

诠释学与神学的对话： 伽达默尔诠释学的贡献

林鸿信

(台湾神学院,台湾台北111)

摘要：基督宗教核心教义“因信称义”的神学思考在天主教与基督教长期论辩与对话当中所表现出来的分歧，藉助于伽达默尔诠释学得到启发与观照。伽达默尔诠释学以“游戏”概念超越传统主客对立的观点，把“了解”过程视为主客交织的，可以解决天主教与基督教因着主客二分架构而来的分歧，并且重新解读信仰为一种“投入性参与”，当人忘我地投入相信时，不再是全然主观，亦非全然客观，而且是“创造性再现”。

关键词：诠释学；神学；因信称义；伽达默尔；游戏概念

中图分类号：B089.2/B516.5 文献标识码：A 文章编号：1001-9839(2006)02-0045-08

The Dialogue between Hermeneutics and Theology : Contributions of Gadamer's Hermeneutics

LIN Hong-xin

(Taiwan Theological College, Taipei 111, China)

Abstract : During the long history of dialogues and disputations between Catholics and Protestants, there has always existed different understandings of "Justification" as a core doctrine of the Christian Faith, which could be seen within Gadamer's hermeneutics, a new theoretical framework. Gadamer takes the concept of play to show an inter-subject way of understanding, which could transcend the traditional framework of subject vs. object, and solve the discrepancy between Catholics and Protestants. Moreover, the understanding of faith could be re-interpreted as a participatory act while being involved into participation there is no distinction between subject and object, but only a creative representation.

Key words : hermeneutics ; theology ; justification ; Gadamer ; the concept of play

本文旨在讨论有关基督宗教^①的核心教义“因信称义”的神学思考，基于基督教思想史的演变，天主教与基督教各有不同的着重点，在长期的论辩与对话当中所表现出来的分歧，可以藉助于伽达默尔诠释学而得到什么启发与观照。本文不拟进入“因信称义”的实质细部讨论，而是以思想方法为讨论焦点。

收稿日期：2005-08-22

作者简介：林鸿信(1955-)，男，汉族，台湾人，哲学博士，神学博士，现任台湾神学院院长，研究方向为西方哲学、诠释学、基督教神学与宗教学理论。

① 本文所提到“基督宗教”(Christianity)包括天主教、基督新教与东正教，而“基督教”有时即“基督宗教”(Christianity)的通称，有时则指相对于天主教的“基督新教”(Protestant)。



一、导论

近代英国基督教思想家鲁益师(C. S. Lewis)曾经以两节连续经文,对基督教教理史上两大传统,伯拉纠主义与奥古斯丁主义,做出精彩的诠释。鲁益师认为,“就当恐惧战兢,作成你们得救的工夫”^[1](腓立比书2:12),是纯然的伯拉纠主义,而“上帝在你们心里运行”(腓立比书2:13),则是纯然的奥古斯丁主义。^[2]鲁益师视二者并非严格的因果关系,亦即不是一个“二择一”的选项,他说:“最后我们必须承认,在神与人的交会点上,是存在着两轨交通的。”^[2]奥古斯丁所强调的是,上帝恩典成就人的拯救;而伯拉纠则强调,人学习上帝恩典的模范而得以拯救。前者主张,“人已经败坏到极点,只有通过上帝的恩典帮助,人得以成为义人”;后者倾向“人以上帝所赐的自由意志,可以完全自由决定要行善或为恶”。^[3]鲁益师显然想要在两者之间找出调和的路,而且是“双赢”的可能,不过在基督教思想史的演变当中,这种理想并未充分实现。天主教神学家倾向在二者之间取其中点,主张“人神合作”,共同成就救恩果效;而宗教改革之后的基督教,却进一步将奥古斯丁的观点大大发扬,强调全然是上帝的恩典,结果双方未能在“因信称义”的神学理解上达成一致。

二、基督教与天主教的对话

“因信称义”是基督教信仰的核心教义,也是基督教与其它宗教的重要区隔,基督教与天主教对“因信称义”的诠释,并不足以构成两种宗教信仰,而是一种宗教信仰,两种诠释,各有不同的着重点。

(一)基督教对“因信称义”的诠释

基督教对“因信称义”的诠释,通常强调上帝的作为,如基督教学者常见观点,称义“是圣经中一极其重要的神学概念,常见的形式,无论是名词‘称义’(justification)动词主动‘上主所称为义的(人)’(to justify)或动词被动‘被称为义的人’(to be justified)等,经常均属法庭上的用语,指法官(审判者)的宣判无罪”^[4](申命记25:1)。由于重视法庭用语的圣经背景,基督教诠释“称义”往往强调“上帝宣告”的一面,而比较不强调“人的改变”的一面,因此呈现出来的画面是“被上帝称为义的人”。路德甚至以有名的主张“同时是义人与罪人”,刻画“被上帝称为义的罪人”的矛盾状况。

基督教对“因信称义”的诠释特色是,重视上帝在人身上的客观作为,否定人自我改变的能力,认为上帝作为的印证在于人的信心。天主教神学家往往批评这种思考观点,有沦为主观化的可能,并且将上帝客观的作为加以主观地“心理学化”。

