

圣言、隐喻和意义的诠释

刘 锋

(北京大学《国外文学》编辑部,北京 100871)

提 要:透过对隐喻语言和概念语言的考察,从不同层面分析了圣经文本的隐喻特征,说明对圣经的隐喻性解读不仅具有文学和修辞学意义,而且具有内在的神学意义。

关键词:语言;隐喻;类比;圣经诠释;意义

中图分类号:H315 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3831(2007)02-0008-05

Holy Word, Metaphor and the Interpretation of Meaning

LIU Feng

Abstract: Taking Biblical language as a point of departure, the present paper enquires into the issue of Biblical interpretation, and analyses the metaphorical features of biblical texts by way of a comparison between metaphorical and conceptual language. It concludes that a metaphorical reading of the Bible is not only of literary and rhetorical significance, but also of theological significance.

Key words: language; metaphor; analogy; Biblical interpretation; meaning

在基督教神学中,圣经诠释向来都是极其重要的活动,从某种意义上可以说,基督教神学史就是绵延不断的释经史。^[1]早在教父时代,亚历山大里亚的神学家就在犹太神秘主义哲学家斐洛(Philo of Alexandria)的影响下发展出一种寓意释经法(allegorical method of biblical interpretation),其要旨是在圣经内部区分不同的意义层次,追究暗藏于经文的字面意义背后的奥秘寓意。到了中世纪,关于圣经四重义(Quadruga)的思想受到普遍接受。托马斯·阿奎那在《神学大全》中区分了圣经的字面义(sensus literalis)和灵性义(sensus spiritualis),并且将灵性义进一步分成寓言义(sensus allegoricus)、道德义(sensus moralis)和神秘义(sensus anagogicus)。在很长一段时间内,依托于圣经字面义或历史义的释经法一直居于主导地位,成为标准的、权威的释经模式。然而,自18世纪以来,随着历史评断学(historical criticism)的兴起,对圣经的实证释义开始受到质疑,许多原本具有自明性的圣经叙述被置于批判的视野下予以审察。人们日益关注圣经中的各种比喻、寓言、意象、象征、神话,力图在此基础上对圣经叙述作出新的解释。

只要略微考察一下福音书里的耶稣讲道,就可以对圣经隐喻获得一个直观印象。根据福音书的记述,耶稣经常对众人设譬讲道,宣布上帝和天国的信息。不惟如此,耶稣在对众人讲道时有意识地只用比喻(太13:34:“若不用比喻,就不对他们说什么”),因为

许多人心智闭塞,对天国的奥秘视而不见,听而不闻(太13:13)。像撒种(太13:1-9,可4:1-9,路8:4-8)、芥菜种(太13:31-32,可4:30-32,路13:18-20)、无花果树(太24:32-35,可11:20-26,路13:6-9)、葡萄园和佃户(太21:33-46,可12:1-12)、喜筵(太22:1-14)、身体的灯(路11:33-36)、盐(路14:34-35)、迷羊(太18:10-14,路15:1-7)、浪子(路15:11-32)之类的比喻遍布于耶稣的讲道中,据说是为了应验先知的预言:“我要开口用比喻,把创世以来所隐藏的事发明出来”(太13:34)。耶稣所讲的比喻(parable)通常是一则故事,这种象征性的虚构叙事取自平凡的日常生活情境,但却透过某种类型像指向一个神圣秩序。耶稣的比喻内在地蕴含着一种出其不意的突转,其素朴的意象和叙事虽然并未超越人的语言经验,但却彻底颠倒了人的日常期待、态度和假设,开启了一个完全不同的灵性空间。这种比喻的巨大张力在于,它用人言来转述圣言,用尘世的事物和过程来指涉超验的神国。在这个意义上,耶稣是一个技艺高超的诗人。然而,除了耶稣所讲的比喻之外,福音书还包含着另外一个贯穿始终的更大的比喻:耶稣本身就是比喻,耶稣是上帝的比喻(parable of God)。按照基督教传统,上帝本是绝对的超越者,没有人能够与上帝直接相遇,从而也就没有人能够直接知道上帝的本质、目的和活动。但是,耶稣作为成人身的(incarnate)上帝,却使上帝进入世界和历史中;耶稣以其生、死、复活彰显了上帝的恩典、救赎之爱和

