

圣经解释学的内涵及其发展概略

何卫平

内容提要 深入、系统地探讨圣经解释学在国内学术界似尚未真正展开,然而它不仅对基督教的研究,而且对哲学解释学相关背景知识的建立具有重要的意义。鉴于一般读者包括许多学者对它还比较陌生,本文力图从历时的角度,对西方圣经解释学的内涵及发展过程作一集中的叙述和分析,并将其和解释学哲学联系起来,以揭示它们之间的内在关系及相互影响,当然侧重点在圣经解释学本身的意义的新露上。

关键词 圣经解释学 喻意解释 字义解释 四重解经法 历史批判主义 哲学解释学

何卫平,武汉大学人文科学学院哲学系副教授 430072

圣经解释学在西方解释学史上具有一种特殊的意义,对其内涵及发展的梳理不仅有助于我们对基督教神学的认识,而且也有助于我们从一个重要方面加深对解释学哲学的背景知识的了解。由于国内这方面较为集中、全面、系统的论述几乎很难看到,因此,笔者不揣冒昧试图在这方面做一点探讨工作,以期为进一步推动解释学本身的研究尽一份力量。

我们知道,在基督教神学中,释经居于首要的地位,读经、布道、制定教义都离不开它^[1],因此,有关释经的解释学一向被看作是神学的基础。基督教内部普遍承认,圣经乃永恒的神向人说的话,学习圣经的目的在于通过上帝之“道”去认识他的原旨,正所谓“读主言,入主心”。在教会的传统中下面这个观念根深蒂固:圣经解释学是研究作者^[2]原意的学科,当然它也包含使圣经重生,使死

的文字充满活力,使历史性的“叙述”成为现实性的“应验”这一层面的要求。

从历史发展来看,圣经解释学(Biblical exegesis/Biblical hermeneutics)涉及到两个词:“exegesis”和“hermeneutics”,它们的词源都来自希腊语。“exegesis”有“带出”,“引出”(out-bringing)的意思,转为“注释”,“训诂”^[3],尤其指经典上的,因此,也有不少人在神学范围中将其译成“解经学”;“Hermeneutics”来自希腊神话中主司联络、通讯之神“Herms”,它的原意是“带来消息”,转为“解释”,此外还有“翻译”之意,因为没有两种完全对等的语文,翻译包含了译者的理解与选辞,所以翻译即解释。从总体上看,这两个词的意义非常接近,但前者侧重理解和解释的实践,后者侧重理解和解释的理论;前者是技术和方法,后者是原则和方法论。前者走向技术,后者可走向哲学,但这两者往

往又很难完全分开,尤其是在施莱尔马赫之前。

圣经解释学的发展,按照伽达默尔的说法,在西方大体经历了两个阶段:教父时代和宗教改革时代。这一分法似过于简单,未能很好展现圣经解释学同希腊哲学和语文学之间的交叉关系以及它在现当代的发展,不过伽达默尔主要是将其作为解释学哲学的前史来看待的。艾贝林则把圣经解释学的发展分为:前基督教的、原始基督教的、早期基督教的、中世纪的、宗教改革和东正教的、现代的与当代的这样七个历史时期^[4],比较全面、具体。本文大体综合这两种说法来加以论述^[5]。

众所周知,基督教产生于公元前1世纪中叶的巴勒斯坦。在发展过程中,为了使它更好地发挥宗教的作用,教会中出现了一批学者和思想家,他们专门从事基督教信条的系统化和理论化的工作,制定出了一整套基本教义和神学理论,这些被教会称为“教父”的人物实际上就是圣经的传播者和解释者。伽达默尔说,神学解释学表示一种正确理解和解释《圣经》的技术,关于它的思考早在教父时代就出现了^[6]。

教父时代有两个著名的相互对立的释经学派:亚历山大学派和安提约基学派。前者强调寓意解经,后者强调字义解经。他们的冲突和对峙差不多占据了整个早期教父神学发展的历史,并对后来圣经解释学的发展产生了深远的影响。