(二)天主教对“因信称义”的诠释

天主教对“因信称义”的诠释与基督教着重点不同,主要在于强调当事者本身的改变,将在圣经当中经常以强调上帝主权而被动形态出现的Justification(应当翻译成“被称为义”),翻译成“成义”,就是强调人本身的改变。教宗若望保禄二世(教皇保罗二世)受托编订的《天主教教理》对“成义”的解释如下:“圣神的恩宠具有使我们成义的力量,就是洗净我们的罪过,并传送给我们的天主的正义,这正义是因信仰耶稣基督,并借着圣洗圣事而赐给的。”^[5]此定义重视的是,成义的力量来自圣神的恩宠,借着洗礼而洗净罪过,传送上帝的义。因此,天主教神学家通常主张,人在洗礼之后已经无罪,而且上帝的义在其身上,“成义使人罪分离”;“成义又净化人的心灵”^[5]。

天主教对“因信称义”的诠释特色是,重视上帝恩典带来除罪的果效,强调洗礼传达此恩典的能力,同时也强调人的改变之可能。基督教学者往往批评这种思考观点,有沦为将上帝的恩典过分“客观化”的可能,对洗礼的重视可能进一步将此恩典“物化”,而且过分强调人的改变之可能。

(三)基督教与天主教的对话

天主教“成义使人罪分离”的观点,对强调人“同时是罪人与义人”的路德传统而言,遥不可及。路德重视的是上帝对人的“宣告”,而非人的“改变”,以突显上帝的主权,若非如此而强调人的改变,看



来似乎提升了人的参与空间,却可能削弱上帝的主权。天主教神学家倾向主张“人神合作”,如当年反对宗教改革的天特大会宣示:“由人乐意与那恩典同意并合作,而有意使他们自己归正,得以称义”[61第269页]。《天主教教理》亦主张:“成义建立起天主的恩宠与人的自由两者之间的合作”[51第1993页]。对于天主教神学家而言,最难接受的是,路德竟然宣称“同时是罪人与义人”,因为“罪”与“义”是不能交融混杂的。1999年10月31日在德国奥斯堡,基督教世界信义宗联合会与罗马天主教签署“因信称义”^①的联合声明,虽然其中有着令人振奋的发展,比如“双方同意我们得救完全是靠上帝的恩典,不是我们的行为,其次是过去天主教和信义宗在这教义上彼此定罪,从此撤销”^[7],然而;“同时是罪人与义人”仍然是重大歧异的来源。

在联合声明的第29条说明信义宗立场:“信义宗视这种基督徒的境况为‘同时义人、同时罪人’,信徒是完全的义人,因为上帝借着道与圣礼赦免他们的罪,又赐予他们因信而得的基督的义。”^②然而第30条却说明天主教立场:“天主教认为耶稣基督的恩典在洗礼时赋予人,并‘严格来说’除去人‘该定’的罪。”^③(《罗马书8:1》)很明显地,在有关这一点方面,采用的是“各自表述”,基督教强调“上帝赦罪”,而天主教强调“上帝除罪”。在联合声明的附编部份有进一步的说明,为了在论及罪与称义时,不限制上帝救恩的功效,信义宗使用“同时是义人与罪人”,认为被称义的人身上虽仍有罪,比如贪欲(concupiscence),却蒙赦免,而天主教强调救恩除罪的能力,否认被称义的人身上之贪欲带有罪的特质。^④而更直接显示出双方差异的是,一份天主教会对联名声明的响应文之第8条,明白指出:“对天主教徒而言,‘同时是义人与罪人’,如联合声明第29条开始部份所解释,是无法接受的。”^⑤在另外一份天主教文件又明白指出,联合声明的第29条与第30条是无法兼容的,因为对天主教而言,洗礼带来赦罪,受洗者身上所余的贪欲不应被视为罪。^⑥因此,教宗若望保禄二世(教皇保罗二世)仅称此联合声明为“达成高度协议”(a high degree of agreement)^⑦。

总结而言,基督教强调“上帝赦罪”,而天主教强调“上帝除罪”。天主教重视“成义”的了解,强调人的主体的改变,其印证在于客观洗礼的施行。基督教神学家批评,过分强调人主体改变的能力,又沦为以礼仪所表现的客观凭据证明上帝的作为。基督教则重视“被称义”的了解,强调上帝的改变,其印证在于主体信心的投入。天主教神学家批评,过分强调人的主观经历,又对上帝在人身上的除罪能力信心不足。路德的主张:“同时是义人与罪人”,成为双方对话最大歧见的来源之一。

三、伽达默尔诠释学

伽达默尔承袭海德格尔的存有论传统,将海德格尔的“诠释存有学”发展成“存有诠释学”,重视“在世存有”(Being-in-the-world),而且将“在世”扩充应用于“在历史里”,发展出具有深厚历史观点的诠释学,而且将对“存有”的关注扩充到对“存有的解释与了解”。面对现代科技的全面性影响,伽达默尔相当忧心于科学方法带来过分客体化(objectification)的倾向,同时对德国观念论过分重视主体化(subjectification)的倾向也不以为然,因此他是两面作战。

① 本文将 Justification 按照基督教习惯翻译成“称义”或“因信称义”,天主教则译成“成义”。

②③ 英文本参见 The Institute for Ecumenical Research (ed.) Joint Declaration on the Doctrine of Justification. A Commentary by the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg (Geneva: The Lutheran World Federation, 1997), pp. 51-71. 中文译稿是香港信义宗神学院戴浩辉教授的手稿。

④ ‘Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Lutheran World Federation and the Catholic Church’, Appendix, To 4.4.