终极大能。一句话,上帝显现和临在于耶稣基督身上,耶稣的全部作为和言述都以比喻的方式指涉着上帝。

在许多人眼里,隐喻语言具有主观的、审美的、情感的品质,其所产生的意义是含混的、游移不定的,因此,自亚里士多德以降,隐喻语言就一直被当作偏离语言的正常使用方式的外在缘饰而受到贬抑。在基督教神学传统中,这个问题显得尤其尖锐,也更加令人困惑。圣经被认为是上帝之言,包含着最高的神示真理,既然如此,它又如何能够采取像隐喻这样一种低级言述方式呢?托马斯·阿奎那在《神学大全》中专门讨论了圣经是否应该使用隐喻的问题。他设想了几种反对意见:第一,圣经是最高知识,而隐喻则是诗——一切知识中最底级的知识——的特性,因此,圣经不应使用隐喻;第二,隐喻用有形事物来比拟神性真理,其结果只会使神性真理变得晦暗不明;第三,即便使用隐喻,也不应该取譬于低等受造物,而应该取譬于与造物主最接近的高等受造物,可是,圣经却经常取譬于低等受造物。针对这类广泛流行的反对意见,阿奎那感到有必要证明圣经使用隐喻的正当性。他首先指出,上帝在传达灵性真理时要顾及人的心智能力。由于人按其自然本性只能通过感性事物获得知识,因此,圣经就透过与有形事物的比较来传达灵性真理,以便让一切下智钝根之人都能理解。基于这一根本见识,阿奎那具体回答了上述三种反对意见。第一,圣经使用隐喻的方式不同于诗歌使用隐喻的方式,它之所以使用隐喻,并不是要人们沉湎于审美愉悦,而是出于必要和实用的考虑(*propter necessitatem et utilitatem*)。第二,神启的光芒虽然笼罩在感性意象中,却不会因此而熄灭,因为承纳启示的人不能耽迷于隐喻本身,而是必须由此而获得关于真理的知识。将神性真理用隐喻包裹起来,既可以锻炼善于思考的心灵,也可以防止不敬神的人的嘲弄。第三,低等受造物比高等受造物更适合于揭示神性的真理,因为这样可以让人觉察到,这些事物并非对神性真理的字面上的描述。取譬于离上帝距离最远的受造物,这足以表明,无论怎样言述和思考上帝,都不可能与上帝的真实品质相匹配。在这种情况下,人们就可以更真切地知道上帝不是什么(*quid non est*),而非上帝是什么(*quid est*)。除此而外,面对不敬神的人,最好将神性的真理隐藏起来,因为圣经上说,“不要把圣物给狗,也不要你们的珍珠丢在猪前,恐怕它们践踏了珍珠,转过来咬你们”(太7:6)。

