经典又是宗教,它们就应该是所有人都能够理解的。进一步讲,如果这里说的经典是犹太教和基督教的先知式经典,它们就应该揭示:终极实际本身已显现出一种偏爱——预言者上帝对穷人,对被压迫者,对边缘化的人的偏爱。

这些受到偏爱的人在其自身处境中如何阅读圣经经文,这是所有阐释者必须倾听的。毕竟,对《出埃及记》解放性叙述的核心作出正确阐释的是那些黑人奴隶,而不是他们的白人主人。上帝对穷人的偏爱圣经经文的核心。这并不是说这种对穷人的偏爱可以被理解为这样一种明确的主张,即只有穷人才能对这些经文作出正确的读解,而只是说:只有穷人能够体验到启示,能够获得拯救,能够成为邻人之爱的对象——而这种邻人之爱乃是基督教福音的核心。这种对穷人的偏爱也并不意味着一旦穷人作出他们自己的阐释,其他所有人便只能坐

回自己的座位被动地接受这些阐释。^① 在那种情况下,这些新的、冲突的读解还会被人倾听吗?这种消极被动的接受是由冲突、恐惧和内疚造成的,而不是由责任感形成的。它伪装出一副施恩于人的急迫,然而这种急迫却不过是所有那些要求驾驭和控制的精英式主张的被遗忘了的背面。

然而,这种对穷人的偏爱的确意味着:被压迫者的读解——无论其按照枯燥乏味的文明话语之标准看多么迥然不同和多么粗野不文——必须予以倾听,而且宁可首先予以倾听。按照圣经经文自身的标准,受压迫者最可能清楚地听见先知中宗教的和政治的诉求。在我们同时代人中,他们的读解是我们其他人最需要倾听的读解。经由他们的阐释和行动,我们最终能够以新的眼光去阅读这些文本,并因而使我们自己摆脱一切唯心主义的读解。先知书,《出埃及记》和启示文学中神秘的政治的内容既强调精神的解放又强调物质的解放。我们不妨回忆一下先知在以色列对待鳏寡孤弱者问题上的裁决;回忆一下福音书中将耶稣描绘成他那个时代的贱民的朋友的刻画。的确,基督教的救赎无法通过政治解放的计划而得以穷尽,但在正确理解的情况下,基督教的救赎也不能与为全人类解放而进行的斗争分离。这种令人类的解放,既包括个人的,又包括社会的、政治的和宗教的。^②

当这些被压迫者的新读解被所有神学家听见,并且原则上被所有宗教阐释者听见的时候,我们自己的多元性和含混性中

① 我因此认为给予穷人以注释上的特权是颇为含糊的说法。那他们是上帝所偏爱的,是;那他们是否我们其他人都要聆听的解释,是(在此亦肯定以往与现在对这些阐释的压抑);但这些阐释却是有特权要所有人皆要聆听遵循的,这却不是。

② 参看 165 页注①中引过的书,以及 R. M. Brown,《神学新解:对解放主题的回应》(Philadelphia, 1978); H. Cox,《世俗社会中的宗教》(New York, 1984)。

一个更深的意义便会显露出来,并导致对宗教经典的阐释的更进一步的冲突。在性别主义、种族主义、阶级主义、反犹主义等基督教经典中种种主义及其对所有阐释活动的效应史之外,还有着更令人不安的问题:在神学言谈中还另外存在着体系性的幻相吗——尽管很少表达,但人们不是在行动中表现出这种信念,即只有有学识的精英能够正确阅读经文的文本吗?这些文本被认为是“我们的”财产。所有希望进入讨论的人应该走出边缘状态,进入中心位置以接受资格证书。如果他们注定要因时而宜地对宗教经典作出正确的读解,他们就必须努力获得这种财产权或所有权。