⑤ ‘Response of the Catholic Church to the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the Doctrine of Justification’.

⑥ ‘Presentation of the Roman Catholic Response to the Vatican Sala Stampa of His Eminence Edward Idris Cardinal Cassidy President of the Pontifical Council for Promotion Christian Unity’.

⑦ ‘Pope John Paul II’s Reflection’, June 28, 1998.



(一)反对客体化

伽达默尔的名著《真理与方法》^①的主旨并不是探讨如何以恰当的方法得到真理,而是追问一个问题,是否有客观真实的普遍真理,而且可以用正确的方法加以掌握?事实上,伽达默尔反对过分客体化的思考倾向。

1. 反对方法

伽达默尔的《真理与方法》可视为对自然科学想要通过强调方法而主导人文科学倾向的反击。简而言之,《真理与方法》反对使用正确方法就可以掌握真理的想法,而将此应用在对历史的了解。伽达默尔指出,了解历史并非是全然客观的,因为在了解的过程当中,势必受到所欲了解的历史所影响,这种观点他称为“效果历史”(Wirkungsgeschichte)。伽达默尔在《真理与方法》里的基本论题是:“效果历史这一要素影响着所有对传统的理解”^②,即使现代历史研究已经广泛地采用科学方法,效果历史这一要素仍然在发挥作用,因为历史并非像科学实验,可以在控制的情况下加以重复。维恩海默(J. C. Weinsheimer)认为,伽达默尔的基本主张是认为,真理的仲裁者与基础在于历史生活,而不在于逻辑的一致性。^[8 I 参见第59页]这种主张不只可以应用在人文科学,如包曼(Z. Baumann)所示,也可以应用在社会科学。^[9 I 参见第222页]

在一封写给贝蒂(E. Betti)的信,伽达默尔说:“从根本说来我并未提出任何方法,相反,我只是描述了实际情形。……换言之,我认为唯一科学的做法就是承认实际情形,而不是从应该如何[以及可能如何]出发进行思考。正是在这个意义上我才试图超越现代科学的方法概念(它自有其有限的权利)进行思考并在根本的一般性中考虑一直发生的事情。”^[10 I 第427-428页]基本上伽达默尔想要将实际情况指出来,实然优先于应然以及或然,因此想要超越现代科学的方法概念,做出更加广泛的普遍性思考。

按照伽达默尔的观点,对“因信称义”的了解,由于涉及到人的参与,显然不能像自然科学那样使用客观方法,它更接近与研究人相关的人文科学,尤其是与对历史的了解有相似性,因为了解者本身同时参与了所欲了解的对象,亦可说“因信称义”是在描述上帝与人的历史,所有想要了解“因信称义”者,也是上帝对人“因信称义”历史的一部分。

2. 了解的出发点是“偏见”

当论及“诠释学循环”时,伽达默尔追随海德格尔,认为“对文本的理解永远都是被先前理解的预期运动所决定”^③,意即“先前理解”所形成的预期,决定了理解的方向。由于先前理解的不可缺少,伽达默尔对抗启蒙运动以来的趋势,大胆地宣称“偏见”(Vorurteil)^④为理解活动的先决条件。因此,所有的理解都是建立在某一个“偏见”的出发点,在与文本会遇当中,逐渐形成新的理解,也就是新的偏见。对伽达默尔而言,诠释学的目标之一就是区隔导致理解之“真的偏见”与带到误解之“错的偏见”。^[11 I 第391页]伽达默尔甚至批评说,启蒙运动的“偏见”,就是自以为可以“克服一切的偏见”。^[11 I 第364页]当人们开始看到“偏见”的必要时,才能明白人性的有限,以及活在历史中的人,是何等的有限。

路德对“因信称义”的洞见,特别表现在他的主张:“同时是罪人与义人”,按照人的眼光而以义的标准来看,仍为“罪人”,按照称为义的上帝之眼光来看,却为“义人”。天主教认为,“罪”与“义”是两个不同的范畴,不可以放在一起,因此在解释“因信称义”的时候,倾向强调“人的改变”,亦即“人的成义”。伽达默尔的诠释学,提供了一个新的角度来看“因信称义”:一方面,对人的偏见的强调,突显出人是带有根深蒂固偏见的罪人;另一方面,人藉由信仰走向新的了解之过程,就像从“旧的偏见”走向“新的偏见”的过程,在新旧之间,并无法截然二分。

3. 效果历史意识

① 本文为了方便读者,主要采用洪汉鼎译的中译本《真理与方法 I》与《真理与方法 II》(台北:时报出版社,1993,1995),不过中译本有些部分不太理想,因此亦参照英译本与德文原本。

② 译自英文版 Truth and Method(N. Y. Crossroad, 1992), pp. xxxiii-xxxiv。

③ 译自英文版 Truth and Method, p. 293。中文版的翻译比较生硬,参见《真理与方法 I》第385页:“对文本的理解永远都是被前理解(Vorverstaendnis)的先把握活动所规定。”