寓意解经这种方法在西方源远流长,我们首先可以追溯到第一位犹太哲学家、教父哲学的先驱、被誉为“基督教之父”的斐洛(公元前25年—公元45年),他系统地制定了“喻意解经法”。这种方法强调人们对圣典的了解仅仅停留在字面上是不够的,还应从中找出更深刻的喻意,这是运用哲学理论来对宗教神学进行解释并帮助宗教建立自己的教义的方法。他率先将希腊逻各斯中心主义与希伯来宗教精神结合起来了,并相信这两者的实质是一致的,所不同的只是表达方式:前者使用隐喻的语言,后者使用理性的语言,但前者可以翻译成后者。他通过对比神话和逻各斯(理性),认为后者可以成为对前者的一种理性的、分析的说明。斐洛正是运用这一手段,为自己建立了一个内容十分广泛、可塑性极大的宗教神学体系^[7]。

但就寓意解释这种方法而言,并不是斐洛首创。可以说在他之前的古希腊哲学家就已经运用了^[8]。早期古希腊哲学家就认为,在古老的神话(包括荷马的史诗和赫西奥德的神谱)的背后,有

一种“隐藏的意义”。他们力图从中寻找哲学的含义。柏拉图在《斐德罗篇》中曾说,哲学对神话的传统态度是,将神话和逻各斯(理性)进行对比,在这种对比中,逻各斯是一种理性的、分析的、真正的说明,这样从神话、诗篇中提取隐藏的意义,就成为调和哲学和神话的有力工具。后来的斯多葛派也积极使用并推进了这种方法。它所理解的逻各斯具有内在与外在之分,内在的逻各斯指思想、理性,外在的逻各斯指思想、理性表达的语言,逻各斯是上帝与人之间的中介。这种方法在许多犹太人那里也很盛行。斐洛不过是在此基础上系统制定和不加限制地运用了这种喻意解经法,他批评那种拘泥于《旧约》文本字面意义的态度是“低下的、毫无价值的和迷信的”^[9]。

这种喻义解经法体现了“双希”文化溶合的一个典型例子,但是我们也要看到,它不仅开创了犹太教、基督教的研究和诠释《圣经》的学科“解经学”的漫长历史,而且也随心所欲地解释《圣经》提供了可能。

实行这种方法的理论根据何在?斐洛认为那就是:在任何情况下,上帝直接或间接地都是圣典和希腊哲学真理的源泉,先知们只是圣灵(圣神)的不自觉的工具,圣灵是通过先知们讲话的(类似柏拉图所说的神灵凭附在诗人身上使之代神立言),而人的心灵和上帝是血缘相通的,因为人是上帝按照自己的形象创造出来的,所以,人有一定的接受和发现某种超时空的、普遍的真理的能力。该观念在教会系统内基本上被保留下来了。

由斐洛集大成的这种喻意解经法,对后来的基督教及其神学产生了深远的影响,并一直成为基督教神学的一个有机组成部分,尤其在基督教神学理论建构的初期。

这种解经法同亚历山大学派的思想有着一种天然的联系,因为亚历山大是古代基督教和希腊主义相遇并发生相互影响的重镇,斐洛就出生在这里。但对亚历山大学派内部而言,奥利金(Origen, 185—254年)才是其鼻祖。他认为,《圣经》中的每一个词都有微言大义,在凡俗的言词中,隐藏着神圣的智慧,全部《圣经》的记载都具有象征的意义。因此,他区分了《圣经》的显义和隐义,前者包含字面的(literal)意义,后者包含道德的(moral)意义和精神的(spiritual)意义。他的解释原则是,《圣经》为圣灵所写,当一句话的文字意义在逻辑上讲不通、违反事实,甚至是荒谬的时候,它的意

义就应作隐喻解。《圣经》记载的历史事件也应当按照“精神的意义”去理解,而不要拘泥于字句^[10]。从此出发,他几乎在任何地方都毫不迟疑地希望发掘经文中的寓意或更深一层的意义。由于他在这方面做得十分彻底,所以后来人们在基督教神学的范围内,往往将寓意解经法和他的名字联系在一起。