阿奎那对圣经的隐喻话语有着相当敏锐的见识,并针对流行的反对意见对它进行了辩护。我们

可以看到,这种辩护的一个根本前提就是上帝与人类的本体论差异。圣言虽然采取了人言的形式,却不能化约为人言,两者之间存在着永恒的张力。上帝超绝于人类的话语秩序,对上帝的任何指涉都必定是不充分的,然而,一旦放弃了言说,上帝就变得不可知了。有鉴于此,基督教作为“书的宗教”(religion of the book),已然预设了这样一个前提:语言是上帝与人类相遇的根本方式,上帝与人类的关系首先表现为一个语言事件。既然上帝选择人言来实现自我通传,他就同时选择了人言的一切属性,其中自然也包括隐喻的话语方式。因此,与流行的反对意见相反,圣经之使用隐喻并非不可思议的事情。阿奎那的论述表明,他是从俯就(*accommodation*)的观点出发来解释圣经隐喻的:上帝按照人类能够理喻的方式来传达灵性真理。这实际上意味着,不管人类语言如何远离超越的神圣秩序,它却是进抵神的启示的惟一通道,问题只在于,承纳启示的人不能执著于语言本身,而应该透过语言的提示对启示达成灵性的理解。就此而言,隐喻虽具有人类语言的一切不完美性,却恰恰因其不确定性而提供了通向神启意义的路径,这或许是圣经隐喻所具有的最深刻的悖论性质。不过,从阿奎那的论述来看,他似乎并不认为隐喻是圣经的惟一言述方式,他在讨论圣经隐喻与诗歌隐喻的区别时指出,有些神性的义理在圣经的某一部分是用隐喻来表述的,而在其他部分则被更明确地显示出来(*expressius exponuntur*)。除此而外,阿奎那还接受了圣经四重义的思想,这似乎也表明,圣经里包含着可从字面上予以直解的意义。这里有必要区分两个不同层次的隐喻:第一个层次的隐喻处于人类语言的限度之内,可按字面义与隐喻义的对立予以把握;第二个层次的隐喻则涉及到人言与圣言的根本区分。像良善、真理、公义、智慧之类的词语经常出现在关于上帝的描述中,但在阿奎那看来,这些词语不能单纯从字面上予以直解,而只能按类比原则予以把握,否则就会引出这样一个结论:上帝与人类具有完全相同的品质。因此,如果着眼于圣言与人言的区分,那么,圣经中许多涉及上帝的字面义实际上仍是隐喻义,就连那些最直接的表述也只能按类比原则予以把握。不管人在多大程度上是上帝的肖像,从而与上帝相像,不管受造物的品质在多大程度上提供了窥探造物主的品质的线索,两者之间却存在着根本的区分。有鉴于此,圣经用描述人的品质的词语来描述上帝的品质,这种类比属于广义的隐喻范畴(即用描述一种事物的词语来描述另一种事物)。这样,我们就可以知道,尽管阿奎那区分了隐喻义和字面义,但从他的思想逻辑来看,

他不会、也不可能否定圣经的基本隐喻性质。

阿奎那主要从俯就的观点来解释圣经的隐喻语言,这实际上暗含着阿奎那对隐喻语言的价值评估。虽然隐喻提供了通往神启意义的路径,甚至是惟一的路径,但它毕竟不能直接企及神启意义;就此而言,隐喻确是一种有缺陷的言述方式。假如有一种方式能够越过人类的语言秩序,使人直接谛听上帝的声音,自然就不需要假托于隐喻了,但从阿奎那的讨论来看,他并不认为存在着这样一种方式。如果真的存在着这样一种方式,就会引出一个僭妄的结论:人类与上帝处在平行的位置上。因此,阿奎那对隐喻的肯定悖谬地隐含着对其消极性质的先行确认,而这种确认主要基于上帝与人类、上帝与世界、圣言与人言的区分。实际上,正如上文指出的,自亚里士多德以降,对隐喻语言的消极判断就已形成不绝如缕的传统,到了近代,更是导致了对隐喻语言的怀疑、排拒和贬抑。当然,这种态度的根由通常不在于人言与圣言的区分,而在于概念语言与隐喻语言的对立。洛克在《人类理解论》中的一段话颇能代表古代和近代关于隐喻问题的流行看法:“在世界上,机智和想像要比干燥的真理和实在的知识易于动人听闻,因此人们很不容易承认,绮语和典故是语言中的缺点或滥用。我亦承认,在各种谈话中,我们如果只想追求快乐和高兴,而不追求知识和进步,则由这些绮语而成的装饰品,亦不算什么错误。但是我们如果就事论事,则我们必须承认,修辞学的一切技术(秩序和明晰除外),和演说术中所发明的一切技巧的迂回的文字用法,都只能暗示错误的观念,都只能触动人的感情,都只能迷惑人的判断。因此,它们完全是一套欺骗。……在真理和知识方面,这些把戏可以说是语言本身的缺点,或应用这些语言的人的过错。”^[2]在洛克眼里,语言原本具有一种不可化约的认知功能,蕴含着对真理和实在的直接指涉,然而,对语言的想像性运用却偏离了这一功能,用感性迷人的绮语遮蔽了真正的意义。洛克对隐喻语言作出了相当消极的判断,甚至不惜采用扫荡性抨击的语汇,但这种判断也从反面突显了一个问题:在隐喻语言中,认知功能是否真的付诸阙如?隐喻语言具有审美的正当性,这大概不会成为问题,自然也无需辩护,但是,这种自明性同时意味着,隐喻语言有其特殊的正当使用范围。在一个声称以真理为鹄的的知识领域里,隐喻语言的正当性就不能在审美的层面上予以确立;需要证明的是,隐喻语言确实提供了通向真理的路径。我们已经看到,洛克对隐喻语言的贬抑属于一个悠久传统的一部分(从亚里士多德一直到近代哲学,再到现代语言分析),但是,自

