



奥古斯丁与西方解释学

何卫平

摘 要: 奥古斯丁是西方古代基督教神学大师之一,他的影响是多方面的,包括解释学。圣经解释学和哲学解释学在奥古斯丁那里是联系在一起的。这从他之后西方解释学的发展,尤其是海德格尔和伽达默尔的哲学解释学的发展中可以明显看得出来。

关键词: 奥古斯丁; 海德格尔; 伽达默尔; 圣经解释学; 哲学解释学; 三位一体; 道成肉身

奥古斯丁作为教父学的极大成者和巅峰在西方基督教思想史上地位十分显赫,他在解释学领域同样如此(包括圣经解释学和一般解释学,虽然在那个时代真正明确意义上的“一般解释学”尚未出现)。他对这个领域不仅影响到后来一千多年的中世纪,而且也影响到今天。国外有学者将西方解释学划分为三个重要的转折点:第一个是奥古斯丁的《论基督教教义》,第二个是斯宾诺莎的《神学政治论》,第三个是 20 世纪卡尔·巴特的《罗马书释义》和海德格尔的基础本体论。第一次转折不仅形成了基督教学术世界,包括中世纪和早期宗教改革的神学,而且还标志着圣经解释学作为一门系统的解经艺术理论和方法论的初步形成^①。此外,第一次转折与第三次转折有着密切的联系,这一点我们可以从当代海德格尔的思想以及他最亲近的弟子之一伽达默尔的有关论述中明显地看到^②。

当代的“哲学解释学”应当涵盖海德格尔和伽达默尔,虽然这个名称最先由伽达默尔开始使用,然后才传播开来,而且从狭义上讲一般也专属伽达默尔,但他在总体方向上是从海德格尔的存在论解释学发展出来的,所以讲奥古斯丁与哲学解释学的关系主要涉及到他们两个人,当然重点在伽达默尔,而这和奥古斯丁与圣经解释学的关系很难分开,因此我们先从这里开始。

上篇:奥古斯丁与圣经解释学

奥古斯丁直接与解释学相关的著作主要有三本:《论基督教教义》、《论三位一体》和《忏悔录》。根据伽达默尔的看法,我们今天所讲的“解释学”(Hermeneutik)和近代的科学背景有关,它有一种方法论的意识,但在神学上,解释学作为一门古老的正确解释圣经的技术早在教父时代就开始从方法论的角度加以反思了,其目的当然主要是为了解决教义的理解和宣讲的问题,这首先表现在奥古斯丁的《论基督教教义》中,它实际上是一部释经学和讲道学手册,伽达默尔称,在奥古斯丁的《论基督教教义》中我们可以找到某些对于解释学来说最重要、最基本的东西^③,并这样概括了该书的主题和意义:

基督教教义学的任务是由犹太民族如何从救世史角度解释旧约的特定历史

① 参见 Robert J. Dostal, *Gadamer*, ed. by Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 167.

② 这里我们暂不涉及作为新正统神学的卓越代表卡尔·巴特的解释学思想。

③ 参见伽达默尔《科学时代的理性》,薛华等译,国际文化出版公司 1988 年,第 83 页。

和新约中耶稣的泛世说教这两者之间的紧张关系所规定的。因此解释学就必须用方法论的反思帮助并找出解决的办法。奥古斯丁在《论基督教教义》一书中借助新柏拉图主义的观点讲述了灵魂如何超越语词和道德的意义而上升到精神意义的过程。由于他用一种统一的观点把古代的解释学遗产联系起来,从而解决了教义学的问题^①。

《论基督教教义》是奥古斯丁系统讨论释经方法的最重要的著作,旨在建立圣经解释的基本原则,它后来成了基督教宣道中的“首要指导文献”。这本书由四卷构成,它开宗明义地指出:正确解释圣经是有一定的原则和方法的,圣经解释学主要讨论两件基础的事情:确定正确含义的方式和表达这种含义的方式^②。前者主要涉及内在的理解(领会),后者主要涉及外在的解释(表达)(我们知道,在施莱尔马赫之前,理解和解释还没有统一起来),它们都与方法的反思有关,因此这本书由相应的两个部分组成:前三卷为第一部分,主要讲如何正确地理解;最后一卷为第二部分,主要讲如何正确地表达。

关于第一部分有这样几点很重要:

首先,奥古斯丁着重强调了信、望、爱是正确解经的出发点,突出解释者的精神状态或精神意向在解经过程中的重要作用,它可以说构成了奥古斯丁解经的第一原则。在他看来,信仰是理解圣经的前提,离开了它,我们对圣经就不可能避免误解,达到善解,这里面含有神学中一种特有的解释学循环:相信是为了理解,理解是为了相信,而无论早期的教父哲学,还是后来的经院哲学都旨在协调这两个方面。

在奥古斯丁所说的信、望、爱中,爱是最大的,包含爱上帝和爱他人,它既是神给人的两个最权威的诫命,也是贯穿于圣经中的总纲,因此构成了解经的目的,没有这种双重的爱,就不能增进对圣经的真正领会。爱在这里既是目的,又是手段,它包含对上帝的话的一种敬畏、虔诚、谦卑的态度,这体现为一种解释学的美德或德性,它要求避免理解过程中对自我作用的过分抬高,从而导致对上帝之旨的偏离,这里面实际上牵涉到解释学与伦理学之间的关系,对此后来的施莱尔马赫也讲到过。与之相关,奥古斯丁主张必须努力回到圣经作者的原意,而不能歪曲它,然而作为先天就有罪之人对圣经的一切解释不可能是完善的,这就决定了他的一切解释都带有暂时性和不完全性,必须要借助上帝的力量,需要上帝的恩典,它通过圣灵在人的心中起作用或做工才有正确理解圣经的可能。