与亚历山大学派争锋相对的安提约基学派在当时也颇有名气和势力。他们反对任意寻找寓意的做法,认为这种做法缺乏明智,他们侧重依据经文的字面意义去理解它。但该派并不完全否定圣经中寓意的存在,只是不象亚历山大学派那样极端,认为到处都存在着寓意。因此,它们之间的差别只是程度上的,不是实质性的,至少有一点他们是共同的,那就是承认圣经具有双重的意义。不过,虽然安提约基学派的历史的和语法的分析比亚历山大学派的寓意解释忠实和精确得多,但后来还是亚历山大学派占了上风。

到了公元5世纪,奥古斯丁在解经的原则上,强调字义与喻义并重,他将圣经语文分为二种:一是直指,二是喻意。前者一般不会有别指,后者则别有所指,它和修辞相关,喻意同样是为了显明真理。奥古斯丁在字面意义之后,加以象征和神秘的意义,但要求先科学地确定字面意义,以作为神秘意义解释的基础^[11]。他晚年所撰写的著名的《论基督教教义》一书就阐明了他在释经方面中庸的立场,但后世更重视的却是他的喻意释经。

稍后,在神学家卡西安(John Cassian,约360-435年)那里则进一步发展出了著名的四重解经法的理论,这就是:圣经的字面性的解释、伦理性的解释(tropology)、寓意性的解释(allegory)和神秘性的解释(anagogy)。它是教父时代的字义释经和精神释经的系统总结。这种“四义”解经法或原则,在他眼里,具有普适性,也就是说,每一处经文都有这四种意义,都应当从这四个方面加以理解。这种方法,突出了解释的多样性,也要求释经者具有想象力和创造性,它一直盛行到宗教改革的时代。但四义解经法,也存在着过于刻板的一面。

此外,这个阶段还有学者提出三重解释法的,如哲罗姆(Jerome,约340-420年)主张用历史、伦理、寓意综合的方法去解释圣经;笼统的二重解释法(字面意义和精神意义)的主张也存在,但它们彼此之间差别已经不大了,只不过有的分得粗略一些,有的分得细腻一些罢了。它们主要发展的

是亚历山大学派的传统:偏重喻意释经。但这难以象字面解释那样有较为确定的范围,它易于流于各行其是、牵强附会。

因此,到了11-12世纪,重字义的解释又出现了反弹,这是对流行的寓意解释的矫枉。当然持这种观点的人也并没有完全抛弃寓意,只不过是侧重点放到了字面意义上。他们往往先进行字面解释,然后进行寓意解释,因此,实际上它们仍未偏离传统的寓意解经法太远,只不过强调前者是后者的准备以及对后者的限制。这在托马斯·阿奎那那里得到了进一步地加强,他认为,精神的意义是基于文字的意义,而不是相反。

中世纪后期(从13世纪起)圣经解释中的理智逻辑的成份被突出,寓意法、象征等等渐渐式微,释经学也日趋理智化,教父时代的那种神秘性开始淡化。尽管如此,整个中世纪可以说突出的都是寓意解释,原因主要在于这种方法很适合布道和宗教礼仪的需要。

文艺复兴时代的到来使解释学的发展进入到一个新的历史时期。在这个阶段,“回到源头上去”(return to the sources)蔚为风气,对古代文化典籍的普遍兴趣突出了经文的字面意义,寓意释经法逐渐受到排斥,辅助性的学科,如圣经地理、考古、年代、语言等等的研究的兴起,加上印刷术的出现使圣经文本的普及成为可能,从而进一步促进了圣经解释学的发展。

