

关于《圣经》阐释与《诗经》阐释的对话

杨慧林 金元浦

[英文提要]

Western hermeneutics developed out of the rich tradition of biblical interpretation, from which we can discover how biblical hermeneutics had inspired humanism, and how the methodology of humanism had become integrated into the theological concepts of Christianity. As a result, biblical hermeneutics could not free itself from the entanglement between the sacred and the profane. Meantime, hermeneutics must necessarily involve two fundamental issues: authority of interpretation and plurality of meaning. These two issues could only be properly addressed in the formation of the biblical canon and the various interpretations of the “sacred word”.

Intrinsically, *The Book of Poetry* is a classic piece of “secular/profane” literature. But its interpreters often emphasize its relationship with primitive religious activities. Apparently, the elevation of this work to the status of a classic has something to do with its “religious/sacred” associations. The canonization of *The Book of Poetry* and the debate about its rightful status as a classic typify the problem of authority in interpretative activity. On the issue of the plurality of meaning, the development of

hermeneutics within *The Book of Poetry* is largely one of literary interpretation.

The dialogue and comparison between the history of hermeneutics in the Bible and in *The Book of Poetry* suggest that hermeneutics must necessarily be constrained by the secular use of language and the change of the times. However, “hermeneutics” is not to be equated with “meaning”. Basically, the interpretation of “human language” must remain within its proper boundaries in order to ultimately approximate “sacred language”. As for “poetry”, even if it should achieve the status of a canon/classic through interpretation, the profundity attributed to its simple poetic expressions would eventually be eclipsed by the literary charm of poetry itself.

杨慧林:《圣经》阐释的“圣”与“俗”

西方的“释经”传统由来已久。其中既可以追索出《圣经》阐释对后世人文文学的启发，也可以感受到人文文学方法对基督教神学理念的冲击与整合。基于这两个相辅相成的维度，“释经”之为谓，或许从其初起之时就没能离开“圣”与“俗”的纠葛。特别是19世纪末以来，即使在相对保守的天主教系统内部，关于“释经”的标准和方法也有了一系列日益开放的重大变化。

首先是在理性主义思潮向传统的天主教《圣经》阐释发起挑战时，教皇利奥十三世于1893年11月18日颁发了《上智天主》通谕，对当时自由主义释经学者倚重科学和人文文学方法的倾向提出了种种批评。但是值得注意的是：利奥十三世已经不会像历史上曾经有过的那样，禁止教内人士接受一切非宗教的知识资源，或

者一劳永逸地张扬《圣经》的“奥秘”及其诠释的“属灵”性质；他反而主张促进教内释经学者们的有关研究，并“务使这些研究更适合时代的需要”，甚至将“学习东方的古老语文”、“研究科学化的批判”等视为“第一项工作”。1902年，他还成立了宗座圣经委员会，并于同年10月30日写下诏书，表示“非常赞成我们的学员攻读批判学科，……愿他们毫不迟疑地采用每个时代任何有助释经工作的资源”。利奥十三世的这些主张和措施，后来为天主教创造较为宽松的神学阐释环境提供了重要的依据。

《上智天主》通谕本来是缘于对理性主义思潮的回应，其结果却可能或多或少地鼓励了理性化的《圣经》阐释。由此造成的另一背景，即是在本世纪40年代再度针对“批判科学”的神学辩难。当时出现于意大利等地的一些神学宣传品直截了当地提出：理性化的释经系统会使教会和信众的灵魂面临严重的危机，因此教会最高当局必须对“属灵”的释经方法有所持守。1943年9月30日，教皇庇护十二世就此发表了《圣神默感》通谕，然而他显然是谨慎地回避了“属灵”的呼吁，而且实际上进一步主张对《圣经》进行科学和人文学的研究。这份通谕认为：“正确地运用批评者所妄用的原则为武器”，已有显著的收效；“借助对《圣经》语言及有关东方古文物的更广泛的认识，……不少在教宗利奥十三时代提出的反对《圣经》真实性、古典性、完整性及其历史价值的问题……现在已被澄清和解决”。这样，教内的释经学者完全没有必要否定科学和人文学的方法，却应当更多地利用这些现代方法去领悟《圣经》。

1962—1965年召开的第二次梵蒂冈大公会议，在释经问题上也产生了激烈的争论，乃至在1965年11月18日通过的《启示宪章》中，一些较为保守的意见与较为激进的意见被并列在一起。为了维护教会的权威，《启示宪章》申明“一切关于解释《圣经》的

原则，最后当置于教会的定断之下，因为教会担任保管及解释天主言语的使命与天职”；但是出于对圣言的敬畏，《启示宪章》又号召释经者“更彻底地去了解《圣经》的意义”，因为“经过这样研究，教会的审断才臻于成熟”。

通过上述文献的促动，一方面是教会内部的《圣经》阐释与世俗学者的人文学研究发生了越来越多的交流和沟通，另一方面则是释经学与教义神学之间常常形成冲突。尽管教会内部的一些人士认为这并不是真正的冲突而只是“强烈的角力”，不过他们也承认：如果双方过于坚持自己的理由，“角力始终有可能演变成冲突”。1988年，国际神学委员会通过的《神学真理的阐释》便涉及到这一冲突；教会方面处理冲突的态度极具原则性——既要肯定现代释经学对于系统神学的积极贡献，又要强调“《圣经》的学术研究……不能脱离神学研究或教会的灵修经验”。但是无论怎样去解释此种原则，我们似乎都可以从中感受到，对于《圣经》的科学和人文学阐释，实际上已经被确认为释经学所应包纳的一个当然的维度。

1993年4月23日，梵蒂冈天主教廷举行仪式，纪念《上智天主》和《圣神默感》两份通谕分别发表100周年和50周年；仪式上，教皇保罗二世接受了宗座圣经委员会拟就的文告《教会内的圣经诠释》。保罗二世在其贺辞中历数了天主教廷有关释经问题的几份重要文件，同时这位常作惊人之语的教皇也提出了一些相当精彩和独特的见解。这些见解不仅关涉到教会内部的《圣经》释义及其阐释标准，而且也对俗世之人理解“阐释”活动本身有所启发。

比如，在《圣经》的“文字意义”和“灵性意义”方面，自中世纪以来便有不同的解释。而“文字意义”与“灵性意义”的分割，往往也意味着理性与信仰之间的断裂，这在现代社会已经