总之,根据奥古斯丁,解经者的精神状态与解经技巧密不可分,甚至更为重要,他实际上提供了一种信心解释学^③,在这里,信是前提,没有信,也就谈不上望和爱。信、望、爱关系到基督教的核心教义,虽然奥古斯丁在别处系统地论述过^④,但这里主要是将它作为解经的首要原则提出来的,它涉及到基督徒的信仰生活以及从教义的角度解经的要求。这里首先不只是一个方法的问题,而是一个存在的问题。在基督教系统内的解经中,信心构成了前理解的主导部分,它确立了一种解经的特有方向,并从属于神学解释学的另一个特殊的循环:圣经解释要以教义作指导,而教义的建立要以圣经解释作基础。

其次,是奥古斯丁的符号理论,实际上也就是他的语言理论。这个理论包含语义学(Semantics)的内容,它既构成了圣经解释学的基础,同时也具有一般解释学的意义。在这里,奥古斯丁首先区分了两类符号:自然的符号和约定俗成的符号。他更关心的是后者,而后者中最重要的是语言,例如,圣经的语言就属于这类符号。一切约定俗成的符号都可以用话语来表达,而不是相反,解释学(包括圣经解释学)主要要处理的就是这种符号。对于基督教神学来说,圣经无非是上帝向人说的话,它由世俗作者在圣灵的作用和感动下(神的默示)书写或记录下来,类似柏拉图“迷狂说”讲的神灵凭附在诗人的身上,诗人“代神立言”,而不可归结为世俗作者自己主观灵感的产物,换言之,圣经是由神通过特别的人传达给我们的,而理解者所要做的是一种类似中国古代孟子所说的“以意逆志”的工作:“找出那些写作者的思想

① 参见伽达默尔《论解释学 II:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆 2007 年,第 111 页。

② 参见奥古斯丁《论基督教教义》,载《论灵魂及其起源》,石敏敏译,中国社会科学出版社 2004 年,第 15、132 页。

③ 参见奥古斯丁《论基督教教义》,第 40~41 页。另参见范浩沙《神学诠释学》,左心泰译,台北校园书房出版社 2007 年,第 58~59 页。奥古斯丁的信心解释学与怀疑解释学相对立,这恰恰是在我们今天这个偏向于怀疑一切的时代非常值得研究的。在笔者看来,伽达默尔接近这种信心解释学,而远离怀疑解释学。参见 Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion," in *Man and World* 1984, 17, pp. 13~324.

④ 参见奥古斯丁《论信望爱》,许一新译,北京三联书店 2009 年,第 30~31 页。

意志,并通过它们找到神的旨意”,“相信这些人所说的与神的旨意是一致的”^①。这显然是一种古典的解释观,也体现了一种独断型解释学的立场,它在神学领域有着特殊的意义。

在奥古斯丁看来,造成人们理解圣经的困难主要有两类表达:一是我们不认识的话语;二是模棱两可的话语,对于前者我们可以通过学习古典语言学回到圣经的源头,即它的最初版本——古希伯来语和古希腊语来解决,还包括比较和参照各种版本或译本,以消除所读圣经译本的错误和带来的原始信息的遗失;对于后者,奥古斯丁强调除了语言知识的学习外,还应加强对事物知识的学习,包括历史知识、自然科学、逻辑学等等,甚至异教徒的有益的东西也不应拒斥,内容十分广泛。这让我们想起了后来西方人常说的一句话:你要真正理解但丁,就必须要将自己提升到但丁的水平。虽然我们不可能完全达到,但这种要求是应该的,圣经的理解同样如此。

第三,关于寓意解释的问题。这涉及到圣经的解释学与修辞学之间的关系,包括字义解释和寓意解释的区分等,方法论的色彩最重。值得注意的是,奥古斯丁突出地讲到了寓意解释,因为圣经中有大量的比喻、象征的用法。我们知道,寓意解释是西方古代解释学的核心,它在宗教改革之前一直占据着主导地位,直到路德和加尔文才开始得到根本的扭转。寓意解释在奥古斯丁的《论基督教教义》中得到了系统的阐发,涉及“言”和“意”之间的关系。他指出,意在言外乃是比喻的特征,并引用保罗在《哥林多后书》的第3章第6节中著名的话:字句叫人死,精意叫人活^②。虽然如此,奥古斯丁并没有完全忽视字义解释和历史批判的方面,尤其是在具体解经的实践中更是如此。此外,他还提出模糊的段落要由清晰的段落来解释^③,这属于一种“参照原则”(parallelism)和“以经解经”的原则,这里的“经”既包括作为整体的经,也包括作为部分的经,两者的关系能构成一种解释学循环。在第3卷的末尾,奥古斯丁还提到了多拉图派的提科纽(Tichonius the Donatist)《论规则》(On Rules)的七个规则。这些规则涉及到具体的解经方面,奥古斯丁有条件地接受了它们,虽然不少地方显得生硬、牵强^④。