我已开始相信,这种无意识的精英倾向并不仅仅是一种错误或过失。像所有其他的扭曲一样,精英倾向既是无意识的,又是体系化的。这种扭曲所拥有的力量只有在我们学会听取被压迫者的另一种读解时才会被打破。最有力的抵抗行动往往是对自己的抵抗。许多宗教阐释者已经在种族主义、性别主义、阶级主义和反犹主义上懂得了这一点。现在则是他们在精英倾向上懂得这一点的时候了。否则,在我们从开明的内疚到德行上的无抵抗,到对现状的全盘接受这样一路下滑的过程中,我们就将仅仅听见自己的声音。学院派神学家的自我,正像所有后现代知识分子的自我一样,有必要学会用更好的方式来使自己摆脱这种感觉:即自己拥有唯一的诠释权。通过对被压迫者的读解和行动的注意,后现代知识分子可以学会使自己变得不再是一个疏离的自我;而是一个与所有我们一直假定我们是为其说话的他人团结在一起的人性主体。

我这里并不是说任何人应该投入到官方马列主义意识形态的又一种戏剧性演出中去,在这场演出中,知识分子不得不放弃其资产阶级的批判角色,以便那始终捉摸不定的无产阶级

的核心角色能够被党所接管。强加给东欧集团各民族的压迫史应该不只是不信任共产主义的解放许诺的充分证据。为谁而解放? 犹太人,福音书信徒,唱反调的正统派和天主教徒? 阿富汗的穆斯林? 遍布东欧和中欧的各民族?

我们最不需要做的事情,就是从左或右的角度去进行又一次选择性的同情。这种选择性在右翼身上明显地表现出来,他们不知疲倦地解释我们为什么现在不能对南非、危地马拉、巴拉圭和智利等政权对个人和整个民族的那种不能容忍的不义折磨,表示我们的抵抗。他们甚至不懈地解释,我们为什么不能对自己的制度强加给穷人和边缘化的人的种种不公正给予太多的注意,因为他们认为必须将他们所有的精力用于反对意识形态上的敌人的不容否认的暴行。

这种令人反感的选择性也鲜明地表现在左翼身上。任何时候,只要他们将他们相当可观的同情心和正义感集中在某些被压迫的群体,而同时却牺牲和不顾另一些被压迫的群体的时候,这种选择性便突出地表现出来。对当前发生在捷克、罗马尼亚或苏联这些国家中某些个人和群体的种种事情,左翼人士保持了罕见的沉默。这些左翼人士似乎更多地是仰赖一种令人困惑的选择性而生活。然而这种选择性的同情却不会发挥作用,正像卡缪(A. Camus)曾经评论过的那样:

然而在我看来,似乎还有另一种雄心应该为所有的作家所具有。那就是:在任何可能的時候,在我们的才能所允许的范围内,去为那些受奴役的人作出见证并大声疾呼:……这就是你在你的文章中提出疑问的那种雄心。而我将不变地否认你有权对此提出疑问,只要你因为一个人被谋杀而生出的愤怒仅仅是因

为那人与你有着同样的思想。^①

倾听被压迫者的读解意味着：我们中其余的人有必要承认我们自己言谈中权力与知识之间关系具有的含混性。例如，我们不应简单地将这些由被压迫者作出的新的阐释和行动，转变成种种具有暗示性的可能——就像现代艺术家将布莱希特的疏离效果转变成又一种现在被标以“布莱希特主义”标签的现代主义经典一样。任何人所能受到的最终侮辱便是禁止他发出自己的声音，或使其丧失自己的体验。对所有宗教经典的阐释者来说，学会倾听乃是极为有益的第一课；当他们听见被压迫者作出的这些新鲜的、冲突的诠释时，他们应将此牢记在心。诚然，这种倾听的指令不可能就是绝对的命令。如果批判与怀疑就此打住，那么业已真正成就的还有什么呢？也许有某种正确的、宗教意义上的内疚感和对于悔恨的需要——但这却不是一种严肃的、批判性的反应或积极的结合。责任促使我们在需要的时候发生批判性的冲突，和在适当的时候作出抵抗性的反应，包括对这些新的阐释作出抵抗。