很难产生足够的说服力。保罗二世则提出：“若要以经文的灵性含意作经文的特定意义，便要证明这灵性含意的真实性”，这种证明仅凭“一个纯主观的灵感是不够的，……因此，断定灵性含意的工作，本身属于释经科学的范畴”。在他看来，必须保持“释”与“经”之间的和谐，否则就不能真正肯定“《圣经》默感”与“圣言降生”这样两个“奥迹”；因为唯其属于“奥迹”，才不容易了解，才需要阐释。而“释”与“经”之间达成和谐的实质，显然是成全了“释”的正当性。

关于这一点，保罗二世认为不少基督徒对天主和圣言的理解是错误的。“他们以为由于天主是一个绝对的存在，天主讲的每一个字均具备绝对的价值，并独立于人的语言的背景。”实际上则如《圣神默感》和《启示宪章》已经指出的：天主的圣言是“用人的语言表达”。但是在《圣神默感》和《启示宪章》中，界说“语言”的措辞其实是相当谨慎的；它们肯定“言”的相似性，不能不以确立“圣”的独一性为前提：“天主圣言本质上……与人相似，只是没有罪过；同样，用人的语言所表达的天主的话——圣经——也在各方面与人的语言相似，只是没有错误。”而保罗二世却充分发掘了上述两份文件为“阐释”开启的一切可能，从“人的语言”明确地进深到“阐释”所必然具有的特征和限度：“天主……以人的语言来表达自己的，却没有赋予每一个表达方式一个划一的价值；反而极具弹性地利用这语言的差异，同时接受这语言的各种限制。”

人类语言的“弹性”、“差异”和“限制”被释经者坦然地接纳时，“圣”与“俗”的分野必定更多地让位于二者的和谐。因此保罗二世认为：“言语中没有一项人的因素是可忽略的。近期语言学、文学和诠释学研究的进展，促使释经学……吸纳不同的观点（如修辞学、叙述分析、结构主义）；……心理学和社会学亦被运

用。”他甚至主张“释经的方法应该本地化、本文化化”，而“不要紧随西方文化”，因为“西方文化已有偏差”，已经“世俗化”和“过于剔秘化”（英文为 demythologization，即布尔特曼所说的“非神话化”，详见下文）。^①

这种开放的态度，使神学与人文学的对话成为可能，但是《圣经》阐释中的“圣”与“俗”似乎并没有得到真正的清理。因为需要进一步就此讨论的，还有“阐释”所必然连及的两个根本性的问题，即“权力”和“多义”。

金元浦：《诗经》阐释的“俗”与“圣”

同《圣经》阐释之“圣”与“俗”的纠葛过程相应，作为“俗”文本的《诗经》又被其阐释者认为是原始宗教巫术活动的伴生物。《诗经》中的大量篇什就是用于原始宗教巫术活动的“祝”、“咒”之辞，其“经”的地位或可与这种“圣”的意义有关。

陈子展先生曾指出，《诗经》中的颂部分乃是“史巫尸祝之辞”。“颂”是《诗经》中产生年代最早的一类作品，它更多地保留了用于宗教礼仪活动的功能。为什么在早于魏晋等“文学的自觉时代”之前上千年的中国商周时代，能够产生今人看来如此丰富、成熟的诗歌作品？这只能从古代原始宗教巫术——生活形态去分析。在那一时代，原始的宗教巫术礼仪是包含着宗教祝祷（乞求自然神灵与祖宗佑祐）、交感巫术（田猎与战争等的占卜咒诅法术）、生殖崇拜（子嗣繁衍及婚嫁祝咒）、欢乐庆典（重大战事、农事、迁徙的胜利或成功）以及神话历史传说在内的浑然一

^① 以上引文请参阅冼嘉仪译《教会内的圣经诠释》，第 iv—ix 页、xxiii 页等，香港思高圣经学会 1995 年版。

体的典仪活动。在这种活动中，诗、乐、舞混而为一，“兴于诗，立于礼，成于乐”，诗史同一、祝巫同一、祝咒舞乐同一。也就是说，后世人们视为艺术的文学，那时还远未具备独立的条件，而只能浑融于原始宗教巫术文化生活形态之中。在那一时代，由盲瞽人收集记录、演奏、传唱的东西，既是神话和传说，又是诗歌与历史，同时也是音乐与舞蹈。因此由盲瞽人搜集整理的《诗经》本身即是祝，即是咒，即是史，即是巫。其本原形态应是原始宗教巫术活动的典仪之辞。

《诗经》中用于祝祷咒巫的篇什随处可见。叶舒宪先生对此作过深入研究。他认为：

《诗经》语汇中出现的这许多“祈”、“佑”、“祷”、“祝”等从“神”（示）旁的字，就其本义而言都是典型的宗教性术语，同远古初民生活中最具有社会性、也最神圣的宗教礼仪活动有关。这些词汇在诗句中反复出现无异于为我们从宗教性的祈祝礼仪出发考察诗的起源提供了有说服力的“内证”。

叶舒宪的论述相当合理。祈，祈祷，祝告是也。它是世界上各种宗教所共有的礼仪形式。西方宗教把祷告看成是宗教生活中最关键的表达方式。《诗经》中亦充分保留了中国商周初民的原始宗教祝祷之辞：

来假来享，降福无疆（《商颂·烈祖》）。
 绥我眉寿，黄考无疆（《商颂·烈祖》）。
 以介眉寿，永言保之（《周颂·载见》）。
 惠我无疆，子孙保之（《周颂·烈文》）。

孝孙有庆，报以介福，万寿无疆（《小雅·楚茨》）。
先祖是皇，报以介福，万寿无疆（《小雅·信南山》）。

这种祝祷建基于原始初民的宗教巫术信仰之上，到《诗经》的年代，已大大普泛化为对神灵佑祐的一段祈祷，而可能失去对某一具体神灵的所指。

原始宗教巫术礼仪的典仪之辞在漫长的历史中由众多地域的众多部族所积累、传诵，数量浩繁。到商周时代，随奴隶制王权国家的确立，礼祀崇拜逐步向王权礼制之辞过渡。宗族祭祀礼仪向史转化，生殖崇拜向婚育祝咒转化，交感巫术向卜卦占星变化。孔子由诗三千删定为诗三百，实际上完成了诗由原始宗教巫术祝咒之辞向王权礼制伦理文化经典的过渡，是对商周之前漫漶于初民生活中的宗教典仪之辞的重新阐释。删，首先就是孔子按照其“复礼”标准进行的选择，孔子说：“诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪”。就是他对删节、转换的新标准的说明。删诗就是一种诠释。这看起来是一种复辟，实际上是“诗”的一次重大革新，也即以儒家原则对诗进行了改造，使之成为合于礼学儒家思想的经典。这次以复礼形式表现出来的由原始宗教向王权伦理制度的文化变革，是诗经阐释史上的第一次改变方向的重要标志。