《论基督教教义》的第二个部分转向如何讲道。众所周知,在基督教教会中,布道和释经是分不开的,它体现为一种解释学的应用,而且这也是基督教神学所要求的。在这一部分奥古斯丁着重谈了作为布道者个人的修养和应当具备的品质,它包括要掌握修辞学或雄辩术的知识、技巧,培养卓越的演讲能力,以实现宣道的目的。这方面涉及到理解后的表达,属于解释。从这里我们同样可以看到一种解释学和修辞学的联系,伽达默尔后来所说的一段话可以帮助我们理解这一点:

讲话的能力和理解的能力具有同样的广度和普遍性。对于一切我们都可以讲话,而对于人们所讲的一切我们都应该理解。解释学和修辞学在这里具有一种很紧密的内在联系。出色地掌握这种讲话能力和理解能力尤其可以在文字的运用、在书写的“讲话”和理解所写的文字这些情况中表现出来。解释学完全可以被定义为一门把所说和所写的东西重新再说出来的艺术^⑤。

相对《论基督教教义》第3卷主要是从理解的角度谈到修辞学,第4卷则主要是从表达的角度谈到修辞学。这里不难看出柏拉图的《高尔吉亚篇》、《斐德罗篇》对奥古斯丁的影响以及他自己的发挥。在后者眼里,修辞学是中性的,它既可以服务于诡辩,也可以服务于真理,当它与谬误结合,就会助纣为虐;当它与真理结合,就会如虎添翼。奥古斯丁要求布道者要有演说家那样的雄辩,思想家那样的深刻,应达到口才和智慧的统一,修辞学和辩证法的统一,这里显然继承和发展的是自古希腊柏拉图、亚里士多德以来对修辞学正面理解的传统。

《论基督教教义》这部释经指南突出了语言的理解和表达,其深刻的意义需要结合奥古斯丁另一部著作《论三位一位》来理解,它们之间有一种互证、互解,相得益彰的关系。从解释学的角度看,代表奥古斯丁神学和哲学最高峰的《论三位一体》可以说构成了《论基督教教义》的基础,尤其是其中的最后一卷

①奥古斯丁:《论基督教教义》,第47页。

②参见奥古斯丁《论基督教教义》,第15、32~33、96页。

③参见奥古斯丁《论基督教教义》,第114页。

④参见兰姆博士《基督教释经学》,詹正义译,美国活泉出版社1996年,第33页。

⑤伽达默尔:《诠释学 II:真理与方法》,第368页。着重号为引者所加。

(第15卷)的第3章和第4章。在这里,他沿着柏拉图的两个世界的区分,突出了理念世界对于感性世界的超越性以及斯多葛学派的“内在逻各斯”(思想/thought)和“外在逻各斯”(言语/speech)的区分^①,表达了如下重要思想:

鸣声在外的言乃是明亮于内的言的符号,正是后者方值“言”之一名,因为肉嘴所说的确乃“言”的声音,它之被称作“言”乃因那内在之言采用了它以向外显现。我们的言以一定的方式变作了肉体的声音,以此向人的感官显现,正如神的圣言化身成人,以此向人的感官呈现。也正如我们的言变成了声音却并不就等于声音,神的圣言化成人,却不可想象它就等于肉身。是通过采用而非等同,我们的言变成了声音,圣言成了肉身^②。

这段话让我们联想到,柏拉图在《克拉底鲁篇》中区分了语词的意指和语词的表达,前者涉及思想的内容,具有普遍性,后者只是声音的表达,具有特殊性,二者是对立的。此外,柏拉图晚年著名的《第7封信》中已有了内在逻各斯和外在逻各斯的更明确的思想,在这封信里,他将语言性视为一种具有含糊性的外在因素,以与通过辩证法来把握的理念的纯粹思维相对,在他看来,“逻各斯就是从这种思维出发通过嘴而发出的声音之流(rheuma dia tou stomatos meta phthongou)。声音的可感性(Versinnlichung)并不要求自己的真理性”^③。

关于内在逻各斯和外在逻各斯(内在话语和外在话语)的区分还可以追溯到柏拉图的弟子亚里士多德的《工具论》中的“解释篇”,里面有一段话说:

口语是内心经验的符号,文字是口语的符号。正如所有的民族并没有共同的文字,所有的民族也没有相同的口语。但是语言只是内心经验的符号,内心经验自身,对整个人类来说都是相同的,而且由这种内心所表现的类似的对象也是相同的^④。

这一表述显然是柏拉图式的,它立足于概念的意指和概念的表达之区分的基础上。前者独立于后者,前者是本质性的、不变的、普遍相同的;后者是可变的、具体的、约定俗成的。这与当今的乔姆斯基所持的各种语言的表层不同、深层相同的观点类似。虽然和柏拉图一样,亚里士多德尚未具有斯多葛派那样明确的“内在逻各斯”(interior logos)和“外在逻各斯”(exterior logos)的表达,但已有这种思想的潜质,所以海德格尔后期在《通向语言之途》中引用亚里士多德这段话就不是偶然的了,联系到海德格尔前期对奥古斯丁的“actus signatus”(意指活动)和“actus exercitus”(表达活动)的思考,以及海德格尔后期对语言之说的“Sage”和人言之说“Sprechen”的区分^⑤,可以帮助我们理解他思想的一个关键,它从一个方面暗示了海德格尔“转向”前后之间的联系,其中基督教神学的背景很值得我们去细心体会。