④ 参见《真理与方法 I》第359-365页。Vorurteil中译为“前见”,不足以传达德文原意,以及伽达默尔对抗启蒙运动偏差的用意,下同。



“效果历史意识”(Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)是伽达默尔诠释学重要的概念,描述与历史传统密切相关的意识,很不容易翻译成中文。这个名词是由“效果”、“历史”与“意识”组成,强调的是历史不断地对诠释者发挥影响的效果,因为历史就是由诠释者的参与所形成,而对此历史影响效果的觉醒,就是“效果历史意识”。这样的意识,既对历史的影响效果有所觉醒,同时本身也正在发挥着影响效果。^①“效果历史意识”的观点强调诠释者与其处境密不可分,如伽达默尔所说:“效果历史意识首先是对诠释学处境的认识。”^[11 I 第395页]伽达默尔对于身处于历史情境当中的人,有非常深刻的观察,他说:“我们并不处于这处境的对面,因而也就无从对处境有任何客观性的认识。我们总是处于这种处境中,我们总是发现自己处于某个处境里,因而要想阐明这种处境,乃是一项绝不可能彻底完成的任务。”^[11 I 第395页]

伽达默尔提出“效果历史意识”的目的,并非要突显“意识”的重要,而是为了能够更加认识“存有”,而存有却是从未全然彰显的。^[12 I 参见第38页]因此,伽达默尔不认为人可能完全掌握真理,人只是处于不断地趋近真理当中。对“因信称义”的讨论而言,伽达默尔的观点提供了在真理面前的谦卑,由于在人与上帝的历史当中,人并不是可以脱离情境的观察者,而是参与其中的观察者,任何宣称自身为绝对真理的教义,都有过分武断的嫌疑。

(二)反对主体化

伽达默尔在《真理与方法》中主要论辩的对象之一,就是康德美学的主观倾向,因此,伽达默尔不遗余力的批判哲学过分偏向主体化的思考倾向。以下尝试对伽达默尔对此论点的相关论述,加以简要说明,并且针对“因信称义”的讨论,提出继续对话的可能方向。

1. 反对主观主义

伽达默尔的立场相当明确:“人无法单单从自己身上得到对自己的认识。”^[13 I 参见第37页]伽达默尔批判那种将真理限定在主体性里头的思考方式,他承袭了海德格尔传统,认为“了解”不只是主体一种可能的行为表现,而且是“此在”的存有方式。通过“了解”,主体得以呈现时空下的真实存有。针对这种海德格尔式的观点,伽达默尔加以继续扩大申论发挥,强调了了解的过程当中,主体的参与投入所扮演的角色,这在稍后论及“游戏”的部份将进一步加以说明。“了解”并非主体所全然主导的行动,而是主体参与投入而与客体互动的过程,这种观点被瑞色耳(J. Risser)誉之为“伽达默尔诠释学的中心洞见”^[14 I 参见第74页]。

宗教改革者对“因信称义”的强调,在于强调“人的被动”与“上帝的主动”,因此人的参与投入是非常重要的,而天主教神学家的批判往往集中于基督教观点倾向将“因信称义”视为建立在“主观经历”上。参照伽达默尔的观点,基督教对信心的重视,若是视为一种投入性参与,通过信心领受因信称义,信仰者得以呈现时空下的真实存有,遽然称之为“主观经历”并不恰当,因为信心的特质就在于其“忘我”的投入,诚如伽达默尔所言:“人无法单单从自己身上得到对自己的认识”;“因信称义”所带来的对自己的新认识,亦非单单凭着内在经历。

2. “经验”优先于“体验”

伽达默尔认为:“经验”(Erfahrung)优先于“体验”(Erlebnis);“经验”是一种投入性的经历,而且是“辩证式”经验,而非“科学式”经验。^[11 I 第353页]然而“体验”是一种“再经验”,如瓦安客(G. Warnke)翻译的“经历的经验”(lived experience)^[15 I 参见第26页]。伽达默尔强调“经验”,是因为重视藉由主体的投入而得到的经历。“内在历史性是一种生命的历史过程,它的范例不是固定的事实,而是那种使回忆和期待成为一个整体的奇特组合,我们把这种组合称之为经验,而且由于我们做出经验我们获得了这种组合。”^[11 I 第300-301页]对“经验”而言,客观历史性并非是最决定性的,因为主体的回忆和期待与之互动,构筑成为一个整体的组合才是焦点所在。可见强调“再经验”的“体验”,对伽达默尔而言,不应当是一成不变的公式而可复制的。

从伽达默尔对“经验”(Erfahrung)与“体验”(Erlebnis)的区分观之,“因信称义”的讨论,不应集中在教义论述而已,必须同时论及“因信称义”的经验,涵盖藉由主体投入而得到理解的层面。此外,“因信称义”的“经验”并非是一成不变的公式,任何参与因信称义的经历者,其经验都是非常独特而带有创造性的。

3. 主客之间

① 此段,中译不明确,请参照英译 Truth and Method, P. 341。



伽达默尔认为，“诠释学循环”既非主观的，亦非客观的，而是“传统的运动”与“解释者的运动”二者之间的相互作用。^{[11] I 第385页}在以康德为首的德国观念论传统所影响的主观主义美学笼罩之下，为了克服主观倾向以及自我意识的优先性，伽达默尔提出了“游戏”(Spiel)概念。^{[11] I 第149页}游戏的主体不是游戏者，而游戏只是通过游戏者才得以表现。^{[11] I 第151页}“游戏”并非单单由游戏者构筑而成，游戏者并非最重要的主角。不过游戏者虽非游戏主体，对游戏的呈现却有不可缺少的角色。综观伽达默尔的游戏概念，需要游戏者遵照游戏规则而加以呈现，一方面有主观面，亦即游戏者的参与投入，另一方面有其客观面，亦即游戏规则。