谈到诗的功能，孔子说“诗可以兴、可以观、可以群、可以怨”。后世的解释多从作为文学艺术的诗的观念去解释，终不切要领。须知其时并无后世人们公认的诗歌概念，又何能据以推衍判断其功能？而从原始宗教礼仪活动来阐释兴观群怨，则有豁然开朗之感。

《诗经》中的兴，保留了原始巫术礼仪活动的“遗迹”。它是典仪活动的形式，它是由最初对某一事物的具体祝咒之辞逐步惯例化、仪式化，成为典仪中的礼辞，而后逐步发展为“先言它物，

以引起所咏之辞”的诗的引譬连类方式：

巫术、占卜、卦辞的祝、咒——惯例习俗典仪的礼辞——礼辞的制式：引譬连类——后世的诗创作……

孔子说：“不学诗，无以言”，何为？在那样一个文化发展的层次，要求人人学诗，如果真是后世所谓的诗，那就太无道理了，即使在中国诗歌最辉煌的唐代，也是不可思议的。只有一个解释，就是诗作为一种最为普遍的典仪之辞，在社会生活中具有极实际的效用。在春秋战国时期大多数重要的典仪、会晤、接见乃至日常生活中的晨祝、晚祷之类活动，都须援用《诗》来颂祝或应答。从古代史著中看到，这些运用诗的人物与场合往往与诗的内容相去甚远，甚至风马牛不相及。这实际上是原始宗教巫礼典仪之辞的一种遗响。到春秋时代，最为繁盛而又普遍躬行于民间的这种形式已逐渐式微，但其典仪之辞作为一种文化惯例或风俗却留传下来了。这是兴的原始意义。这使我想到文化大革命那个准宗教（类似于某种“公众宗教”的东西）的个人崇拜的迷狂的年代，人们见面、交接、开会的第一个程序总是“祝”——

领：祝×××万寿无疆，合：万寿无疆！万寿无疆！

领：祝××××永远健康，合：永远健康！永远健康！

康！

还有“咒”，如人们会见，开会——

甲：狠斗私字一闪念，

乙：牛鬼蛇神全扫光。

文革初期这些祝、咒都有具体内涵、具体所指，包含有某种真实情感，“情动于中而形于言”，而后这些祝咒之辞包括“早请示”、“晚汇报”等全部被衍化为一种仪式，其中的实质性内容淡化甚至消失了。

由此去看兴、观、群、怨，将其放在商周初民日常的宗教巫术礼仪活动的背景中去看，就自然可以“观风俗之盛衰”，可以“群居相切磋”；所谓“群”——诗作为典仪之辞，本身即为群众活动所需，亦为群众活动所创造，所以才可迓之事父，远之事君——当然需要通过王政礼制典仪来达成。而这里的兴更多从祝衍成，而怨则更多与咒相接。

杨慧林：《圣经》阐释与正典的权力

所谓“释经”，其实既是通过“释”而了解“经”，又是通过“释”而确立“经”。

在相当多的情况下，“经”之所以称为“经”，正是阐释的结果。因此，对于经典的阐释活动往往体现着某种权力意识。

《圣经》被赋予的“默感”性质，使其从一开始就处于“经”的地位，从而区别于一般的俗文本。这本应意味着《圣经》无需通过阐释而成“经”。但是即便《圣经》如此，它的阐释者却不能如此，因为他们同样需要在“正典”的编修和增删中使“圣神默感”的界说得到认同，并借其分享“经”的威仪。

“正典”或者“经典”（Canon）的希腊文词源意为“尺度”，通常是指木匠的量具；在更早的希伯来文当中也有一个极其相似的词，专指一种量尺，据考证大约有9英尺长。而专门用这把“尺子”来度量经典并为信仰的内容确立一种标准，始于基督教在西

方立足未稳的时代。

纪元之初的罗马帝国，从公元 81 年图密善 (Domitian, 51—96) 登基开始，一连 9 任皇帝都严令禁止基督教。对基督教信仰而言，这一背景使“护教”或“辩道”显得极为必要，因而种种护教文字成为当时基督教神学的主要内容。在这些护教文字之中，不仅有针对性对罗马皇帝的吁请，不仅有借助希腊哲学的思辨，而且还出现了一批假托使徒之名写成的“伪经”。

实际上，“托名”在任何语境中都并非不可能成为“立经”的方式，但是当一种信仰以“默感”的“圣言”为基础时，仅仅靠“托名”的方式“立经”，是很难被接受的。于是在公元 160 年前后，护教者马吉安 (Marcion) 剔除了各种“伪经”，编订出一份《圣经》正典目录，史称“马吉安正典” (Marcion's Canon)。这是基督教历史上第一次编订“正典”。而最为有趣的是：被编订的“《圣经正典》”当中，《旧约》各卷均不复存在，《新约》也只有《路加福音》和保罗的 10 封书信入选，其余都是编订者本人的作品。马吉安认为：《旧约》的律法书可以用《新约》的福音书替代，而《马太福音》、《马可福音》和《约翰福音》都有浓厚的犹太教色彩，因此只能选《路加福音》一种；另外，他还相信保罗的书信可以替代《旧约》的先知书，他自己的著述则可以替代《圣经》中的其他各卷。这份剔除“伪经”却又炮制更多“伪经”的“正典”目录，使马吉安历来被视为异端。^①

其实早在公元 70 年耶路撒冷城被攻陷以后，流亡的犹太教学者们就对保持一部完整的信仰典籍格外用心。他们终于在公元 90 年召开雅姆尼亚会议，正式追认了犹太教的 24 卷《圣经》正典；