例如，在我看来，对第三世界神学家关于言论、信仰、出版、集会等自由权利对历史的辩证发展已不再重要和不值得对之进行神学辩护的说法，我们就应该进行抵抗。任何拒斥这些资产阶级革命所取得的真正成就的诡辩都应该予以抵制。从总体上看，这些西方资产阶级民主的价值观念是值得从神学上予以辩护的，与此同时，我们也应该在西方民主传统自身中屡被背叛的理想的指引下，尝试改造这些价值观念。^② 对我们来说，真诚地

^① A. Camus, “为什么是西班牙?”(答 G. Marcel), 载《抵抗、反叛与死亡》(New York, 1969)。

^② 参看 R. Neuhaus, 《赤裸的公共广场》(Grand Rapids, 1984), 该书极有价值的研究值得那些和我一样不同意 Neuhaus 某些新保守主义建议, 但却完全同意他对民主政治所作神学辩护的人进行严肃认真的思考。同样的态度也适用于 W. Pannenberg 神学中的“政治”方面, 即同意其总的观点和不同意其若干具体细节。

倾听第三世界神学家和第二世界神学家的声音,意味着倾听种种改造和转变的需要,而这些需要已远远超出我们这些生活在所谓的第一世界中的大多数人的想象。然而,倾听这些声音同时也意味着在必要时对之予以抵抗,意味着它们自己对冲突的强调可以成为我们的另一课;任何对话,如果它值得被称之为对话的话,就不会回避必要的冲突;任何对其读解作出的反应,都必须积极的、批判性的而不是消极的、全盘接受的。

抵抗可以采取多种多样的形式,正像使抵抗具有如此权力的多元阐释可以采取多种多样的形式一样。对一些作家和学者,抵抗可以发生在他们背后——就像发生在任何有益的历史著作中一样(这些历史著作证明了那对于我们似乎是如此自然的事,现在已成为现实)。对另一些人,抵抗可以为了解放的利益而采取自我意识到的批判思想的形式,就像在法兰克福的批判理论家那里一样。这些批判性理论家或者如博克、布恩(W. Booth)、赛德(E. Said)、伊格尔顿(T. Eagleton)、伦特里希亚(F. Lentricchia)这些文学研究者那样致力于伦理-政治的探索;^①或者如默茨、莫尔特曼、鲁特(R. R. Ruether)、科恩(J. Cone)、法肯海姆(E. Fackenheim)、费奥伦莎(E. S. Fiorenza)这些不同的神学家那样埋头于神秘-政治的探索。^②有一点仍然是真实的,那就是:不选择本身也是一种选择;没有意识到那种将实际应用包括在内的真确理解,本身也是一种不充分的理解。

所有宗教经典的表面上非政治的读解,也像任何自觉意识到的道德-政治读解一样受到社会和历史的影响。它们也都

① 与此有关的例证可参看前面注解中引过的著作。

② 与此有关的例证,参看前面引过的 Metz、Moltmann、R. Ruether 和 E. S. Fiorenza 的著作。同时可参看 J. H. Cone 的《被压迫者的上帝》(New York, 1975); E. Fackenheim, 《犹太人重回历史》(New York, 1978)。

需要某种批判性的理论分析,只要它们不打算用对某种纯粹经验的呼吁来欺骗自己(而这种纯粹经验注定了要被他们自己的话语和行动所背叛)。因为无论这个世界还是我们使用的语言都不是纯净的。世界乃是它实际所是的样子,而不是另一种东西。