(1) 游戏的主观面——参与

“一切游戏活动都是一种被游戏过程。游戏的魅力，游戏所表现的迷惑力，正在于游戏超越游戏者而成为主宰。”^{[11] I 第156页}伽达默尔认为游戏是被呈现，而非主动呈现，而游戏者更是在游戏当中被游戏所主导，最佳的游戏就是游戏者充分融入其中的游戏；“只有当游戏者全神贯注于游戏时，游戏活动才会实现它所具有的目的。”^{[11] I 第150页}在最热烈的游戏当中，一位游戏者是处于忘我的投入状态，也只有当游戏者最忘我的时候，游戏才能最充分地展现出来。按照主客二分的观点，将主观的游戏者，以及客观的游戏，做出区隔，看来像是主观的游戏者在演出客观的游戏，对伽达默尔而言这是没有意义的，因为在热烈的游戏当中，游戏者已融入游戏当中而不复存在，唯有所呈现的游戏真实存在。^{[11] I 第163页}伯恩斯坦(R. J. Bernstein)认为若是使用主客二分的观点来看游戏，主张有一位主体，对待着处在那边(out there)的客体，就扭曲了伽达默尔的游戏概念。^{[16] I 参见第122页}在游戏过程当中，主客二分的观点并不足以说明游戏当中的主客交融，因为游戏既非由主观意识主导，亦非全然客观存在，而有赖于游戏者的忘我投入。简而言之，按照伽达默尔的观点，游戏者的主体性并非焦点所在，游戏的主体性才是关键。

(2) 游戏的客观面——规则

然而游戏并非毫无规范，辨识一种游戏的特征，重点在于其游戏规则。“预先规定游戏空间界限的规则和秩序，构成某种游戏的本质。”^{[11] I 第156-157页}游戏必须按照其游戏规则来展现，然而必须注意的是，单单遵守游戏规则并不构成成功的游戏，遵守游戏规则仅仅是构成游戏的要件，成功的游戏却与创造力有关。伽达默尔进一步以“再创作”说明在规则之外还需要的表现，比如演奏就是在“原创”基础上的“再创作”，^①即使乐谱完全一样，也从来没有任何两场演奏是完全一样的，因为演奏并非“复制”，而是一种“创作”。乐谱有如游戏规则，遵照乐谱的演奏才能算是原曲，然而原曲的再现却非呆板地追随乐谱，而是根据乐谱创造性地演出。游戏规则是游戏的规范，然而“再创作”才是游戏的活力。

伽达默尔以游戏概念诠释主客观交织的状况，一方面，从游戏者的主体性出发，终结于游戏本身的主体性，对游戏者而言，已非纯主观可以涵盖此游戏的呈现过程；另一方面，由游戏的客观规则出发，到以再创作超越游戏规则，使得游戏的主体性可以充分呈现，对游戏规则而言，亦非纯客观可以涵盖游戏的组成要素。按照伽达默尔的观点，可将“因信称义”视为一种游戏，只有充分忘我地投入与参与者，才有可能理解，而且“因信称义”固然有教义作为客观规则，然而人人对“因信称义”的经历并非全然一致，因为其中有“再创作”的因素。

四、诠释学的解读

综上所述，本文尝试以伽达默尔诠释学观点，对教义学“因信称义”的讨论，特别是针对基于基督教与天主教传统而来的分歧，提出一些可能的出路。

(一) 同时是义人与罪人

有关“因信称义”的讨论，基督教强调“上帝赦罪”，因此主张“罪人被接纳”，比较不重视“人的改变”，

^① 参见《真理与方法 I》第173页。此处伽达默尔讨论的是“再现的艺术”，中译为“再创造的艺术”并不恰当，而伽达默尔以Nachgestaltung说明再现的自由开放，中译“再塑造”不如英译re-creation(再创作)有创意。



而倾向将“被称义”以主观的信心经历加以说明,天主教强调“上帝除罪”,因此主张“罪的移除”,比较重视“人的改变”,而将移除罪的客观根据建立在圣礼之上。按照天主教观点,路德“同时是义人与罪人”的主张,无法表达“罪的移除”,成为双方对话的主要歧异来源。

伽达默尔诠释学对“同时是义人与罪人”的主张提供了一个新的角度。伽达默尔对“偏见”的强调,突显出人是无法免除偏见的罪人,而人在从“旧的偏见”走向“新的偏见”的过程当中,并无法断然区分二者。“因信称义”是人藉由信仰走向“新的了解”,这个“新的了解”与“旧的了解”,并未能截然二分。对基督教立场而言,路德的“同时”,就是对此交集的认知,对天主教立场而言,在“罪的移除”之“新的了解”当中,也未能免除“旧的了解”之“贪欲”(concupiscence)。基于人的偏见,人不可能完全掌握真理,只是在不断地趋近真理当中,对“因信称义”的讨论需要在真理面前的谦卑,不应当遽然宣称自己的主张为绝对真理。

(二)“上帝动工”或者“人的改变”