^① 关于“马吉安正典”请参阅许牧世《经与释经》，第 40—41 页，香港基督教文艺出版社 1983 年版。

其内容与基督徒后来所用的《旧约》完全相同，只是基督教将其分列为 39 卷而已。马吉安的删经，并未对《旧约》的正典地位带来任何实质性的影响。

基督教教会为了排除马吉安的异端，在《新约》正典的编订方面也很快作出了反应。我们现在所能看到的最早文献，是 18 世纪考古学家穆拉托里 (L. A. Muratori) 发现的羊皮书残篇《新约经目》；据考证，其编订时间大约为公元 170 年，后来的释经学者们称之为“穆拉托里正典”(Muratorian Canon)。这份正典与今天的《新约》篇目相近，只是缺少了《希伯来书》、《雅各书》、《彼得前、后书》和《约翰一、二、三书》等七卷，同时又多出后来被列入“次经”(或“后典”)的《所罗门智训》、以及后来被定为“伪经”的《彼得启示录》。至公元 4 世纪，基督教教会对正典的认识渐趋一致。367 年，东方教会首先拟订了 27 卷《新约》正典；397 年，西方教会也通过了同样一份经目。这就是现行《新约》的全部内容，《新约》正典的编订遂告完成。

严格地说，任何教会或者个人实际上都没有选择正典的权利。按照基督教的观点，被默感到的上帝的圣言，既是人类在信仰和灵性生活中不可或缺的，又是人类的有限能力所无法完全破解的。因此在许多信仰者看来，对正典的考证、增删和编修并不能反映或传达释经学者们的主观意见，而仅仅表示人们共同接纳了业已存在的教会传统和业已流传的普遍经典。

但是如果去追寻正典形成的历史，我们又分明会感到几乎每一种阐释都与树立或反抗一定的权威相关联。我们甚至还可以发现：以“正典”一词来称谓《圣经》，这本身就是发源于诺斯替主义对基督教内部的释经系统构成挑战之时。在教会致力于编订正典的第二世纪，诺斯替主义的信徒们也开始编定自己的《圣经》正典。对立着的双方，都需要从新的文本阐释中获得某种“卡里斯

玛”的力量。

正典与权威的关联,还在于正典形成之后的共同教规的出现。基督教的教规或“教条”,直接的意思或可译为“正典律法”(Canon Law)。它实际上就是教会内部具有法律效力的各种规范和惩戒条例,其基础必然是对“正典”之合法性的共同确认,其指向却是与“正典”相伴随的权力。

产生于公元4—5世纪的比较著名的这一类“正典律法”包括:325年的“尼西亚教条”、343或344年的“撒底加会议教条”、381年的“君士坦丁堡教条”、451年的“迦克敦教条”等。这些关于信仰的教条,有的根本是罗马帝国皇帝主持制定的,其他一些最核心的关注点也多为“主教权限”。比如“将……特权赋予新罗马至圣主教宝位,……也如古罗马一样尊大”;“君士坦丁堡的主教权限仅次于罗马主教”等等。^①

关涉到正典权威的另一事件,是公元383—405年哲罗姆(Jerome,约342—420)的重译、校订并编修《圣经》。他不仅收入了《旧约》和《新约》的正典,还按照成书年代将“次经”(或“后典”)编入二者之间。这部后来被称为“通俗本”的拉丁文《圣经》,在8世纪末得到西部教会的普遍采用,至16世纪则被天主教的“特兰托公会议”规定为正典。实际上,“次经”的地位与“伪经”是完全不同的;是否将“次经”列入正典,本来可能只是一个纯粹的释经问题。但是究其由来,便可以再次感受到“释经”背后涌动的权力意识。因为确认哲罗姆译本的特兰托公会议本身,正是针对着宗教改革运动以及马丁·路德对《圣经》的翻译和阐释。

^① 参阅马葆炼、向高等译《拉丁教会文集》,第382页、第9页等,香港基督教文艺出版社1990年10月再版。

马丁·路德所翻译的德文本《新约》出版于1522年9月，整部《新旧约全书》在1534年才最后完成。其间他虽然不断修订自己的译文，却仍然有许多处理令天主教会难以接受。比如他在1522年版的《新约》前言中，将《雅各书》贬为“无价值的书信”，并对《启示录》表示不信任；他还曾经把“靠律法的行为”译作“靠行为的功劳”，把“上帝出人意外的平安”译作“超越一切理性的平安”等等；最让教会愤怒的，是他故意把“因信称义”译作“惟独因信称义”，并且终生不改。^①另外在《圣经》的篇章内容方面，马丁·路德认为“次经”不是“神圣的经典”而只是“有益的读物”，所以至少应当沿袭哲罗姆的惯例，将“次经”部分在《圣经》中特别标明。^②

特兰托公会议召开时，距马丁·路德去世仅有两个月零5天，而且由于西班牙与法国之间的战争，这次会议直到18年以后才告结束；但是会议的主要矛头却是直接针对马丁·路德的。在1564年公布的“特兰托公会议信纲”中，一方面是马丁·路德的“因信称义”学说受到谴责，另一方面是哲罗姆《圣经》译本的全部篇目（包括“次经”）都被正式宣布为正典。自此以后，天主教与基督教新教的《圣经》正典便有所不同。基督教新教的《圣经》版本或者不收“次经”，或者将“次经”作为附录。在中文版中也是如此：天主教的《圣经》当然包括“次经”的内容，而基督教新教所用的只是《新旧约全书》。

这样，在《圣经》之成“圣”与成“经”的过程中，其“圣神默感”的正典地位仍然没能离开俗世的阐释活动。同时我们也看到：对“经”的不同阐释，对“正典”的不同确认，终于又成

^① 参阅罗伦培登著、陆中石、古乐人译《这是我的立场》，第304—309页，译林出版社1993年版。

^② 参阅张久宣译《圣经后典》，第495页，商务印书馆1987年版。

为区别信仰的标志。阐释所能带来的权力作用，由此而得以实现。

金元浦：《诗经》阐释与正典的确立和消解

如果说基督教的重大变革都伴随着对《圣经》的新的阐释，并且从中体现着某种“阐释”的权力意味，那么，《诗经》阐释的历史及其功能也极为相似。

在中国历史上，《诗》的经典地位的确立与消解同样是与特定历史语境下对《诗》的不同解释密切相关的。前已述及，《诗》之为“经”的早期依据，正是诗本身在原始宗教礼仪活动中的至高地位。孔子删诗，是依照儒家原则对诗进行重新阐释的结果，表明了它由原始宗教巫术礼仪之辞向王权伦理的政治礼义之辞的变革。在春秋战国百家争鸣的时代，它尽管产生了很大影响，但也只能以一种学说流传。《诗》在封建社会的真正的经典地位的确立，还是在汉代董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”之后，还在于汉儒对《诗》的再阐释，在于历代对《诗》的经典地位的再巩固，其后尊经与非经的斗争就一直没有停息。而尊经与非经斗争的焦点又在守《序》与废《序》之间。《诗》在这里徘徊于儒家王政伦理经典与诗歌艺术经典之间。