从近代以来,也出现了另外一个同样突出的探究语言的传统,其始作俑者是意大利历史学家维柯(G. Vico)。维柯在《新科学》中斷言,人类的早期语言主要受渗透着隐喻的诗性逻辑支配,这不是一种符合所指事物的自然本性的语言,而是一种充满感性意象的幻想语言。^[3]维柯对人类语言的追索并不仅仅具有编年史或考古学意义,其要义毋宁在于,它实际上揭示了人类语言的源始状态、本然状态。在这种视野下,概念语言不仅不具有对隐喻语言的优先性(时间和逻辑上),反而成为隐喻语言的派生形态。在19世纪,浪漫主义进一步推展了这一思路,无论是费希特的“创造性想像”,还是施勒格尔的“先验诗歌”;无论是谢林所宣称的“艺术是哲学的最终完成”,还是诺瓦利斯所断言的“诗是绝对的实在”,都透露出一个坚固的信念:诗性语言能够凭藉其想像逻辑启示出本真的意义。在浪漫诗哲的语言思想中,隐喻不单具有审美的正当性和文学的适用性,更重要的是,它经常含有一种超越的指向,成为通达最高的灵性真理的惟一途径,有如施勒格尔所说的,“所有的美就是比喻。最高的东西人们是无法说出来的,只有比喻地说”。浪漫派不再把隐喻看成是对概念语言的偏离,而是赋予隐喻以积极的认知意义,强调它与真理的内在关联,这样就最大限度地伸张了隐喻的可能性范围。

在现代,这种基于灵性经验的诗性语言观时常受到批评,其中的理由则多少有点出乎意外:浪漫主义未能摆脱像实证主义那样的工具主义取向。特雷西在《诠释学·宗教·希望》中认为:“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达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。”^{[4](P79)}在特雷西眼里,实证主义和浪漫主义表面上形同冰炭,其实在语言问题上却有一个共同前提:它们都设定了某种先于语言的实在,而语言则成为传达这种实在的工具。工具主义语言观的主要问题在于,它忽视了一个基本现象:我们并非首先对实在有所经验或理解,然后再寻找合适的语词予以表达。实际上,我们的经验和理解就发生在语言中,“我从属于我的语言,而不是我的语言从属于我”^{[4](P81)}。特雷西刻意强调语言的建构作用,其所针对的显然是那种将语言降至消极地位的思想传统;就此而言,特雷西的说法自有其道理。不过,把浪漫主义语言观与实证主义语言观归结于某种共同的基本信念,却不免让人产生疑惑。浪漫主义是否单纯用语言来再现某种心灵经验?如果像施勒格尔所说的,最高的真理只有透过隐喻始能

通达,这是否仅仅预设了某种非语言的心灵实在的先行存在?隐喻语言本质上具有不确定性,因此,把隐喻语言与真理内在地关联起来,这就不单是一个传达和再现的问题。这里的核心问题可以换一种方式来表述:隐喻语言究竟是装饰性的,还是增生性的?隐喻含有两个构成要素,就是理查兹(I. A. Richards)所说的喻体(vehicle)和本体(tenor)。^[5]亚里士多德的隐喻定义(“隐喻字是属于别的事物的字,借来作隐喻”^[6])提示出两者之间的关系:喻体之能被本体置换,决定了隐喻的意义。这表明,亚里士多德将隐喻语言归结于某种非本质的装饰效果。固然,本体与喻体之间的置换关系在许多情况下确实是存在的,我们可以用黄昏来喻指老年,或用老年来喻指黄昏。但是,即便如此,两者也并非锱铢悉称。黄昏并非单纯指涉着老年这样一个人生阶段,老年也并非单纯指涉着黄昏这样一个日暮时刻。毋宁说,这两个意象提供了一种新的体验样式,使人获得了对老年和黄昏的一种新的领悟。因此,隐喻的意义不仅产生于本体对喻体的置换,而且也产生于本体与喻体的张力;喻体必然在本体上留下它的特殊印痕,其本身就是意义的来源。这样,我们或许就可以理解,隐喻何以具有不确定性:喻体并非简单地对应于本体,而是透过诗意思象参与了本体意义的扩展和伸张。当特雷西将浪漫主义语言观归入工具主义范畴时,他可能没有注意到,浪漫主义藉以通达最高灵性实在的隐喻语言具有自发的创造性和增生性,而隐喻所由构成的本体和喻体原本不是相互分离的——或者说,仅在分析的层次上才是相互分离的。隐喻的表意策略并非用一个词语指涉另一个词语并由此而企及一个单纯的非语言事实或事态,而是藉由内含于隐喻中的张力刷新已经锈蚀的日常意识,在陌生和疏远的境域中使人的经验和灵感重新活跃起来,产生某种新的悟解、识见和觉知。