这一时期的宗教改革运动,将人文主义的精神纳入了进来,圣经被提到最高的地位,成了信仰的唯一依据。众所周知,在中世纪,教会为了控制人们的信仰,强调上帝并不与有“罪”(原罪)之人直接打交道,人要获救必须通过教士作中介,为了实行思想的钳制,教会不允许一般基督教教徒阅读圣经,唯有教会才有解释圣经的权力。而马丁·路德与之针锋相对,他通过对圣保罗的“因信称义”的教义的发挥,为新教神学确立了理论基础,并主张人人都有阅读圣经的权利,都可以通过这种阅读直接与上帝交流。他还身体力行,将《圣经》译成德文,打破了天主教教会在这方面的垄断。路德的翻译原则是:圣经对德国人应说德语^[12],他既力求符合原文、原意,又不主张死译、死抠。此外,马丁·路德解释圣经的理论和实践,也为圣经解释学带来了新的生机,他在前期重精神释经,在后期则重字义释经,为西方解释学的发展作出了重要的贡献。

按照伽达默尔的理解,虽然犹太教教士早已建立了关于犹太圣典解释规则(如前面所说的字义和精神意义的区分、喻意解经法等),而且到了教父时代以及中世纪又作了进一步的发展,但严格地讲,圣经解释学最早形成于宗教改革时期,它的名称“Hermeneutick”第一次出现于这一时期的神学家J.丹恩豪威尔的著作《〈圣经〉解释学或〈圣经〉文献解释方法》(1654年)中^[13],后广泛流行开来。虽然对经文注释的操作和宗教的解释理论同语文学一样,可以追溯到古代,但作为一门学科的解释学(甚至“Hermeneutick”这一术语)却是17世纪德国宗教改革的产物,虽然关于注释的艺术以及对它的反思源远流长^[14]。过去基督教圣典的解释权在教会、教皇,而宗教改革后,这种联系被斩断了,它必然会促使新教教士们去进一步发展独立的解释原则,从而带动了圣经解释学自身的建设。

我们知道,天主教解经活动强调两个方面:圣经的阅读和教会的训导。由于后者形成了独断论的传统,所以宗教改革家们认为,圣经的真正意义被掩盖了。于是他们抛弃了教会的训导而直接走向圣经的解读,这推动着他们转向《圣经》的字义研究,并试图用解释学这一工具对教会学说的传统及其对《圣经》独断论的解释展开批判和论战,尤其是寓意方法受到了他们的抨击,代之而起的是一种新的方法学意识,它要求一种客观的、受对象制约的、摆脱一切主观偏见的解经方法。

在此基础上,他们发展出了系统的解释规则,其中最重要的是由路德明确提出来的《圣经》的自解原则,即圣经自己解释自己。人们对它的正确理解既不需要受传统的支配,也不需要一种适应中世纪四重意义学说的解释技术,《圣经》本身就有一种自明的意义,即文字意义。隐喻的方法只在《圣经》本身已给出了隐喻的地方才是有效的,而不能象以前那样随心所欲地滥用。

与路德的自解原则相关的是整体原则,这就是:《圣经》整体指导着对个别细节的理解,而个别细节的理解增进对整体的把握。这种整体和部分的辩证关系在古代修辞学中就得到过表述,它将完满的讲演与有机的身体、与头和肢体的关系加以类比^[15],路德和他的追随者把这种观点应用于理解的过程,并将其发展成为可以适用包括《圣经》在内的所有文本的一般性原则,即文本的一切个别细节都应当从上下文或前后关系去加以理