西汉十四博士，治《诗》者有鲁（中公所传）、齐（轅固生所传）、韩（韩婴所传）三家诗说，都立于学官。赵毛萇亦传诗，称为毛诗。系汉哀帝汉平帝间晚出的学派，终汉之世未立学官。三家官学为今文学派，毛诗则为古文学派。当年三家诗说对《诗》都有自己的阐释（据魏源考证三家当年都有序），然时移世易，均已亡佚，唯毛诗经郑玄作笺，独行于世。毛诗对《诗》的阐释通过《序》流传下来。其影响最大者自然是《诗大序》，即毛传国风首篇《关雎》下的那篇序言。

《诗大序》历来是《诗经》阐释聚讼之地。且不说序之小大之分，亦不论于夏卫宏何人所作，单就《关雎》篇的本事（本意）就引发千年之讼。毛诗说《关雎》是彰显“后妃之德”的作品，是写周文王妃太姒之事。后来唐代的孔颖达在《毛诗正义》中又解释道：“言后妃性行和谐，贞专化下，寤寐求贤，供奉职事，是后妃之德也。二南之风，实文王之化。而美后妃之德者，以夫妇之性人伦之重。”后进学者多以此为谬说。

今天的学者常常慨叹于汉儒对诗的解释为何那样断章取义或主观臆断，其实这在当时的历史语境下，可算是相当“合理”的解释。儒诗教在确定《诗》的经典地位时就同时确定了其为封建王权德政伦理教化服务的基本宗旨。虽然其先秦的文本未变，但阐释的历史语境发生了重大变革，阐释的意图、目标、指向已大大改变，因而其阐释义必然发生重大改变。从阐释学的理论来看，阐释者有什么样的前理解（先有、先识、先见），向阐释对象提出了什么问题，阐释就可能被确定了一个意义的流向。在《诗大序》中，这一总体指向已被确定：“风以动之，教以化之”，“经夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗”，“发乎情，止乎礼义”，“忧在进贤，不淫其色”，据此而得出《关雎》“言后妃之有美德，文王风化之始也”的理解，似乎顺乎其理，也与当时人们的期待视野相合。

然而尊经非经的论争一直存在。自文学的自觉时代以来，一个不再浑融于封建王政伦理的相对独立的文学艺术类型逐渐形成。这样对于《诗经》本文原义的理解就自然产生重大分歧。这就是究竟将《诗经》视为王政伦理教化的儒家经典呢，还是看作“情动于中而形于言”的言志言情的文学典范呢？这一尊经非经的论争又表现为守序废序的斗争。

对《诗序》的怀疑其实自汉代就已开始，首先是对《诗序》作

者的怀疑，以及对大小序的不同划分。郑玄《诗谱》认为《大序》是子夏（卜商）所作，《小序》是子夏、毛公合作。“卜商意有未竟，毛更足成之”。又有人说《小序》是东海卫敬仲（宏）所作。范曄《后汉书·儒林传》载：“初，九江谢曼卿著《毛诗》，乃为其训。（卫）宏从曼卿受学，因作《毛诗序》”。到唐代，韩愈就认为《诗序》非子夏所作，而是“汉之学者所为”，成伯屿则认为子夏所作只是第一句，到“也”字为止，后面都是毛公自度诗意所加。及宋，守序废序的斗争才真正展开。欧阳修开始以“人情”说诗，求《诗》之本义：

《诗》文虽简易，然能曲尽人事。而古今人情一也，求《诗》义者，以人情求之，则不远矣。然学者常至于迂远，遂失其本义。（欧阳修《诗本义》卷六）

欧阳修在《诗本义》中改动毛诗之说一百余处，指出儒家经典中何以有如此之多“淫诗”的存在，从内容上开始反诘《诗序》所度本义。其他则从序的真伪上破序废序。苏辙认为《小序》首句以下，“其言时有反复烦重，类非一人之词者，凡此皆毛氏之学，而卫宏之所集录也”。也就是说，他认为只有首句是原序，其他为毛氏学生所为。郑樵也列出了《诗序》中的诸多矛盾之处，并考证出序不过是依据《史记》牵合附会之结果，并非子夏等圣贤所为，而是村野妄夫所作。王质则干脆离《序》论《诗》，不再依照序的纲领引导去解释。

朱熹继承了欧阳修的观点，将男女私情之诗归为“淫诗”一类，而非“刺诗”，而大序中的“止乎礼义”为“美刺”之说定了规矩，“篇篇要作美刺说，将诗之意思尽穿戳凿坏了”。可见《序》未必是圣人所作。所以他的《诗集传》将《诗序》尽皆删削，

告诫弟子，读《诗》定“须先去了小序”，也“不可先看诸家注解”。

实际上，这一尊序废序的斗争一直贯穿中国封建社会始终。到清代，在“尊汉”、“复古”的旗帜下，对废序派大举反攻，标举光复毛、郑之学。他们斤斤于名物训诂，谨守毛序，而回避对诗之本事与本意的探讨。像戴震这样的大家，亦敷衍曰：“作诗之意，前人既失其情者，难以臆见定也”。嘉靖道光年间，胡承珙的《毛诗后笺》、马瑞辰的《毛诗传笺通释》、陈奂的《诗毛氏传疏》等，或毛郑并疏，或专毛废郑，或以礼解诗，谨尊师法，又反过来尊序崇序。闻一多先生后来说过：《诗》的训诂学不是《诗》。他实际上又对《诗经》作了文学经典与语言训诂学经典的区分。以小学功夫见其长的清季《诗》之阐释至此已现末日气象。