奥古斯丁的《忏悔录》是对自己皈依基督教的心路历程的描述或心理传记,他以亲身经历见证了神在自己身上的作为和恩典,描述的是典型的个人的宗教经验,该书第二部分的10—13卷则体现了他深刻的哲学和神学思想。《忏悔录》谈人与上帝的关系主要是从个人生存体验的角度展开的,面对时间的追问启发了海德格尔对此在的时间性和历史性的探讨,以及伽达默尔关于历史的连续性和生存的瞬间关系的思考。对于奥古斯丁来讲,人生的道路,无论从个人来说(如《忏悔录》所揭示的那样),还是从人类来说(如《上帝之城》所揭示的那样),都是走向上帝的天路历程。在解释学方面,他对后人的启示在于:文本的意义和生命的意义是分不开的,这决不只是一个简单的方法和技术的问題。就这点看,将奥古斯丁视为生存论解释学的先驱是有根据的,这在前面讲到的《论基督教教义》第1卷中也体现出来了。

总之,对奥古斯丁整个解释学思想的奥秘及其价值,我们至少得从上面三部著作的联系中去领会方可窥见到。虽然他的解释学主要是围绕着圣经解释学这样一门特殊的学科展开的,但却含有不少普遍

①参见 F. E. Peters. *Greek Philosophical Terms*. New York: New York University Press, 1967, p. 112.

②奥古斯丁:《论三位一体》,周伟驰译,上海人民出版社 2005 年,第 418 页。着重号为引者所加。另外,可以对照一下奥古斯丁在《论基督教教义》第 1 卷第 13 章对“道成肉身”的解释。

③参见伽达默尔《论解释学 I: 真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆 2007 年,第 549 页;另参见 Plato. *Complete Works*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 1659~1660;伽达默尔:《论解释学 I: 真理与方法》,第 564 页。

④苗力田:《亚里士多德全集》第 1 卷,中国人民大学出版社 1990 年,第 49 页。

⑤参见海德格尔《通向语言之途》,孙周兴译,商务印书馆 2007 年,第 207~208、118、214~215 页。

解释学的因素。当代著名基督教神学家埃贝林称奥古斯丁的解释学思想在他以后的一千多年的历史是最有影响的,至少在 16 世纪宗教改革运动以前无人能超过^①。近代路德的与正统天主教对立的、既具有宗教改革的意义又具有解释学意义的著名口号“唯有圣经”(sola scriptura)以及圣经的“自明性原则”和“自解性原则”在奥古斯丁那里基本上都有了,只是在宗教改革这个特殊的背景下它们所产生的影响要远远大于奥古斯丁所处的教父时代。稍后,“解释学”(Hermeneutik)第一次作为书名出现的作者——17 世纪初的斯特拉斯堡的新教神学家丹豪尔——在其《圣经解释学或圣经文献方法》中曾大段引用过奥古斯丁的话。另外,如果说奥古斯丁是生存主义的先驱,那么克尔恺戈尔则是现代生存主义之父,他与奥古斯丁有着相通之处,再后来的存在哲学大师海德格尔深受他们的影响,并通过自己又影响到伽达默尔。不过虽然奥古斯丁在圣经解释学方面一向受到重视,但在哲学解释学方面的更大意义却是到了海德格尔、尤其是伽达默尔那里才被真正挖掘出来。

下篇:奥古斯丁与哲学解释学

20 世纪初,海德格尔对奥古斯丁的关注是一种思想“命运”的“相遇”。他在弗莱堡早期就开设过“奥古斯丁与新柏拉图主义”讲座(1921 年),在弗莱堡晚期他就“奥古斯丁的时间问题”作过关于《忏悔录》第 11 卷的演讲,并举办过研讨班(1930 年)^②。这里尤其值得一提的是,他在弗莱堡早期最后一次讲座(1923 年夏季学期)专门引用了奥古斯丁《论基督教教义》第 3 卷开头的一段话,并称奥古斯丁提供了一种“宏大风格的解释学”,一种“广泛的活生生的解释学”,它被纳入到与修辞学、辩证法的关系之中,具有更加普遍的意义。海德格尔这一说法显然是针对现代解释学之父施莱尔马赫和狄尔泰狭隘的、形式主义的、在某些方面甚至是倒退的解释学而言的,因为前者将解释学定义为“理解的艺术”,后者则定义为“精神科学方法论”^③。海德格尔这种与众不同的评论与其思想处境是分不开的。例如,狄尔泰在《解释学的兴起》中重视的是奥古斯丁《论基督教教义》的第 3 卷,认为这一卷建立起了“首尾一贯的解释学理论”^④,而海德格尔在《存在论:实际性的解释学》中则重视的是奥古斯丁《论基督教教义》的整本书,尤其是前三卷。因为第 3 卷侧重的是解经的方法,而第 1 卷明确涉及到从教义出发来解经的原则,并且和基督教信仰生活联系起来。这是海德格尔和狄尔泰不同之处。只有通读了奥古斯丁的这本书,至少是前三卷,我们才能真正体会到海德格尔为何评价奥古斯丁提供了“一部宏大风格的解释学”。这充分表明了他们不同的解释学立场,前者是方法论的,后者是生存论存在论的。