当宗教信仰是可信的时候,它显现出一切实在所具有的神秘感:我们对自己感到的神秘;历史、自然、宇宙具有的神秘;以及终极实际的神秘。^① 当宗教希望显得真实可信的时候,它使我们摆脱自身气质上具有的悲观主义倾向或乐观主义倾向。当宗教之爱是积极主动的时候,它使我们摆脱那种相信做人就意味着对他人行使支配和主宰的幻觉。并不存在无历史、无话语的人;存在的仅仅是试图通过对不同的传统作批判性的阐释来试图成为人的种种努力。不存在摆脱了历史,摆脱了历史性宗教之话语的所谓“自然宗教”。佛教的慈悲不同于基督教之爱。佛教的慈悲和基督教的爱有时互补,有时彼此冲突地为我们成为真实可靠的人呈现出不同的模式。

显然,信徒和非信徒对宗教经典的反应将具有真正的差别。信徒在宗教经典中会感觉到终极实在的突然显现,它使一种在其他场合不可能想到的生活方式具有了它所赋予的权力。如果这一点看上去似乎不可能,那么就请读一读薇依(S. Weil)^②和朋霍费

① 神学之神秘感的两个最佳例证可参看 E. Jünger,《上帝作为世界之神秘》(Grand Rapids, 1983)和 K. Rahner,《基督教信仰之基础:基督教观念导论》(New York, 1978)。

② S. Weil(1909-1943),法国女神秘主义者,社会哲学家,二战时法国抵抗运动的积极参加者。二战期间,她积极参加法国抵抗运动。在英国,她希望空投到法国沦陷区去的愿望受到运动领导人的阻止。她的死被正式宣布为自杀,其实是她自愿挨饿,为使自已与德国占领下的同胞同甘共苦。她死后出版的作品对法、英两国社会思想影响极为深远。(译注)

尔(D. Bonhoeffer)^①的生平。^② 信徒为了使自己获得转变而不断与传统进行对话。那些部分地成功了这一点的信徒被称之为见证者、义人、开悟者、圣徒。

信徒知道:对于其他人,诠释性的宗教经典之反应必然是完全不同的。如果某人相信某一特定宗教传统中终极实际的启示,那么这将影响她或他对一切实在的理解。犹太教徒、基督教徒和穆斯林教徒相信被亚伯拉罕(Abraham)和撒拉(Sarah)见证了的上帝;如果他们正确地理解了这一信仰,他们就不会在他们关于终极实际的始终不可靠的言说之上力争任何控制和支配。当然,他们会力争以尽可能的清晰来理解他们称为上帝的那一终极实际,就像神学家通过其核心隐喻“上帝即是爱”来竭力阐明基督徒意味着什么时所做的那样。^③

甚至就是在对终极实际的最佳言说中,更大的隐晦性也会突然出现,并显示出终极实际作为终极神秘的宗教意义。对于唤起这种必不可少的根本的神秘感,沉默或许是最适合的一种言说,就像神秘主义者说“知者不言,言者不知”时所强调的那样。古代神学家最精采的神学话语范围极广,但最终却殊途同归为一种深化了的终极神秘感。爱克哈特著作中对传统教义的令人惊异的自由发挥;《创世纪》、《出埃及记》中对上帝的充

① D. Bonhoeffer(1906 - 1945), 德国基督教神学家。纳粹当政时坚持反对纳粹,1938年起开始与反 Hitler 组织建立联系。尽管他的活动受到限制,他仍能借陆军谍报处工作人员的身分从事抵抗活动。1943年,D. Bonhoeffer 被纳粹监禁。1944年7月,暗杀 Hitler 的行动败露,搜查到的文件证明 D. Bonhoeffer 曾直接参与此案。1945年,被纳粹杀害。(译注)

② 参看 E. Bethge,《朋霍费尔:放逐与殉道者》(New York, 1975); S. Pétremont,《薇依》(New York, 1976)。

③ 参看 J. B. Cobb 和 F. I. Gamwell 编《存在与现实:与哈茨霍恩的对话》(Chicago, 1984)中,C. Hartshorne 和 S. Ogden 为阐明这一语言而展开的论争。