“因信称义”是上帝与人共同参与的事件,一方面有“上帝动工”,另一方面有“人的改变”。基督教观点,比较强调“上帝动工”,不过这需要主观信心的领受,而天主教观点,比较重视“人的改变”,然而这需要客观圣礼的保证。若是坚持主客二分的思考架构,基督教比较强调客观(上帝)改变以及主观(人)经历,而天主教比较重视主观(人)改变以及客观(圣礼)保证。从伽达默尔的观点来看,主客二分的思考架构是有问题的,因为“了解”的过程是主客交织的,有如“游戏”观念所示。伽达默尔的观点显然比较合乎实况,尤其是应用在当上帝做工在人身上时,比如圣灵在人身上工作算是客观或是主观,实在难以分辨。当圣灵做工时,一方面是客观的,因为是圣灵而非由人所发动,另一方面是主观的,因为毕竟是人在接收感受。若是放弃主客二分的架构,天主教对基督教观点沦为“过分主观的信心”以及“缺乏客观证据”的批判,以及基督教对天主教观点沦为“过分主观的行为”以及“倚重客观圣礼”的批判,应当可以加以缓和。基督教信仰对信心的重视,可以视为一种“投入性参与”,当人忘我地投入相信时,不再是全然主观,亦非全然客观,而且是“创造性再现”。“因信称义”的讨论不能脱离经验,只有亲身投入者才能真正理解,而且任何参与因信称义的体验者,其经验都是非常独特而带有创造性的。

五、结论

由于在人与上帝的历史当中,人并不是可以脱离情境的观察者,而是参与其中的观察者,有关“因信称义”的讨论,显然不能像自然科学用科学方法来规范,因为诠释者本身同时参与了所欲了解者。“因信称义”涉及上帝与人的历史,所有想要了解“因信称义”者,也是上帝对人“因信称义”历史的一部分。如伽达默尔所主张,历史的存在并无法孤立地从事自我认识,因为自我认识只能在历史所限定的情况下出发。“所谓历史地存在,就是说,永远不能完全自我认识。一切自我认识都是从历史地在先给定的东西开始的,……”^①

从神学角度来看,“一切自我认识都是从历史地在先给定的东西开始”,这正是基督教对人的理解的写照,一方面“人的被造”是“历史地在先给定”,而另一方面,“人的堕落”也是“历史地在先给定”,所以“被造”与“堕落”是基督教神学讨论人的历史出发点。进而言之,在做神学讨论时,讨论者本身并非置身度外,而是在“历史地在先给定”的情境下,以实际行动参与历史。正如伽达默尔,不但重视历史,而且重视在历史里的参与——实践,主张“实践”是通往“了解”不可缺少的环节,^{[17] 参见第272页)}对神学讨论而言,显然与参与投入的信仰实践不可脱节。可见,神学的研究可望从诠释学得到不少新的视野与洞见。

① 参见《真理与方法I》第395页。中译为：“所谓历史地存在,就是说,永远不能进行自我认识。一切自我认识都是从历史地在先给定的东西开始的,……”本文将“进行”改为“完全”,德文Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen Aufgehen,原意是比较强调历史地存在,永不能“完全投入”于自我认识,因为自我认识只能由历史所限定的情况下出发。



参考文献：

- [1]圣经[Z]. 和合译本, 香港圣经公会, 1977.
- [2]鲁益师(C. S. Lewis). 飞鸿 22 帖[M]. 台北: 校园出版社, 1999.
- [3]林鸿信. 教理史(上) [M]. 台北: 礼记出版社, 1995.
- [4]廖上信. 称义[Z]. 神学辞典[Z]. 台北: 光启出版社, 1996.
- [5]天主教教理[Z]. 台北: 天主教教务协进会出版社, 1996.
- [6]汤清编译. 历代基督教信条[M]. 香港: 基文出版社, 1957.
- [7]李容珍, 雷式明. 梵谛冈与世界信义宗联合会签署“因信称义”联合声明[N]. 基督教论坛报, 1999-10-24. 30.
- [8]J. C. Weinsheimer. Gadamer 's Hermeneutics[M]. New Haven : Yale University Press , 1985.
- [9]Z. Baumann. Hermeneutics and Social Science[M]. London : Hutchinson , 1978. p. 222.
- [10]伽达默尔. 真理与方法 II [M]. 洪汉鼎译. 台北: 时报出版社, 1995.
- [11]伽达默尔. 真理与方法 I [M]. 洪汉鼎译. 台北: 时报出版社, 1993.
- [12]H. -G. Gadamer. Philosophical Hermeneutics[M]. Berkeley & L. A. : University of California Press , 1976.
- [13]H. -G. Gadamer. Heidegger 's Ways[M]. Albany : State University of N. Y. Press , 1994.
- [14]J. Risser. Hermeneutics and the Voice of the Other[M]. Albany : State University of N. Y. Press , 1997.
- [15]G. Warnke. Gadamer , Hermeneutics , Tradition and Reason[M]. Cambridge : Polity , 1987.
- [16]R. J. Bernstein. Beyond Objectivism and Relativism[M]. Philadelphia : University of Pennsylvania Press , 1983.
- [17]R. J. Bernstein. ' From Hermeneutics to Praxis ' , Hermeneutics and Praxis , ed. R. Hollinger[M]. Notre Dame : University of Notre Dame Press , 1985.