奥古斯丁对海德格尔的影响主要有三个方面:1. 理解和人的生存的联系;2. 对时间性的追问;3. 语言问题。这三个方面对应于上面提到过的奥古斯丁的三部重要著作:《忏悔录》、《论基督教教义》和《论三位一体》,并通过海德格尔直接影响到伽达默尔,尤其是“actus signatus”和“actus exercitus”这两个中世纪经院哲学的概念,前者的意思是“意指活动”(signified act),后者的意思是“语用活动”或“表达活动”(performed act),它们与“内在逻各斯”和“外在逻各斯”相关。伽达默尔曾回忆海德格尔在马堡时期讲过这两个术语的区别,前者相当于“反思的”(reflective)活动,后者相当于“直接的”(direct)活动。这给他的弟子包括伽达默尔本人留下了深刻的印象^⑤。伽达默尔关注奥古斯丁由来已久,他第一次聆听海德格尔的课就是后者 1923 年夏季学期在弗莱堡举办的讲座《本体论:实际性的解释学》,这个讲座对奥古斯丁的高度评价影响到伽达默尔后来的学术研究。

德国著名的黑格尔和海德格尔双料专家帕格勒在《通向解释学的哲学步骤》一书中将伽达默尔的思想

① 参见让·格朗丹《哲学解释学导论》,何卫平译,商务印书馆 2009 年,第 56、67 页。

② 参见阿尔弗雷德·登克尔等《海德格尔与其思想的开端》,载《海德格尔年鉴》第 1 卷,斩希平等译,商务印书馆 2009 年,第 542、543 页。

③ 参见海德格尔《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年,第 14~17 页。另参见奥古斯丁《论基督教教义》,第 90~91 页。相关的解释和意义可参见 Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press, 1994, pp. 33~34.

④ 狄尔泰:《解释学的兴起》,载洪汉鼎主编:《理解与解释:诠释学经典》,东方出版社 2001 年,第 82 页。

⑤ 参见 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 1977, p. 202. 另参见让·格朗丹《哲学解释学导论》,第 55 页。

想问题意识的道路大体概括为:柏拉图→新柏拉图主义(普罗提诺)→奥古斯丁→黑格尔→海德格尔^①。其中,“奥古斯丁”是一个重要环节,也是一个前后的中介。伽达默尔在晚年谈到哲学解释学的前史时还着重提到奥古斯丁的《论基督教教义》^②。奥古斯丁对伽达默尔解释学的影响,在我看来,主要有两个方面:时间本体论和语言本体论。

第一个方面与伽达默尔解释学的核心概念“效果历史意识”有关。我们知道,伽达默尔关于时间性的理解主要来自于胡塞尔、海德格尔。从胡塞尔的“内在时间意识的现象学”,到海德格尔的基础本体论中的“此在的时间性”的分析,再到伽达默尔“效果历史意识”之间有一条内在联系的线索,而这个线索的源头至少可以追溯到奥古斯丁对时间的追问^③。伽达默尔的“视域”概念就包含有此在的历史性,并归结为时间性。他后期明确地将效果历史意识放在“历史的连续性”与“生存的瞬间”(der Augenblick der Existenz)^④的对立统一关系中来把握。“生存的瞬间”既包含连续性,又包含非连续性,而这个问题显然受到古代的亚里士多德和奥古斯丁对时间困境的反思的激发,尤其是奥古斯丁。虽然伽达默尔承认,古代哲学无法真正把握时间本体论的真谛,但这种激发是不可忽视的,它构成伽达默尔沿着这个方向运用现象学的方法对效果历史意识进行描述和分析的动力之一。

伽达默尔认为,我们的一切理解都摆脱不了效果历史意识的规定,而我们的历史意识和我们的时间意识是分不开的,时间不是我们通常所理解的那种由过去到现在再到未来的线性的、均匀的流逝,时间也不是空间化的数字所标识的那种东西,它和人的内心意识有关,这一点早在奥古斯丁那里就已被明确地认识到。过去是我们不能直接面对的,或者说不能将其客观化、对象化的。在理解中所发生的永远是向我们走来、与我们相遇的东西。我们已在历史中,而不是在历史之外,我们在一种包含过去、现在和未来于一体的生命时间之中,这样,历史的连续性就决不可能表现为一种静态的确定性,因为每一个瞬间都体现为变化和消失(变易),所以历史的连续性同时又表现为非连续性,但是这种非连续性同样是与连续性分不开的,正是二者的辩证统一才有历史的真正存在,因此,传统并不是依靠固守自身来保存自己的真正意义的,它们充满生命活力的意义在于与我们不断的对话,它们既回答我们的问题,同时还向我们提出新问题,伽达默尔后期站在解释学立场上,将效果历史意识表述为,“我们总是处于历史之中,……而且我们每时每刻都从这种源自过去,迎面走来并传承给我们的东西中理解自身”^⑤。这是对前期《真理与方法》中的效果历史意识思想的进一步补充和丰富。

第二个方面涉及深层次的语言问题,最为重要。伽达默尔明确地将理解的语言性(Sprachlichkeit/linguisticity)看成是效果历史意识的实现或具体化,强调要用语言性来刻画效果历史意识的特征,对于他说,效果历史意识与其说是意识,不如说是存在,而这种存在是通过在语言中进行的,历史效果被经验到的^⑥,所以理解在伽达默尔那里既是一种效果历史的事件,也是一种语言的事件,二者完全相通,只是理解的角度不同,它从一个方面表明了理解的历史性(Geschichtlichkeit)和语言性(Sprachlichkeit)的一致,说明了解释学经验既是历史的经验,又是语言的体验。