满确信的描绘,转变成《约伯记》、《传道书》、《耶利米哀歌》中痛苦的沉思和先知的激情迸发;圣经中“上帝的愤怒”这一隐喻投射在试图将爱感伤化(当信徒说“上帝即是爱”时)的所有诱惑上的令人不安的光照;路德和加尔文著作中隐蔽和显现的上帝的宣告;希腊人和犹太人伟大的女族长传统和伟大的智慧传统中,对于终极实际的令人惊骇的女性想象;一切宗教中显现出来的圣俗辩证分离的那种力量;拉比对上帝的非同寻常的微妙描写,转变成犹太教神秘思想关于上帝存在在字母和文本所具有的物质性中这一不可思议的悖论;印度哲学思考在一元论和多神教问题上的微妙论战;湿婆(Shiva)和克里斯纳(Krishna)故事中神明的众多面孔;埃斯库罗斯和索福克勒斯戏剧中令人费解的那种感觉:即尽管也有许多与之相反的面貌出现,然而却“没有什么东西不是宙斯”;欧里庇得斯《巴卡亚》(Bacchae)中狄俄尼修斯引起的恐惧;佛教思想中为了自由地体验到终极实际而拒绝执着于任何概念,甚至拒绝执着于“神”这一概念;阿奎那这位不可思议的阐释者的令人感动的宣告:“所有我写过的东西都如稻草般毫无价值,我今后什么也不再写了”;拉纳(K. Rahner)对经由我们最可理解的哲学言说和神学言说而获得理解的上帝,和我们自己所具有的极端不可理解性所作的强调;云格尔(E. Jünger)神学中对基督教理解的上帝的有力阐发:蒂立希,以及所有承认传统的上帝语言(God-language)可以很容易变得失去活力的神学家对“超逾上帝的上帝”(God beyond God)的说法;古代犹太教拒绝言说上帝姓名的做法;古代伊斯兰教坚持言说真主之名的做法;布伯对既在又不在的上帝的犹豫沉思,变成科恩(Cohen)、法肯海姆、格林伯格(Greenberg)神学中锻造新语言以与上帝订立新契约的勇敢尝试。关于终极实际,没有一种经典性话语能够被理解为控制和驾驭着

它自己的言说。如果任何人类的话语为终极实际提供了真正的见证,那它必然会显现出自己是不可控制、不可驾驭的。

然而,这些例证却不是要暗示只有信徒才应该试图去阐释这些语言。正像我先前求助于海德格尔和维特根斯坦(他们可能是信徒,也可能不是信徒)的沉默性语言时所提示的那样,任何愿意冒险对宗教经典进行阐释的人都显然能够阐释宗教经典。宣称唯有信徒能够阐释宗教,最终会使宗教经典丧失其对真理提出的要求。这种立场将宗教经典交付给官僚气的精英作为个人内心的保护区。现代宗教的个人化也像艺术的边缘化和政治的技术化一样,乃是一部仅有单一情节的干瘪脚本^①:没有任何经典式显现会被给予任何认知地位,没有任何经典阐释会被给予任何公共价值,或会被承认为开敞了任何为我们所不知道的可能性。仿佛我们目前已知道一切,无论是谦和的、经验式的知识还是强硬的、实证式的知识,乃是能够被认识的一切,对这些知识的任何抵制都必须遵守那些规则,否则这种抵制便不会有任何价值。

戈林(H. Göring)曾说,任何时候,只要他一听到文化这个词,他就会去摸自己的枪;而每当听见宗教一词,较为温和的现代技术主义者也会情不自禁地伸手摸口袋里的计算器。如果宗教经典的现代阐释者,无论是信徒还是非信徒,不希望为他们阐释出来的种种可能性争取公共的地位,那当然没有任何人能够阻止他们这样做。但在他们退缩到消极的冥思中去之前,他们应该承认他们准备付出的代价。这一代价正是浪漫主义

^① 参看 R. Bellah、R. Madsen、W. M. Sullivan、A. Swidler 和 S. M. Lipton 的《心灵的习性》(Berkeley and Los Angeles, 1985; 中译本,北京,1992); W. M. Sullivan, 《重建公共哲学》(Berkeley and Los Angeles, 1982)。