当然清季废序派对此亦殊觉不仪，每奋起反责，如姚际恒《诗经通论》、崔述《读风偶识》、方玉润《诗经原始》，复张今文学派，再释诗之意旨。像魏源《诗古微》不仅反对《毛序》，而且根本反对《毛传》，认为《序》、《传》均系伪作，不值得一“经”尊之，梁启超则厌恶《毛序》而喜欢《毛传》，但他也已意识到诗经创作年代与作序年代之间存在的时间距离，认为“年代隔远的人作序，瞎说某篇某篇诗的本事本意，万不会对的”。

总之，在漫长的封建社会，一直存在着《诗经》到底是经学典籍还是文学典籍的争论，所以将《诗》从经学中解放出来，回归其文学的本来面目就成为五四以后新文学的一个重要任务。

杨慧林：《圣经》阐释与多元的意义

在任何一种信仰抑或文化传统中，如果“正典”的合法性是通过“阐释”而确立，那么阐释活动作为一个前提，其本身的合法性当然很难被动摇。而阐释的必然结果之一，就是意义的多元。

因此阐释的合法性，其实又意味着多元意义的合法性。

对于世俗的文本，这早已不言而喻。但是问题在于：19世纪以前的西方阐释学，主要是指《圣经》的阐释，后来才扩展到其它文本或者语境。由此而论，阐释所导致的多元意义，自然是从独一的圣言、而不是从嘈杂的人言开始的。所以至少在谈及“阐释”的时候，未必要从经学回到文学。

文学乃是“人言”；人言原本嘈杂，其中可能蕴涵的多元意义应当在情理之中。所以就“阐释”一词所应容纳的可能性而言，纯粹的文学阐释学或有小题大做之嫌。而圣言至尊，圣言中的歧义不仅关涉到生存的理解，也关涉到生存的方式；圣言失去了确定性，信仰者也就失去了安身立命的依托。即使是人言被阐释为圣言、文学被阐释为经学，其原因本身也恰好关涉到“阐释”的实际属性。在这样的向度上予以追究，才可以直逼“阐释”的本质。尽管同时我们也会发现：它为“阐释”带来的压力已令其不堪负载。

不过无论如何，要对“阐释”的意义作出阐释，也许只能回到其所由来的释经学，或者毋宁说，回到《圣经》本身。奥古斯丁有一句名言：“《新约》隐于《旧约》，《旧约》显于《新约》。”^①在这里，《圣经》的自我阐释、或者《旧约》和《新约》的互释，显然被视为释经学的真正渊源。不仅如此，其实对《圣经》进行多元阐释的最初根据，也在于圣言的启示。

我们可以从《新约·哥林多后书》中读到保罗的教诲：“……基督的信，……不是用墨写的，乃是用永生上帝的灵写的。不是写在石版上，乃是写在心版上。……他叫我们能承当这新约的执事，不是凭着字句，乃是凭着精意。因为那字句是叫人死，精意

^① 以上引文请参阅冼嘉仪译《教会内的圣经诠释》，第iv—ix页、xxiii页等，香港思高圣经学会1995年版，第94页。

是叫人活。”(林后 3: 3—6) 基于这样的宣告,《圣经》文本的字面意义以及对它的直白解释,便不是惟一的。

因此在正典形成、教父释经的时代,《圣经》的多重意义就是一些释经者所热衷的话题。其中,亚历山大教理学派的“讽喻说”可能最为典型。该学派的主要代表克雷芒(Clement of Alexandria, 150—220)和奥利金(Origen, 185—254),先后担任过亚历山大教理学校的校长,一度影响颇大。克雷芒所写的《杂记》,最早提及了《圣经》字面意义和历史意义之外的潜在内容。但是他作出的一些讽喻性解释及其赋予其间的微言大义,有时实在难免使人感到牵强。

比如:《旧约·箴言》中有“要喜悦你幼年所娶的妻,……不要常常亲近外女”一句,克雷芒将“外女”解释为“俗世文化”,并认为这一箴言的本义乃是“教我们固然可以使用俗世文化,但不得与之常常同在”。

另外亚伯拉罕的妻子撒拉起初不能生育,克雷芒从中读出的意义是:“与相信的人同住的智慧……和美德,在那时代是不育无子的。”后来撒拉为了传宗接代而让埃及使女夏甲与亚伯拉罕“同寝”,克雷芒认为这意味着“先与俗世文化接触”,因为“埃及就象征着世界”。而到夏甲生子得宠,撒拉心生嫉妒的时候,亚伯拉罕曾说“使女在你手里,你可以随意待她”;这又被克雷芒大大引申:“……意思显然是说:‘我把俗世文化怀抱为年轻的使女,但我把你尊重为真实的妻子……。’”他甚至相信,夏甲服侍撒拉,正等于“哲学为神学的婢女”。^①

克雷芒的学生奥利金在这种过于具体的讽喻性解释方面似乎

^① 参阅罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》所选的克雷芒《杂记》一篇,华东师范大学出版社1992年版。

有所节制,但是强调讽喻意义的释经学理论却通过他而更趋完备。他明确地提出,《圣经》包含着四重意义:字面的意义旨在记述历史,象征的意义可以昭示信仰,比喻的意义是为了指导行为,神秘的意义则要透露希望。后来虽经托马斯·阿奎那将这四重意义归纳为“文字的”和“讽喻的”两种,追寻言外之意的努力却始终体现在释经活动之中。至13世纪,丹麦的奥古斯丁(Augustine of Denmark)将讽喻说概括为两句著名的双行诗:“文字告诉你事件,寓言点拨你信仰;伦理指导你行为,比喻留给你希望。”直到中世纪与新时代的相交之际,诗人但丁的《致斯加拉亲王书》仍然完全沿袭奥利金以继的基本思路,提出所谓“诗歌的四重意义说”,并用以阐释《神曲》的主题。^①

就文学的阐释而言,但丁承继克雷芒和奥利金讽喻性释经理论的意义,在于从《圣经》的释义过渡到中世纪神学与文艺实践的唯一联系——象征。而在经学阐释方面,亚历山大教理学派的主张包含着双重的可能:既可以使承担释经重任的教会将《圣经》的昭示玩于股掌之间,又可以使理性思考孕育出颠覆教会权威的种子。对于教会的统治者,只有牢牢地掌握“释经权”,“多重意义”才不会动摇既有的秩序;否则,这种释经理论比任何直接的攻击都更具毁灭性。因此中世纪教会史留下一个值得回味的事实,即:尽管奥利金真的很虔诚,尽管他的释经活动不可能无视教会所容忍的限度,尽管他甚至用自残的手段来表达和坚定自己的信仰,他仍然一再被定为异端。