我们知道,语言是当代大陆哲学的主题,也是哲学解释学的核心,这在伽达默尔的身上得到了集中的体现,他这个方面与奥古斯丁的关系更为密切,这主要反映在《真理与方法》的第三部分本体论的语言观中,并和解释学的普遍性联系起来。对于伽达默尔来讲,解释学的普遍性只不过是建立在奥古斯丁的来自斯多葛学派的“内在话语”(inneren Wort)或“内在逻各斯”的基础上的,并将这一点与基督教的最

①参见 Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, München, 1994, S. 24. 这个概括在笔者看来,是不全的,它缺了“亚里士多德”这个极重要的一环。

②参见伽达默尔、杜特:《解释学 美学 实践哲学》,金惠敏译,商务印书馆 2005 年,第 2 页。

③参见 Gadamer, p. 253.

④参见伽达默尔《解释学 II:真理与方法》,第 160~162 页。洪汉鼎先生将“der Augenblick der Existenz”译成“存在的瞬间”,本文译为“生存的瞬间”。

⑤参见伽达默尔《解释学 II:真理与方法》,第 169~170 页。

⑥参见伽达默尔《解释学 I:真理与方法》,第 525、490 页。

重要的观念“道成肉身”、“三位一体”联系起来,对此,当代国际著名的解释学家让·格朗丹有深刻的揭示^①,其意义需要较大篇幅来说明。

根据伽达默尔的分析,西方语言工具论的思想可以追溯到柏拉图关于两个世界划分:理念世界和感性世界,前者是超越的,后者只是对前者有限的模仿和分有。相应地,在他那里,“逻各斯”所包含的思想和语言被分离开来,语言只是事物的名称和表达的工具,这种理解与柏拉图对智者派的批判分不开,因为智者派认为用话语或修辞就能支配事情本身。与之针锋相对,柏拉图强调要达到真正的认识,就得从感性的语言中脱身,直指事情本身,即他所谓的理念(如“善本身”、“美本身”等)或超越的形式(Form)^②。不过柏拉图也存在着矛盾,因为他在《智者篇》中也说过,思想是灵魂自己与自己的对话,也就是说,语言和思想在他那里并没有真正统一起来,而是对立的。他强调要用思辨的辩证法(柏拉图所理解的哲学)去探讨普遍的理念,因为感性的语言与代表事情本身的思想不是一回事,而只是一种物质性的外表,虽然这并不是说我们的认识可以与语言无关,而是说思想作为纯粹的形式,对它的把握要超越语言,因为相对原型的事情本身来说,语言只是模仿、分有,不可能与原型一样^③,但这显然有轻视语言的倾向,并导致了西方哲学传统对语言的遗忘。这一点在伽达默尔看来是从柏拉图的《克拉底鲁篇》开始的,虽然他在后来的《第7封信》中承认语言对思想的约束性,但却作了一种消极的理解,他甚至强调有一种真正的学说,那就是他的“不成文的学说”^④。柏拉图的这类看法掩盖了语言的真正本质。

相对西方哲学传统对语言的遗忘,伽达默尔认为基督教思想传统是一个例外,它重新思考了语言和事物的统一,这在奥古斯丁那里得到了明确的体现,是他重新唤起了对语言的回忆,这具体落实在他对基督教教义的三位一体的解释中,而“三位一体”又涉及到“道成肉身”。我们知道,古希腊的艺术宗教虽然有“神人同形同性”的观念,但却没有基督教的“道成肉身”的观念^⑤。后者的“道”即“言”,在“三位一体”的教义中,代表处于第二位格的圣子耶稣基督,他相对于圣父并没有任何实质性的差别或减少,只是位格上的不同。“三位一体”和“道成肉身”涉及到圣父、圣子、圣灵和话语的神秘统一,并可以引导出思想与话语的内在统一,对此奥古斯丁是通过人言的类比找到一种相似性来说明的:

“道成了肉身,住在我们中间”。正如我们为了使我们心里的念头通过耳朵进入听者心里,就把我们心里的话变成一种外在的声音,这就是说话,但我们的思想并没有因为变成了声音而失去,它依然保持完整的自身,它虽然采取了说话的形式,却没有因此改变自己原有的本性。神的话(道)也是这样,本性毫无改变,却成立了肉身,住在我们中间^⑥。

奥古斯丁不否认,人的思想和说话的关系有其不完善之处,但却适合于基督教的三位一体的神性关系,因为“精神的内在话语与思想完全是同质的,就如圣子与圣父是同质的一样”^⑦。尽管奥古斯丁对语言也有作工具论理解的一面,这一点从维特根斯坦《哲学研究》的开头引用奥古斯丁《忏悔录》第1卷第8节以及所作的说明就可以看出来,但伽达默尔更关注的是他的思想中对语言理解的非工具论的一面,这主要体现在他的《论三位一体》一书中。

与奥古斯丁一样,伽达默尔十分重视语言,认为解释学的普遍性乃是一个语言性的问题,对这个问题,他主要是在柏拉图—奥古斯丁的语境下来讨论的,并延伸到托马斯·阿奎那,当然带有现代背景。伽达默尔对柏拉图的态度具有两面性:对其对话辩证法高度赞扬,并从解释学的角度去发扬光大;而对其语言的工具论则给予批判,并视之为西方哲学传统中对语言遗忘的滥觞。尽管伽达默尔也承认语言的工具论倾向乃至逻辑抽象方面的发展对于西方人来说是一种命运,但他也注意到柏拉图对语言的超

①参见 Jean Grondin, “Gadamer und Augustin”, in *Verstehen und Geschehen*, Heidelberg, 1990, S. 46~62; *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lonham: Lexington Books, 2000, p. 33. 另参见伽达默尔为让·格朗丹《哲学解释学导论》所作的序、作者自序,何卫平译,商务印书馆 2009 年,第 2~5、54~67 页;以及何卫平:《解释学之维——问题与研究》,人民出版社 2009 年,第 209~234 页。

②参见 Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, London: Acumen Publishing Limited, 2003, pp. 131~132.