解^[16]。这种整体原则与自解原则相一致,并且触及到解释学循环的问题。

但宗教改革派在反对传统释经中的独断论并不彻底,虽然他们强调圣经至上、以经解经,排除所有圣经外的和教会内的解释传统,以及由信仰经验积累起来的释经规范,但在实际的理解中,他们也设制了新的独断论,如预先假定了一种前提,即圣经是一个统一的东西,这和天主教没有什么原则的区别^[17];且从“信仰唯一”出发,要求以新教派的信仰形式作为理解《圣经》的统一指南,这就不可能将《圣经》的自解原则贯彻到底。所以,不仅反对宗教改革派的神学,就是后来的狄尔泰也对其进行了批判。狄尔泰揭露了新教派解释学的这些矛盾,并在解释学领域里发展了一种明确的历史主义,这种历史主义与科学主义相吻合,它要求:解释学首先必须消除一切独断论,自己解放自己;其次,必须承认《圣经》的作者之间的差别,放弃教义的独断论的统一性这个前提。从此出发,圣经被看作是一种历史文献,它不仅应当遵从语法的、修辞的解释,而且也要遵从历史的解释。“由整体关系来进行的理解现在也必须要求历史地再现文献所属的生活关系。旧有的以整体来理解个别的解释原则现在不再关系到和限制于教义的独断论统一,而是涉及到全部的历史实在,而个别的历史文献正构成这种实在整体的部分”^[18]。这就是解释学中的历史客观主义,它为圣经批判主义(Biblical Criticism)提供了哲学基础。

圣经批判主义是历史批判法在释经中的应用,它发轫于16世纪,形成于17、18世纪,大兴于19世纪,而且一直持续到现代。它的兴起同理性主义的时代精神分不开,并且代表着一种新的方法论。这种方法论的出发点是:要真实地判断某个事件,就必须考虑该事件所伴随的情况。它要求以学术批判的态度和科学理智的精神去对待圣经。这种方法将《圣经》当成和任何一种古代文献毫无二致的文本进行研究,而不是当成特殊的天启作品,它的结论是相当大胆和反传统的。历史批判主义的出现不仅是释经方法的改变,而且也意味着人们对圣经的态度发生了变化,它表明近代的科学主义的精神向神学领域的渗透,因此最初遭到基督教正统思想的反对,但后来逐渐被接受。连罗马天主教教会也承认,在圣经解释史上,历史批判法的应用,开创了一个新纪元^[19]。这种方法的研究主要集中在四个方面:版本批判、源流

批判、类型批判和修订批判。

这里非常值得一提的是斯宾诺莎的《神学政治论》。笔者认为,该书在西方解释学史上应当拥有一席之地,因为它最早清晰地表达了圣经历史批判的任务。在《神学政治论》第7章里,作者明确倡导一种历史的、科学的解释方法,认为,虽然圣经里许多晦涩暧昧的内容超越于人的自然理性之外,但是只要我们克服自己的偏见,“历史地”理解了作者的精神,所有这些东西都是可以被领悟的。他声称,解释《圣经》的方法与解释自然的方法是一样的,如果说解释自然在于解释自然的来历,那么解释《圣经》就是通过对它的整体理解去恢复作者的原意,它不预立原理^[20],明显的东西可以直接理解,不明显的东西则可以“历史地”去理解。斯宾诺莎的这一说法不仅是针对天主教的,而且也是针对新教的。

后来的施莱尔马赫的解释学仍以恢复作者原意为目标,不过这一目标推动着他越过神学家狭小的范围进入到理解的更原始的关系,即为理解建立起一般认识论的基础,这促进了哲学意义上“hermeneutics”的诞生。

施莱尔马赫一方面使解释学成为一门关于理解和解释的一般学说而摆脱了一切教义的偶然、特殊的因素,另一方面,他“在头脑中仍然清楚地保留着基督教神学的考虑,试图使他的解释学作为理解艺术的一般理论而对解释《圣经》这项特殊工作有价值。”^[21]他认为解释学的功用在于避免误解,而且理解的东西不再只是限定于原文和它的客观意义,还包括作者的个性,从此出发,他在语法解释的基础上,进一步引入了心理解释,从而拓宽了历史主义的道路。后来的狄尔泰正是沿着这一方向作了进一步地努力,并取得了重要的学术成就。