(责任编辑 : 傅永军)

作者: [林鸿信](#), [LIN Hong-xin](#)
作者单位: [台湾神学院](#), 台湾, 台北, 111
刊名: [山东大学学报\(哲学社会科学版\)](#) [PKU](#) [CSSCI](#)
英文刊名: [JOURNAL OF SHANDONG UNIVERSITY \(PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES\)](#)
年, 卷(期): 2006, ""(2)
被引用次数: 1次

参考文献(27条)

1. [圣经](#) 1977
2. [鲁益师 飞鸿22帖](#) 1999
3. [林鸿信 教理史](#) 1995
4. [廖上信 称义](#) 1996
5. [天主教教理](#) 1996
6. [汤清 历代基督教信条](#) 1957
7. [李容珍. 雷式明 梵谛冈与世界信义宗联合会签署“因信称义”联合声明](#) 1999
8. [J. C. Weinsheimer Gadamer's Hermeneutics](#) 1985
9. [Z. Baumann Hermeneutics and Social Science](#) 1978
10. [伽达默尔. 洪汉鼎 真理与方法II](#) 1995
11. [伽达默尔. 洪汉鼎 真理与方法I](#) 1993
12. [H. -G. Gadamer Philosophical Hermeneutics](#) 1976
13. [H. -G. Gadamer Heidegger's Ways](#) 1994
14. [J. Risser Hermeneutics and the Voice of the Other](#) 1997
15. [G Warnke Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason](#) 1987
16. [R. J. Bernstein Beyond Objectivism and Relativism](#) 1983
17. [R. J. Bernstein From Hermeneutics to Praxis](#) 1985
18. [The Institute for Ecumenical Research Joint Declaration on the Doctrine of Justification. A Commentary by the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg](#) 1997
19. [Joint Declaration on the Doctrine of Justification:](#)
20. [Response of the Catholic Church to the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the Doctrine of Justification](#)
21. [Presentation of the Roman Catholic Response to the Vatican Sala Stampa of His Eminence Edward Idris Cardinal Cassidy President of the Pontifical Council for Promotion Christian Unity](#)
22. [Pope John Paul II's Reflection](#) 1998
23. [Truth and Method](#) 1992
24. [真理与方法I](#)
25. [真理与方法I](#)
26. [真理与方法I](#)
27. [真理与方法I](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [杨乃乔. YANG Nai-qiao 中西学术文化交汇中的诠释学——论中国经学诠释学的建构](#) [徐州师范大学](#)

在中西经学思想发生的早期, 诠释主体所理解的文本都是中西文化传统源头上的经典。孔子删定“六经”, 无疑使他成为中国经典诠释文化传统上第一位自觉的经典诠释者。“六经”只有被历史所认同的合法化诠释者在其特定的时代所给出的权威意义, 这种权威意义即是“六经”的诠释意义, 而不是文本的原初意义; 经学诠释学是为了传达“六经”的真理, 这比还原“六经”的原初意义更为重要。诠释学对文学批评有着重要的指导意义, 但不应该仅从中国古代文学批评的视域来研究中国诠释学, 而应该从经学的诠释学传统来建构中国诠释学。从《左传》对《春秋》的历史性诠释及《易传》对《易经》的系统性诠释来评价, 中国早期经学诠释学的形成, 一开始即呈现为存在论的诠释学, 而不完全是技艺学的诠释学。“传”、“注”、“疏”、“笺”、“正义”、“章句”、“训”、“训纂”、“训诂”、“解诂”、“说”、“说义”、“微”与《易传》的“十翼”等, 构成了中国经学诠释学的技艺学诠释方法论, 但其中蕴含着丰富的存在论的中国诠释学思想。经学诠释学作为中国诠释学的主脉, 正是在儒家经典的历史诠释中生成。

2. 期刊论文 刘锋 基本神学、诠释学和意义 - 国外文学 2002, 22(1)

诠释学作为一种思想方法在包括文学理论、艺术、历史、宗教等在内的人文学科中有广泛的运用, 在一定程度上标志着这些学科的现代品质。本文通过追溯基督教基本神学的发展, 从一个特定的角度讨论了经典文本、意义、解释等问题。

3. 期刊论文 孙慕义. SUN Mu-yi 汉语生命伦理学的后现代反省 - 自然辩证法研究 2005, 21(5)

汉语生命伦理学正在经历危机。生命伦理学应是这样一门学科: 对人的生命状态进行道德追问; 对生命的终极问题进行伦理研究; 对生命科学技术进行伦理裁判与反省; 对生命、特别是人的生命的本质、价值与意义的道德哲学解读。汉语生命伦理学的学术知识生产, 已深深地和各种社会权力、利益体制相互交织, 其学术体制的内部组织、学科发展、学术行动和开拓的规划, 都受制于社会权力和利益的关系, 加之学科门类的顽固偏见, 使其始终处于政治伦理、制度伦理或政策边缘, 始终处于医学、哲学与社会科学专门化的边缘。生命伦理学至今没有建立完善而融贯的理论传统和科学的方法学训练机制, 并由少数人操控学术体制使之成为学术偏见的生产地, 以服务于局部利益, 建立虚假的权威之虞。