③比较一下,中国古代《易传》上也有“书不尽言”、“言不尽意”之说,看到了“书”、“言”、“意”这三者之间并不完全一致。

④参见《柏拉图全集》第 4 卷,王晓朝译,人民出版社 2003 年,第 97 页。

⑤关于两者的差别,参见伽达默尔《论解释学 I:真理与方法》,第 565 页。

⑥奥古斯丁:《论基督教教义》,第 22~23 页。

⑦伽达默尔:《论解释学 I:真理与方法》,第 567~568 页。

越,强调真理并非存在于名称中,并不是说思维“可以无须使用名称和逻各斯,相反,柏拉图经常承认需要这种思维的中介,只要它们也必须被看做可以不断改进的。作为事物之真正存在的理念不能以任何其他方式被认识,只能通过这些中介(即名称或语言)被认识”^①,而奥古斯丁继承和发展了柏拉图的上述观点。前面提到,柏拉图在思想和语言是否具有同一性方面的表述是有矛盾的,但最后作了否定的回答,而奥古斯丁则明确地坚持语言分为内在的和外在的观点,认为只有内在语言才是真正的“言”,它与思想是一致的,而外在语言与内在语言(思想)在三一真神那里是一致的,在人那里却是不一致的,后者先于前者,前者只是后者的声音或符号^②。由此可见,如果说古希腊传统从柏拉图开始,将思想与语言分开了,那么基督教传统(以奥古斯丁和托马斯·阿奎那为代表)则又回到二者的统一^③。

受此启发,伽达默尔坚持思想与语言的一致性,强调思想不在语言之外,而在语言之内;同时也坚持语言的内在与外在(内在逻各斯和外在逻各斯)之分,在人那里,内在语言与思想是一致的,外在语言与思想不一致(只是对它的部分的表达或分有),外在语言(话语)与内在语言(思想)只能通过无限的过程去追求一致,解释学的普遍性就是在这个意义上讲的。所以,对于伽达默尔来说,语言的本质不是静态的陈述,而是动态的对话,对话才是语言的现实性。

奥古斯丁的源自斯多葛学派的“内在逻各斯”(logos endiathetor)和“外在逻各斯”(logos prophorikos)之分,对应于“意指活动”(actus signatus)和“表达活动”(actus exercitus),并且可以通向伽达默尔解释学的普遍性和解释学的辩证法。如果说斯多葛派比较强调内在逻各斯,那么相对来讲,奥古斯丁基于“三位一体”和“道成肉身”的立场则暗示了内在逻各斯只有转化为外在逻各斯才能为人理解(正如圣言为了转达给人类,不得不屈尊在某个特定的历史时刻化成肉身),虽然二者并不是一回事。这已涉及到内在逻各斯和外在逻各斯的联系,它表明纯思想的活动不能同它的表达活动分开,这实际上已超出柏拉图主义对语言的遗忘,向着语言回归^④,语言作为解释学的中介的意义全在于此,它推动着伽达默尔重新回到思想和语言的统一,只是这种统一在神那里不需要过程,而在人那里则需要过程,因为神是完善的,能做到思想与表达的统一^⑤,而人是不完善的,做不到这一点。

和这种“过程”相联系,伽达默尔强调在陈述中处于优先地位的不是判断,而是问题,因为任何陈述都离不开动机,而动机就是问题,陈述不过是问题的回答^⑥,反过来,问题本身也是一种回答,这样,陈述的语言实际上就变成了问答的对话,陈述和问题交织在一起,相互缘起,环环相扣,构成一个无限的辩证过程,它指向一个整体,语言的辩证法由此而引出。在这里,伽达默尔特别强调,问题比回答更为重要,陈述的意义是不能由陈述本身完全表达出来的,而必须要在问答的无限过程中展现出来。他说,问题的本质在于敞开可能性,它包含这样一些重要性质:具有某种意义、具有方向性、开放性和开启性、相对回答的优先性;语言辩证法进行的方式就是提问和回答,任何陈述都是对问题的回答,它构成了“解释学的原始现象”^⑦,这种问答关系有它自己的逻辑,即问答逻辑^⑧。这样伽达默尔也就将柏拉图、奥古斯丁、黑格尔和他自己的思想贯通了。

虽然奥古斯丁的相关论述与古希腊思想有联系,如他的思想来自于新柏拉图主义并关联到柏拉图,但却有走向另一种不同于工具论的本体论的倾向。这是由希腊语的“逻各斯”(Logos)向拉丁语的“话语”(Verbum)转化所带来的重要变化,对于这个变化,奥古斯丁的解释起了关键性的作用。由此可见,相对希腊传统,基督教传统对伽达默尔解释学的意义更大,因为伽达默尔的整个哲学解释学的落脚点或

①伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 580~581 页。括号中的字为引者所加。

②参见奥古斯丁《论三位一体》,第 416~419 页。

③参见伽达默尔《诠释学 I:真理与方法》,第 566~567 页。

④参见 Jean Grondin. *The Philosophy of Gadamer*, pp. 134~135.