由于讽喻性释经学说的冲击,《圣经》真理与人类经验和理性阐释的关系,越发成为决定性的神学难题。后来安瑟伦(Anselm,

^① 参阅张秉真、章安祺、杨慧林《西方文艺理论史》,第139—140页,中国人民大学出版社1994年版。

1033—1109)提倡“信仰寻求理解”(faith seeking understanding), 托马斯·阿奎那主张“信仰完成理解”(faith completes understanding), 还有一些神学家让二者的关系落实到“信仰……使人正当地使用理性”^①, 然而关于“阐释”活动如何使“确定意义”成为可能的问题, 却始终没有完全解决。于是从卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)开始, 20世纪最有影响的神学家都不能不围绕这一关节点再度发言。

巴特的基本态度, 实际上是拒绝《圣经》之外的一切阐释。在他看来, 基督教信仰的根基与所谓的“自然神学”完全无关, 不需要从人的哲学和科学中获得支持。至于如何以“人言”的阐释来彰显“圣言”, 他在《上帝的话语和神学》一文中解释说: “作为神学家我们应该谈论上帝, 但是作为人我们又不能谈论上帝。我们应该明确……我们的应该和我们的不能够, 并由此敬仰上帝。这便是我们所处的窘境, 其他一切统统是儿戏。”^②按照这样的解释, 奥特(Heinrich Ott, 1929—)认为巴特是将阐释困境的最后解决归之于上帝的宽恕: “上帝……宽恕我们在没有能力的情况下谈论他, 而且允许我们使用那些本身并不适合的人的词语和概念来证明他的存在。”^③所以虽然巴特承认“历史科学有分析、重建和解释《圣经》所由来的历史生活之权利”, 他却相信基督教信仰的内容并不受制于产生《圣经》文本的历史与文化环境, 对于《圣经》的阐释更不应屈从于现代的流行观念或者世俗的文化标准。

以此为前提, 阐释似乎已属不必, 因为与耶稣基督相关的事

① 见韦廉士著、周天和译《近代神学思潮》, 第62页, 香港基督教文艺出版社1990年第4版。

② 转引自海因利希·奥特著、朱雁冰等译《上帝》, 第111—112页, 香港社会理论出版社1990年版。

③ 同上书, 第112页。

件本身才是对圣言的真正阐释：“耶稣基督的真理不是其他真理中的一种真理，而是‘这’（the）真理，……认识他就是认识一切。”^①巴特的立场被称为“独一《圣经》主义”和“唯基督主义”，这尽管有些生硬，但也许确实是现代神学维系《圣经》权威及其确定性的一种极为有效的方式。

不过，巴特“独一”的《圣经》阐释很快便遭到布尔特曼（Rudolf Bultmann, 1884—1976）和蒂利希（Paul Tillich, 1883—1965）的反对。他们认为，《圣经》的意义首先是在于人们如何去理解《圣经》，因此神学的阐释既不能与现代人的生存处境脱节，又无法将“耶稣基督的真理”与《圣经》成书的背景相分离。

布尔特曼就此提出了两个核心命题：对《圣经》意义的“存在性”（existential）阐释，以及《圣经》意义的“非神话化”（demythologization）。前者是沿袭海德格尔的思路，以有限的人类所要面对而又无力克服的恐惧和焦虑，作为我们理解《圣经》的经验根据。后者则是要祛除《圣经》的神话成分，使其从古老的叙体中解脱出来，以便成为现代人所能信服的权威。这样，要真正阐释《圣经》，就必须阐释人的存在。布尔特曼的主张引起了释经学的激烈争论，有人认为这意味着现代怀疑主义对《圣经》的溶解，也有人认为这是在现代怀疑主义的氛围中保存《圣经》力量的惟一途径。

蒂利希关于《圣经》阐释的看法，集中体现在他的《系统神学》所特别强调的神学与哲学、“宗教象征与其所要表征的事物”以及“属人的概念与属神的概念”之间的“相关互应”。^②这种

^① 见韦廉士著、周天和译《近代神学思潮》，香港基督教文艺出版社1990年第4版，第43页。

^② 蒂利希著、龚书森等译《系统神学》第一卷，第84页，台湾东南亚神学院协会1993年再版。

“系统神学”对“教义神学”的反拨，植根于蒂利希对现代人生存状态的一种判断，即：哲学是我们认识经验的基本方式，而哲学只能描述人类生存中的种种问题，却不能最终求得问题的解决和人类的获救。

所以一方面，人对上帝的陈述必须借助哲学的概念（比如“上帝就是存在本身”）而不能仅仅采用《圣经》中的界说（哪怕这种界说可能包含着同样的意义，比如上帝是“自有永有”），否则阐释便会脱离现代人的经验，便得不到精确而有针对性的理解。另一方面，借助哲学概念的阐释又必须导向《圣经》的启示，并证明《圣经》所提供的意义正是对人类哲学所及问题的解答，从而才可以延续《圣经》的价值。

在这一点上，蒂利希像巴特一样否定了“自然神学”的释经方式，但是他认为“独一《圣经》主义”为神学阐释设立了过多的限制，会使《圣经》的信息对后世失去意义。在他看来，阐释的多样化其实并不会危及《圣经》的权威，反而是在现代语境中表达了《圣经》的权威；因为现代人之所以能用怀疑的方式对《圣经》的确定涵义发难，这本身就恰好是由于基督教信仰已经塑造了我们的思想和文化，发难者的精神同样是被《圣经》的遗产所模制。蒂利希在《做人的勇气》一书中甚至提出：通过神学与哲学的“相关互应”，即使在“那些完全站在基督教圈子之外的人”身上，也可以“诱发出一种对基督教信仰意义的了解”。^①

金元浦：《诗经》阐释中的多义共生

对于《圣经》本义的解释似乎从来没有一致过。可以添加的

^① 见韦廉士著、周天和译《近代神学思潮》，香港基督教文艺出版社1990年第4版，第56页。

例子如：奥利金由《哥林多前书》第二章第二节演绎而成所谓人类学三分法，据此引入的解释恰好与人的身体、心智和精神有关。奥古斯丁也曾以“耶路撒冷”为例，提出过多重解释：就字面意义而言，它表示一座历史名城；就寓言意义而言，它指的是教会；它的伦理道德意义包含着其信徒的灵魂之意；它的神秘意义暗示着必将到来的上帝之城“新耶路撒冷”。