者最后不得不交付的代价：与纯粹个人表现结合在一起的创造性概念。尽管他们抵抗当时占统治地位的机械主义的意向是高贵的，浪漫主义者却发现自己被逼入了精神的个人内心的保护区。宗教、艺术和思想的个体性代价是：所有的经典将被那些懂得权力游戏的人——所有宗教中那些伪装虔诚的官僚，艺术圈子中那些沽名钓誉的人，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中。

我想读者现在应该很清楚了：我相信信仰；我相信对终极实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。我相信上帝。我承认，正是这一信仰给我以希望。然而我并不主张将宗教经典的阐释局限在信徒范围内。如果宗教经典毕竟是经典，它们就可以受到充分的信赖去唤起广泛的反响。这些反响包括一种再认识的震撼，即宗教上所说的信仰，即对终极实际的极端信托和忠顺，也包括某些尝试性的宗教感，即那些虽然称不上信仰，却仍然能够正视宗教经典中的某些启迪和解放的宗教感受。

尽管在诠释中存在着根本的差异，但无论是重溯的神学家还是怀疑的后神学家，他们拒绝作回避的选择，即在面对那些由真实可信的与宗教经典的对话引发的极限问题时，简单地采取改变话题的方式来回避。这种选择权被留给了现代经验主义文化的洋洋自得，被留给了那些其唯一的抵抗形式就是通过改变话题来予以回避的人。然而话题一旦转换，则只会进一步显出人类主体的荒芜和贫瘠。宗教经典对之作出响应的那些基本问题不能够被轻易地撇在一边。只要人对其最深刻的欢乐和最深邃的焦虑加以追问，他们就始终有获得某种启迪和某种解放的需要。与之相反的选择不过是由无情的强制执行者操作的没完没了的公民投票中又一张多余的选票。

怀特海(Whitehead)曾说,宗教感始于“有什么东西出了错”的感觉。以怀特海未能事先预见到的方式,我们现在感觉到我们所有的经典和传统——包括我们的宗教经典和宗教传统——中的确有某种东西出了很大的问题。任何伟大的宗教都不应该迟疑,不把自己对罪和无知的怀疑应用到自己身上。就像确实存在着重溯的宗教诠释学一样,也同样存在着怀疑的宗教诠释学以发现和揭示宗教本身中发生了什么样的错误和扭曲。任何宗教中都包含着先知式的部分,正如基尔克果《对基督教世界的攻击》所充分展示的那样,这些先知式的部分乃是这种宗教怀疑的最明显的范例。^①然而这样做的却并不仅仅是先知,神秘主义者也同样锻造出了强有力的宗教怀疑的诠释学。^②否则为什么会有禅宗文卷中那些似非而是的公案语言?为什么大德兰(Teresa of Avila)^③会不断地试图阐明神秘历程的若干阶段?为什么她会对狂喜和幻觉加以警告?为什么十字架的约翰(St. John of the Cross)^④会坚持强调心灵的黑夜等待着任何试图追踪神秘路径的人?如果宗教上的怀疑式诠释学在宗教本身中并不存在,为什么会有所有这一切呢?

这种同时运用重溯(retrieval)和怀疑(suspicion)并且往往经由怀疑而达到重溯的策略,同样也应该使宗教信徒和宗教传统自由地接纳其他的批判诠释学和怀疑诠释学,而不计较其背

① S. Aa. Kierkegaard,《对基督教世界的攻击》(Boston, 1954)。

② 关于神秘主义在哲学和神学上的重要性,参看 L. Dupré:《另一维度:对宗教态度之意义的探索》(New York, 1972)。

③ Teresa of Avila(1515 - 1582),天主教奥秘神学家、著名女信徒,有重要灵修著作传世,曾倡导加尔默罗会改革。1567年认识 St. John of the Cross,促使后者在男信徒中推行加尔默罗会改革运动。1582年被人击伤致死。(译注)