现在再回到圣经隐喻的问题。如果语言根本上是隐喻性的,如果概念语言与隐喻语言之间存在着基本的连续性,圣经之使用隐喻就是题中应有之事,即便不考虑圣言与人言的区分,也同样如此。但是,为什么自古以来这就是一个争论不休的问题,以至于阿奎那要在《神学大全》中专门为隐喻的正当性进行辩护呢?我们在前面已经提到,自亚里士多德以降,概念语言就一直被看成是语言的本然状态、源始状态,而隐喻语言则被看成是对概念语言的偏离,这样就导致了对隐喻语言的排拒和贬斥。不过,这种对语言的一般看法还不是问题的全部。更重要的原因是,一旦承认了圣经语言的隐喻性,就有可能动摇基督教的许多根本信仰,甚至会

引出基督教是否可能的问题。举例来说,传统基本神学(fundamental theology)就十分关注福音书的复活记述。我们应该如何理解这一记述呢?耶稣是否真的在被钉十字架后第三日复活了?如果耶稣确实复活了,这究竟是肉身复活,还是精神复活?对于传统基本神学而言,这是一个生死攸关的大问题,因为如果耶稣没有复活,如果耶稣的复活不是肉身复活,甚至根本就不会有基督教。有鉴于此,基本神学就必须对复活作出客观主义的历史证明:耶稣的复活是一个确凿无疑的历史事件,是一切神迹中最大的一宗神迹(miraculum omnium maximum),是对历史启示的真实性的终极证明。^{[7](P76-8)}这意味着,福音书的复活记述包含着字面上的真理,对它只能依字面作出客观解释。但是,肉身复活毕竟不符合人的常识经验,更不符合科学理性,因而自启蒙时代以来,就一直成为众目睽睽下的怀疑焦点。许多神学家意识到,如果继续坚持对复活记述作字面上的释义,就不仅不能坚固基督信仰,反而会动摇基督信仰。于是,他们就力图在传统的正统教义之外另觅解释的视界。在20世纪,德国神学家拉纳(Karl Rahner)对耶稣的复活作出了生存论解释,认为复活并非一个单纯的肉身事实,而是上帝恩宠的明确显现,昭示出生命的永恒满全状态。很显然,拉纳关注的不是复活的事实性,而是复活的意义:复活终极地揭示了上帝与人、恩宠与历史的统一。^{[7](P17)}这一解释不同于形形色色的激进释经学,它并没有否定福音书的复活记述本身,而是从隐喻的层面上将耶稣的复活与人类的恩宠经验关联起来,以期重新确立基督信仰的根据。我们可以看到,这里有一个不言自明的假设:对圣经的隐喻性的承认和对圣经的隐喻性解释不仅不会动摇基督信仰,反而具有真正的护教作用。有鉴于此,对圣经隐喻的关注就不仅具有语言学意义,而且直接关系到基督教的可信性和可理解性。尤其在现代语境下,这个问题显得更加突出,也更加尖锐。在这种情况下,如果继续坚持对圣经作字面上的释义,圣经的许多记述就将变得不可理喻,甚至荒诞不经。撇开像复活这样的神迹不谈,单是耶稣的许多教训就充满悖谬的意义,例如耶稣对门徒说,“若有人愿意作首先的,他必作末后的,作众人的佣人。”(可9:35)“首先的”如何是“末后的”?这在概念上显然是一个矛盾,只有将习以为常的价值观甚至言语方式颠倒过来,将耶稣所欲建立的新家庭纳入视野,才能理解这一教训的真正意义。