⑤即内言与外言的统一,因为圣父生出了在一切方面与他相同的圣言——圣子,就好像将自己说出去了一样,如果他的圣言多于或少于他自己原有的,那他就不是完整或完善地说出了自己,显然,这和三一位的基督教教义不相符。参见奥古斯丁《论三位一体》,第 424 页。

⑥参见伽达默尔《诠释学 II:真理与方法》,第 61 页。

⑦参见伽达默尔《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社 1994 年,第 11 页。

⑧参见伽达默尔《诠释学 I:真理与方法》,第 407、491~501 页。

归宿是语言本体论或对话本体论,而不是语言工具论。

众所周知,西方的“Logos”(逻各斯)有两个最基本且相互关联的含义:话语和理性。通过亚历山大的犹太教神学家和哲学家斐洛,这个希腊词被引入基督教教义,专指上帝的话语和理性^①。不过受柏拉图主义的影响,相对外在逻各斯或外在语言,奥古斯丁还是更看重内在逻各斯或内在语言,他指出,“我们不能说出事情本身是什么,而只能说事情就是我们肉体所看和所听是什么,真正的话语,das verbum cordis(内心中的话语)是完全独立于这种感性现象的”^②。可见,奥古斯丁探讨的重心在内在话语或内心话语与理智(intelligentia)的关系,柏拉图的影子犹存。

与奥古斯丁不同,伽达默尔没有轻视外在话语,而是强调内在话语的统一性必须要通过外在话语的多样性表达出来,正如“上帝之道”要通过“道成肉身”来到世界一样,这里的统一性和多样性具有一种内在的本质联系,而且要通过无限的过程实现出来,它基于人言不同于圣言之处在于:圣言一开始就是绝对完善的,它就处于神的全知中,就在神的智慧里,并体现为神的存在,因此不需要过程,而人言则只能在无限的过程中去追求这种完善,在这里辩证法是他的宿命。不过就人来讲,虽然语言对思想总是一种限制,但同时又是一种可能性,思想不能在语言之外去超越语言,而只能在语言之内去超越语言^③。

在西方,从柏拉图的理念辩证法到亚里士多德进一步从逻辑的命题、判断、推理的角度所发展出来的陈述形式,思想过程被看成语词进行解释的过程,并从逻辑学的角度去加以推进,最后沿着这条抽象的思路发展出当今的分析哲学,最典型的是人工语言的理性结构。然而所有这些,在伽达默尔看来,只具有相对的合理性,因为话语的实际表达并不只有逻辑的层面、形式化的层面,还有更丰富的内容^④。而基督教传统通过对希腊思想改造的路子,将其带入到一种新的可能性,它突出语言中所发生的自然的观念构成,而不只是将其限于逻辑形式的本质结构中,它对哲学解释学的根本意义体现在下面这段话中:

当希腊逻辑思想被基督教神学所渗透时,某些新的因素产生了:语言中心(Die Mitte der Sprache)。正是通过这种语言中心,道成肉身活动的调解性(Mittlertum)才达到了它的完全的真理。基督教变成一种新的人类学的开路者,这种人类学以一种新的方式用神的无限性调解人类精神的有限性。我们称之为解释学经验的东西正是在这里找到它真正的根据^⑤。

伽达默尔的上述思想与海德格尔的后期语言观保持着基本的一致^⑥,只是更明确地展示了它的神学背景,并立足于人的现实的语言活动和经验来进行改造和阐发。他们之间的差别也许在于海德格尔立意更加高远,形而上学的色彩更浓,而伽达默尔则更加现实,或者说,更“接地气”,两者之间并没有根本性的冲突。

从上所述,我们可以看到,奥古斯丁的解释学思想不仅有圣经解释学的意义,而且还有哲学解释学的意义,两者交织在一起,其中语言是核心。它启发了伽达默尔在更高层次上重新回到承认语言和事情之间的内在一致性的立场,结出了丰硕的果实。从这里,我们可以看到一条贯穿于伽达默尔思想的重要线索:效果历史意识→解释学的语言性→解释学辩证法,而连结这三者的中介就是“语言性”。奥古斯丁让伽达默尔看到了语言的统一性与多样性的统一,它通向伽达默尔所说的解释学的普遍性,这既避免了理解的绝对主义,又避免了理解的相对主义,其理论的深度和彻底性达到了前所未有的高度。

●作者简介:何卫平,武汉大学哲学学院教授,博士生导师,哲学博士;湖北 武汉 430072。

●基金项目:国家社会科学基金一般项目(05BZX045)

●责任编辑:涂文迁

①参见伽达默尔《诠释学 II:真理与方法》,第 681 页。

②转引自伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 567~568 页。

③参见伽达默尔《诠释学 I:真理与方法》,第 572~573、569 页。

④参见伽达默尔《诠释学 I:真理与方法》,第 546~564、577~578 页。

⑤伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 578~579 页。

⑥参见海德格尔《通向语言之途》,第 214~216、225~226 页。