④ St. John of the Cross(1542 - 1591),西班牙奥秘神学家、诗人、教义师。1568年协助女奥秘神学家 Teresa of Avila 在加尔默罗会内部进行改革。1576年被捕入狱,狱中写成其最优秀的诗作。(译注)

景和渊源。对于信徒而言,如果不能就大多数宗教具有的男性中心论而向世俗的女性主义者学到点什么东西,或者如果不愿意面对来自费尔巴哈、达尔文、马克思、弗洛伊德、尼采的挑战,那就意味着拒绝认真对待宗教本身也曾存在罪、无知、幻觉等基本的扭曲。不错,信徒的阐释要建立在“对终极真际——它既显现又隐匿在信徒自己的宗教传统中——的基本信赖和忠诚上,但正像友谊的经验使我们懂得的那样,基本的信任并不能幸免于批评或怀疑。一个宗教信徒可以就其传统中的宗教经典而开创某种信任的诠释学或甚至是友谊与爱的诠释学。^①但正像对友谊的真正理解所显示的那样,友谊往往既需要批评也需要怀疑。对纯洁天真的爱的相信是浪漫主义者的发明。一种绝不包含批评甚至也绝不包含怀疑的友谊,是一种从与陌生人进行礼貌而谨慎的交谈直接移植过来的友谊。正像布伯展示的那样,在每一种“我-你”相遇中,不管这种相遇是多么短暂,我们都会与现实中某些新的维度(dimension)相遇。^②但如果这种相遇最终并非短暂的和转瞬即逝的,那么友谊的困难方式就需要足够强有力的信任,以保证友谊能够经受住批评与怀疑。有人会说这或许适合所有其他的爱,却并不适合我们对我们的宗教传统的爱,但这种说法无论从诠释学上看还是从宗教上看都是讲不通的。

因此,我们发现我们处在诠释的多元性和方法的多元性之中。我们发现我们置身在多种多样的宗教传统的众多的宗教

① W. Booth 在“我与乔治·艾略特的友情方式:与书本的友谊作为一种被遗忘和忽视了的批判性隐喻”(载 *Kenyon Review*, 1980, 页 4-27)中发展了与文本的“友谊”这一模式。

② 参看 S. Kepnes 在他目前尚未发表的学位论文中对 Buber 所作的研究(Chicago, 1983)。

经典中。我们发现我们在窥见每一传统的多元性的同时,也承认每一宗教所具有的含混性——承认那些有待追溯和还原的解放性可能,承认那些有待批判的错误和过失,承认那些有待揭穿的未被意识到的扭曲。

试图理解的努力始终是一种试图正确诠释的努力。然而对宗教这种多元、含混并且重要的现象进行阐释,意味着进入到各种诠释的冲突中而无法从中找到出口。在如何阐释宗教问题上的冲突,各种宗教自身所提出的相反主张导致的冲突,各大宗教自身内部的冲突——所有这些冲突都会影响阐释者,而不管他们自己的意愿如何。这些冲突中没有一种冲突能够轻易地获得解决,任何向确定性提出的要求,无论是宗教的还是世俗的,也都不应该佯称自己不是这样。

我们可以继续把自己交付给西方理性这一伟大希望。然而这一希望已因为语言与知识的多元性和一切历史(包括理性本身的历史)的含混性的发现而变成一种较为谦虚的希望。^①尽管如此,这一理性之希望,这一对西方人而言,表现在希腊人最先开创的对话和讨论模式中的希望,仍可见于对苏格拉底经典性指令——“未经思考的生活不值得一过”——的虔诚和忠贞的生命中。