瑞士神学思想家巴尔塔萨(Hans Urs Von Balthasar)曾经说过,圣经主要是一部诗作,而耶稣基督则是“上帝的主要艺术品”^[8]。这一断言看似平凡,

却不是随意作出的,支撑着它的是巴尔塔萨穷其毕生心力提出的庞大而系统的神学美学构想。如果圣经确实是一部诗作,如果神启确实含有审美因素,就必须要有—种富于想像力的神学认识论,才能企及包裹在隐喻、意象、寓言、神话中的灵性意义。传统神学坚持—种拘泥字义的释经方法,似乎—旦涉入想像的、诗性的领域,就难免将神启的意义归结于人的傲慢的主观意识。其实,想像与知识、美与真并不是相互分离的,更不是相互冲突的,诗人济慈有—句话或许可以给人以启发:“别的我没有把握,可我深知心灵中真情的神圣性和想像力的真理性——由想像力捕捉到的美的也就是真的。”^[9]济慈不仅将想像纳入真理的建构过程,而且直接将两者等同起来。从这样一个视角来审察浸透着想像逻辑的隐喻语言,我们就应当看到,隐喻从来就不是单纯的修辞学手段,而是一—种认知方式、思想方式。由于这个缘故,德国新康德主义哲学家卡西尔(Ernst Cassirer)甚至将诗性隐喻当作—个认识论问题予以探究。^[10]隐喻语言并不缺少与实在的关联,但它不是直接的指涉,也不是单纯的再现。由于隐喻语言比概念语言更具本源性,因此,它实际上更真切地提示出语言的源始特性:语言不仅提供了通往实在的路径,而且还参与了实在的建构。用卡西尔的术语来说,语言是一—种“符号形式”(symbolic form)。由此反观圣经隐喻,或许可以获得—个更恰当的视点。如果说圣经是圣言,而圣言又采取了人言的形式,那么,隐喻就是不可或缺的言述方式,因为只有通过隐喻,才能打破日常语言与现实的陈腐联系,引导出对更高的灵性意义的生动体验。与此相应,神学对圣经的诠释也只能是隐喻性的。如果神学坚持—种拘泥于字义的释经方法,它就不仅于圣经的意义有间未达,而且还会削弱基督信仰的基础,如同传统基本神学的客观主义

历史方法所表明的。这样看来,神学对圣经的隐喻性解释就不仅是正当的,而且是必需的,或许济慈所说的“想像力的真理性”就寄寓于此。

参考文献:

- [1] Alister E. McGrath *Christian Theology: An Introduction* [M]. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1994. 174.
- [2] 洛克. 人类理解论(下)[M]. 关文译译. 北京: 商务印书馆, 1959. 497.
- [3] 维柯. 新科学[M]. 朱光潜译. 北京: 人民文学出版社, 1986. 176.
- [4] 特雷西. 宗教·诠释学·希望[M]. 上海: 上海三联书店, 1998.
- [5] Richards, I. A. *The Philosophy of Rhetoric* [M]. New York: Oxford University Press, 1965. 44.
- [6] 亚里士多德. 诗学[M]. 北京: 人民文学出版社, 1962. 73.
- [7] Francis Schüssler. *Fiorenza Foundational Theology: Jesus and the Church* [M]. New York: Crossroad, 1992.
- [8] 巴尔塔萨. 启示与美[A]. 刘小枫. 神学美学导论[C]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002. 25.
- [9] 济慈. 1817年11月22日致贝莱[A]. 刘若端. 十九世纪英国诗人论诗[C]. 北京: 人民文学出版社, 1984. 167.
- [10] 卡西尔. 人论[M]. 甘阳译. 上海: 上海译文出版社, 1985. 140-174.

收稿日期:2006-08-06

作者简介:刘锋,男,重庆人,北京大学《国外文学》编辑部副教授,硕士,主要从事现代西方文论研究。

责任编辑:路小明