4. 学位论文 车桂 '真光已经照耀'——保罗·蒂利希《系统神学》评论 2001

蒂利希的系统神学以完全摧毁圣经权威为思想前提, 这是对于路德神学遗产的践踏。亚历山大学派的寓意解经传统和启蒙运动以来的历史批判主义是蒂利希系统神学“去学句主义”的圣经诠释学的思想渊源。如果说, 亚历山大学派的寓意解经传统意味着在早期希腊教父射上圣经信仰对于希腊古典形而上学的妥协让步, 那么启蒙运动以来的历史批判主义乃是意味着在现代自由主义基督教思想家身上古典基督教神学传统对于启蒙理性精神挑战的全面缴械。这无疑是一个巨大的历史性悲剧, 现代自由主义基督教神学为这种全面缴械付出的代价是他们自己始料不及的。20世纪存在主义所揭示的人类精神的深刻危机乃是对于这个巨大的历史性悲剧淋漓尽致的描绘。圣经权威, 是全部基督教神学思想的根基, 是基督教神学体系的阿基米德点, 是今日福音派和自由派神学冲突的焦点。在这个意义上, 路德神学遗产对于今日基督教神学的现实意义是无论如何估价都不会过分的。

5. 期刊论文 薛华. XUE Hua 宇宙之镜: 莱布尼茨与跨文化诠释学 - 云南大学学报(社会科学版) 2008, 7(3)

本文从莱布尼茨在近代诠释学或解释学发展史上的巨大影响开始, 试图说明他在跨文化诠释学理论基础方面和跨文化诠释学亲身实践方面的贡献, 认为他在两个方面都具有经典意义, 即典范意义。本文讨论了三点: 第一, 莱布尼茨的普遍和谐论是否对于不同文化之间进行理解和解释的可能性提供了一种哲学说明。从而对于跨文化诠释学的可能性提供了一种哲学论证。第二, 简要讨论了莱布尼茨在“关于中国人的自然神学观念的讨论”中的基础思路, 看他如何在相异的文化中看到自己的文化, 和在自己的文化中看到相异的文化, 从而否定存在着纯粹文化和纯粹文化传统。第三, 从莱布尼茨及其时代谈论不同文化的习惯方式, 提出关于“西方文化”、“东方文化”或者“中国文化”这类说法是否存在问题, 是否和如何可能会导致误解。本文的主要意图是突出探讨跨文化诠释学的基础理念与方法的重要性。

6. 期刊论文 谢晖 科学与诠释: 法哲学研究的两种理路 - 法律科学-西北政法学院学报 2003, ""(1)

法哲学研究经历了神学取向、科学取向和诠释学取向这三个阶段。这三个阶段是历时性的纵向发展过程, 但也不排除共时性的存在。在当今, 神学取向的法哲学研究已衰微, 而科学取向和诠释学取向已成为法哲学研究的两种理路。虽然哲学诠释学是在反对“科学方法”的名义下产生的, 但它与科学方向之间并没有一刀两断, 相反, 二者之间的相互渗透却越来越多, 它们构成了人类思维和认知之两翼。

7. 期刊论文 姜哲. JIANG Zhe 从经学诠释学看汉代公羊学的“预表”特征 - 徐州师范大学学报(哲学社会科学版)

2010, 36(1)

无论是在西方的神学诠释学还是在中国的经学诠释学中, 都蕴藏着极其丰富的、可以相互互通的诠释学思想和方法论体系。本文即是在这一理论前提之下, 着重探讨汉代公羊学的“预表”特征。从某种意义上说, 预表解经法是早期教会为了统一《新约》和《旧约》以及调和“马西昂主义”和“诺斯替主义”而采用的诠释学策略。同样, 汉代公羊学也是汉王朝为了实现政治上的“大一统”而在经学诠释学上的某种体现。预表法和公羊学虽在具体的诠释方法上有所不同, 但却都表现出“转喻性诠释学”的共同倾向, 并且都以对“经”这一概念的独断论应用为其诠释学前提。

8. 期刊论文 钟厚涛 “经学诠释学”构建的任务旨趣与路向规划 - 天津社会科学 2010, ""(2)

当下, 中国学者在对具有诠释学特征的传统思想资源进行清理时, 往往限定在“诗无达诂”、“以意逆志”等文学批评领域的命题。伽达默尔提醒我们: “诠释学的历史告诉我们, 除去文学的诠释学, 还有神学的和法学的诠释学。”④也就是说, 诠释学的外延涵盖范围是极其广泛的, 如果仅限定在文学批评领域, 可能会将诠释学本身所潜存的巨大效力遮蔽和掩盖掉。

9. 期刊论文 潘德荣. PAN De-rong 诠释的困境与出路——《理解之思——诠释学初论》序 - 安徽师范大学学报(人文社会科学版) 2005, 33(4)

我国哲学界从20世纪80年代初才开始接触西方诠释学。随着一批重要的诠释学经典论著的翻译出版, 很快地引起了人文科学众多学科的关注, 现已渗入到哲学、文学、法学、神学、历史学等诸多研究领域, 且已出版了为数可观的学术论文与专著。

10. 期刊论文 潘德荣. PAN De-rong 知识、语言与诠释的实践品格——从奥古斯丁神学诠释学的观点看 - 华东师范大学学报(哲学社会科学版) 2010, 42(4)

当人们讨论思想时, 必然会涉及对语言、符号等表达思想的形式之研究。在奥古斯丁那里, 神学诠释学问题是与知识论、语言和符号理论、历史哲学等交织在一起的。信仰不再单纯是信的问题, 而且还是一个理解问题, 解经活动便成了为信仰提供理性证明的活动。奥古斯丁的语言与符号理论表明了神学诠释学的、以信仰为基础的理性主义立场。

引证文献(1条)

1. 陈治国 2006: 诠释学与中国 [期刊论文] - 山东大学学报(哲学社会科学版) 2008(2)