我们可以继续将自己交付给仍然活在各大宗教中的那些

^① 可对比对希腊人和理性所作的两个经典性研究: E. R. Dodds 的《希腊人与非理性》(Berkeley and Los Angeles, 1956)和 B. Snell 的《头脑的发现: 欧洲思想的希腊起源》(Oxford, 1953)。近年来的讨论可参看 B. Wilson 编《理性》(Oxford, 1970); S. Hollis 和 S. Lukes 编,《理性与相对主义》(Oxford, 1982); H. Putnam 的《理性、真理与历史》(Cambridge, 1981); T. Adorno 和 M. Horkheimer 的《启蒙辩证法》(New York, 1972; 中译本, 重庆, 1990); G. Lloyd 的《理性的人: 西方哲学中的“男性”与“女性”》(Minneapolis, 1984); H.-G. Gadamer, 《科学时代的理性》(Cambridge, 1981)。

希望——对终极实际的信赖,对抵抗我们必须抵抗的事物之能力的希望,希望中的希望,对我们业已穷竭的希望观进行反抗的那种希望。对大多数宗教信徒而言,这一希望来自对终极实在恩典性的信仰。对不是信徒的宗教经典之阐释者来说,这一希望也许会通过对某些启迪的感受,和通过对某些乌托邦式解放而闪现在宗教经典中。由所有宗教方式发布出来的这一希望,经由一句经典性的佛教箴言而获得了最好的表现——“未经生活过的生活不值得思考”。

交谈对于理解的生活具有什么样的意义团结对于行动的生活也就具有什么样的意义。对话和团结也如理性本身一样植根在真正的希望之中。这是一种从同一性的统治下获得自由的希望,是一种获得彻悟和解放的希望。我本人的希望植根在基督教信仰中,我相信来自上帝的启示业已发生,相信有多条道路可以通向真实可信的解放。我相信这样一种信任是合乎情理的,但要在这里对此作长篇的辩护和说明却并非我此刻的目的。^①

无论我这一基督教的希望是否有很好的理由,那已经是另一个故事,而并非我试图在这里讲述的故事。毋宁说,我主要关注的乃是描述一种较为谦虚,然而却至关重要的希望,这一希望乃是由对诠释所作的诠释揭示出来的。这一希望不妨这样表述:所有那些对我们处境进行阐释的人,所有那些意识到我们需要团结一致的人,都可以继续冒险对所有传统中的所有经典进行阐释;而在这种阐释的努力中就孕含着抵抗与希望。

爱因斯坦曾指出:随着原子时代的到来,除了我们的思维

^① 我曾试图在《秩序的神圣愤怒》和《类比想象》中举出某些理由来说明这种信任。从这两本书的参考书目中可以找到属于这一传统的许多著作的书名。

之外,一切都已改变。这真可以说是不幸而言中。也许,当代关于诠释活动的思考与其对多元性和含混性的强调,乃是试图改变我们旧有的思维方式的又一次跨学科的艰难起步。的确,重要的并不在于解释世界而在于改变世界。但如果我们不同时改变我们对解释世界这一用语的理解,我们就不可能对世界有多大的改变,而且即使这种微小的改变也可能为时太晚。西方人对于主宰、支配和对于确定性的梦想现在是完结了。希望诠释活动会给我们指出一条抵抗之路,这在核时代中也只是一个脆弱的希望——它也许小于我们应该享有的,但或许却大于我们平时允许自己去设想,更不消说去行动的。

如果我们愿意去理解,我们就不可能不去面对诠释活动的冲突。可供选择的不是逃避到反讽所具有的暂时快感中去,也不是逃避到绝望和讽刺中。我们不可能选择一种新的、用来掩盖冷漠的天真无知和消极从众。谁为希望而战斗,谁就是代表我们所有人的利益而战斗。谁在那种希望的指引下行动,谁就是在以真正称得上人的方式在行动。我相信,如此行动的人所采用的这种方式,已经隐约暗示出上帝的存在和上帝的力量。而正是根据上帝的形象,人类才被造得能够去抵抗、思考和行动。除此之外,剩下的则唯有祈祷、谨守、律己、对话和在共同的希望中行动。或者,剩下的唯有沉默而已。