如果说圣经解释学促进了解释学哲学的产生与发展,那么解释学哲学发展又反过来推动了圣经解释学的发展,它们两者是相互影响的。

进入20世纪以后,历史批判的方法作为科学主义的集中体现,既推动了圣经解释学的发展,同时也愈来愈显出自己的弊端和不足,那就是它过于偏重研究经文的演变过程和重构它的原始环境及客观事实,过多的朝后看,即确立它“过去”的意义,以至它“现在”的意义被忽视,而忽视圣经与解释者的生存关系,就不可能使它富有时代气息。海德格尔和伽达默尔的新解释学的重要“翻转”(Umkehrung)^[22]在这方面提供了重要的启示,在他

们的影响下,基督教人士愈来愈意识到圣经作为天主活的话语,是万古常新的,每一时代的基督徒,在释经中都一方面扎根于传统,另一方面着眼于创新,每一时代的人都应以自己独特的、适当的方式去在圣经中与上帝“相遇”。这种解读不应当同解释者的现实生活拉开距离,相反应使解经适应历史时代发展的需要,唯有如此,才会永远使它充满活力。因此,圣经意义的现实化和世俗化在所难免。但这种现实化和世俗化并非是“对经文的操纵”,即将我们今天的见解强加给它,使其成为释者自己思想的“传声筒”,而是认真地“倾听”和发掘经文在这一时刻要说些什么或会说些什么^[23]。这才是正确地解经方向。

在这方面存在论现象学的影响是具有根本性的,它看重解读者与文本相遇时所产生的微妙关系。阅读文本永远不是由主体到客体的单向度的推进,而是双向的互动和缘起,它的意义是变化的、开放的。对于释经来说,它不只是使读者去了解经文原本说了些什么,同时也是使经文进入读者的实际生活(存在),看它在特定历史境遇中的读者身上能产生什么“效果”。正是从这个意义上,圣经是一本“会成长的书”,它言有尽,而意无穷,它通过有限的语言,表达无限的意义。如果说解读者在圣经内成长,那么同样可以说,圣经也在解读者的内成长^[24]。圣经象其它经典一样永远会给人留下一个能与之进行对话的契机和空间。用伽达默尔的话来说,它的“过去性”,也就是它的“同时性”,其意思是:产生于“过去”的圣经,不会因时代的变迁而失去意义,相反,它永远是后人探索和理解不可穷尽的源泉。

从历史发展上看,天主教对圣经解释偏重于传统,即强调尊重圣经解释上的道统,强调在教会的训导下去解经;新教则偏重于创新,即强调圣经解释与当代生活的结合。这是两种有差异的解释取向^[25]。20世纪杰出的神学家K. 巴特说得好:“正典是一部能够在不同时间以不同方式加以解释的历史。但是,正典被考虑和被解释,是一部其涵义坚守和维持着自己的历史。”^[26]解经应当使这两个方面协调起来,这现在已成为许多基督教教派的共识。

由于受现代科学、解释学哲学以及后现代主义思潮的影响,基督教内部还注意到每一种解经方法都有自己的限度,因而主张方法的多元性以及运用的灵活性,同时又始终强调《圣经》是一个

不可分割的整体,应当从信仰、从圣经学的角度去加以理解,而其它角度的理解都只能是辅助性的,唯有如此才能真正“聆听”上帝对我们所“说”的话,并对之作出善解,而不是误解。

通过以上简要的论述和分析我们现在可以作一小结:古代解释理论的核心是寓意解释,它极大地影响了基督教的圣经解释学。作为正确理解的技术,圣经解释学的内容经教父时代的奥立金和奥古斯丁等人的总结初具规模,后来被卡西安加以系统化,并进一步发展成为四重意义的方法。路德的宗教改革对包括“四义”方法在内的中世纪的教条的解释传统作了批判,提出回到圣经本身,进而发展出了较为系统的释经方法,其核心为圣经的自解原则和整体原则。相比较而言,天主教重寓意,新教重字义;天主教重传统,新教重创新;天主教重权威和集体智慧,新教重自由和个体发挥。但由于新教自身的矛盾导致了历史批判主义的发展,斯宾诺莎、施莱尔马赫和狄尔泰都在不同程度上为这种方法奠定了哲学的基础,它促进了作为哲学意义上的“解释学”(hermeneutics)的诞生。但历史批判主义的极端发展所体现出来的历史客观主义之弊端是向后看,而不是向前看,它偏重作者的历史性而忽略释者的历史性。进入到现代,在以海德格尔、伽达默尔为代表的新解释学的启发和影响下,这种状况得到了很大的改变,它推动了圣经解释学的现代化的进程和多元性的发展趋势。

注释

[1]西方现代著名基督教神学家埃贝林就说,“解释学问题在布道仪式中以最浓缩的形式出现”。参见伽达默尔《真理与方法》下卷,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第697页。

[2]《圣经》的作者实际上有两个:上帝和凭借圣灵启示的记录者。《圣经》的成书过程历时一千余年,有许多人参与了它的写作,如何解决《圣经》既是上帝的语言又是人的语言的关系,《新约·伯后》第1章第20-21节和《新约·弟后》第3章第16-17节上有说明。在基督教系统内持这样的观念:《圣经》的信息来自于上帝,因此是绝对无误的,而《圣经》文字表达形式是人为的,受个人文化水平高低等因素的制约,因而是可能有误的。正因为如此,消除误解,把握圣经作者的原意从一开始就成了圣经解释学的理所当然的任务。

[3]也有人进一步对 exegesis 和 exposition 作了区分,前者指确定经文的原来含义,后者是找出它在今天可能有的意义。

[4]参见严平:《走向解释学的真理》,〔北京〕东方出版社1998年版,第295页。

[5]由于篇幅的限制,这里不可能详细展开,只能观其大略。

[6]参见〔德〕伽达默尔:《真理与方法》下卷,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第715页。

[7][9]参见范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学》,上海人民出版社1993年版,第10-11页,第214页。

[8]在神话向哲学转变的过渡中,这种方法的采用是在情理中的。

[10]参见赵敦华:《基督教1500年》,人民出版社1997年版,第98-99页。

[11]参见甘兰:《教父学大纲》卷2,吴应枫译,〔台湾〕光启出版社民国64年版,第538页。

[12]参见《路德选集》下册,汤清等译,金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社出版1986年版,第96-97页。

[13]参见伽达默尔:《真理与方法》下卷,第715页。伽达默尔这里讲的“解释学”对于神学来说,主要指圣经的解释原则,而非作为解释方法的注释,即“hermeneutics”意义上的解释学,而非“exegesis”意义上的解释学。这一点与英美人的理解不大相同,英美人对“解释学”的理解普遍倾向于特指《圣经》的“注释”(exegetics)。

[14]参见《狄尔泰选集》英文版,第4卷,普林斯顿大学出版社1996年版,第33页。

[15]例如,柏拉图在《斐德罗篇》中借苏格拉底之口,强调写文章要看出全体和部分之间的关系,涉及的就是一个修辞学的问题。既然写作这样要求,那么阅读理解也应注意到这一点。

[16][18]伽达默尔:《真理与方法》上卷,洪汉鼎译,上海译文出版社1992年,第227-228页,第229页。

[17]天主教内部就强调《圣经》是一个整体,《旧约》必须放到《新约》中去解释才合理。

[19][23]宗座圣经委员会文件:《在教会内部解释圣经》,洗嘉仪译,载高夏芳:《新约圣经入门》附录,1995年,内部发行(下同),第310页,第386-387页。

[20]参见斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,〔北京〕商务印书馆1982年版,第108页。

[21]伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年版,第7页。译文有改动。

[22]即由偏重作者原意的重构向偏重释者的存在对意义的开显之转变。

[24]参见高夏芳:《新约圣经入门》,第299-300页。

[25]伽达默尔的哲学解释学受这两个方面的影响是很明显的,在理解和解释上,他既重传统,又重创新。

[26]K.巴特:《教会教义学》,〔德〕戈尔维策精选,何亚将、朱雁冰译,北京三联书店1998年版,第63页。

〔责任编辑:陈天庆〕