对《诗经》三百篇的阐释，同样从来没有一致过。在《诗经》这样一部历经数千年的文化典籍中，除了人们想象中的本义外，还积淀着各个历史时代附加于其上的多重意延，即各种象征—隐喻含义。而即使在诗的本文中，亦含有多种层次的意蕴。比如欧阳修就认为《诗经》的含义有四种：

《诗》之作也，触事感物，文之以言，善者美之，恶者刺之，以发其揄扬怨愤于口，道其哀乐喜怒于心，此诗人之意也。古者国有采诗之官，得而录之，以属太师，播之于乐，于是考其义类而别之为风、雅、颂，而次之以藏于有司，而用之宗庙朝廷，下至乡人聚会，此太师之职也。世久而失其传，乱其雅、颂，亡其次序，又采者积多而无所择，孔子生于周末，方修礼乐之坏，于是正其雅、颂，删其繁重，列于六经，著其善恶以为劝戒，此圣人之志也。周道既衰，学校废而异端起，及汉承秦焚书之后，诸儒讲说者，整齐残缺以为义训，耻于不知而各自为说，至或迁就其事以曲成己学，其于圣人，有得有失，此经师之业也。

在欧阳修那里，诗经的意义被分为诗人之意、太师之职、圣人之志和经师之业四个层次。发乎人情，道乎哀乐，这是诗人写

诗之本意，而其他几个层次则应当是历史流变中衍生或积淀于本意之上的涵义。太师之职在于采诗录诗，对于民间各个地域各个阶层的诗歌选择收集，据其功用分门别类，亦是一种阐释。圣人之志在于“修礼乐之坏”，正其雅颂，删其繁重，特别是将《诗》列于六经，用于惩恶劝善，诗的意义和功用都发生了很大变革。至于经师之业，则是在诗的流传中，整齐残缺，阐发圣人之意，又各自为说，他们又阐发出诸多义蕴。显然，欧阳修早已发现历史沉积于《诗经》篇什之上的多重义蕴。在此多重义蕴中，究竟以何者为根本呢？

其实在《诗经》阐释史上，寻找原义的努力从未停止过。前已述及，欧阳修认为在诗的诸多含义中，如何“曲尽人事”，近于《诗》义，只能“以人情求之”，因为在他看来，自诗诞生以来，时间、朝代、人事都发生了很大变化，如何弥合这一时间距离，只能找出古今同一的东西，这就是“人情”，因为“古今人情一也”，只能从这里直达本义。

对此明代竟陵派钟惺说得更明白。他认为《诗》与说《诗》是不同的。《诗》只有一个，而说《诗》则可“散为万”，而且说《诗》不一定“皆有当于《诗》中”。这就是说，诗的本义只有一个，对诗的解说则可以有许多，而且可以发挥、可以更新。即使是自己先前做出的阐释，也可以“取而新之”。显然，他对诗的本义与多种衍生义有着明确的区分。

那么如何抵达诗的本义呢？朱熹曾主张一种“沉潜讽诵”法。这就是要直接阅读本体——《诗》的本文，直接感知体验作品本身：“须先去了小序，只将本文熟读玩味，仍不可先看诸家注解”，“须是打叠得这心光荡荡地，不立一个字，只管虚心读他……”，他认为一首诗应该读它几百遍，读至火候，其本义自然从中流出。所谓“打叠得这心光荡荡地”，就是要去除历史附加的种种成见，直

面作品本义，其方法与数百年后英美新批评的细读法颇类似，而其抵达本义的方法则与施莱尔马赫的阐释学主张异曲同工。施莱尔马赫指出，理解实际上发生在两个层面上，第一个层面是语言文字。任何理解都必须从这里开始，但这一层的理解都还只是在文字字面的意义，尚未触动到更深层的精神世界。第二个层次的理解是心理层次的解释。它是一种由自我走出，进入他人内心的历程。为了抵达作品的本义，解释者必须否定自己先入之见，走出他自己，以作为进入作者心境的先决条件。这是一种心理上的转换，是解释者为了达致理解自愿作出的一种牺牲。解释者放弃了精神上原属于自己的东西，以便接纳作品之作者的心境。朱熹的将心打叠得光荡荡地，虚怀以待，正是力图通过“沉潜讽诵”完整地得到诗作的本义，复原作者的心境与意图。正是在这一过程中，作品与解释者的张力与距离消失了，理解呈现出来了。

对于《圣经》与《诗经》这种年代久远影响巨大的经典文本，在其文本与历代阐释者背后，都站着由语言连接的历史背景关系。这一关系保证了人们对作品的理解是一种人的历史存在的表现。在解释学看来，对于历史典籍的阐释，首先意味着对历史已提出一种双重的要求，一方面，它相信历史自身有一种主观精神，这种精神可以把历史的意义彰现、释放出来；另一方面，它也相信历史具有一种客观性，相信只有掌握恰当的方法，才能征服历史，保证历史的客观性不被任何个人的主观臆断所任意曲解，这样，阐释学就面临着一种两难的困境：阐释者只能从个人这一认识主体的前理解出发来解释理解历史，个人的主体实际上成了测定历史客观性与历史主观精神的准的，而历史真理与历史文章自身的意义，又被假定为是独立于任何个别主体之外的客观存在的东西。历史的主观阐释在这里形成了一种难以脱开的循环：精神要在超越了任何个人主观性之后才能凸现历史的客观性，而要求超越或否

定个人主体的历史客观性，又必须经过个人主体才能实现。

20 世纪以来的《诗经》阐释者受到近代西方科学主义和历史主义的熏陶，在思维路径上根本不同于历史上的阐释者。他们清醒地认识到我们今天与《诗经》创作时代已有漫长的时间距离，这期间，《诗经》已积累了如此之多的阐释，如何以现代方式弥合这一时间距离，客观地重现《诗经》的历史语境，是 20 世纪诸多《诗经》阐释者的自觉目标。

胡适当年就提出，“大胆地推翻两千年积下来的附会的解释，完全用社会学的、历史的、文学的眼光重新给每首诗下个解释”。闻一多先生则以为要回到本源的《诗》，复原《诗》创作诞生时的历史语境，最大的障碍恰恰是古代圣人及其对《诗》的“点化”。所以如何去掉《诗》中圣人的“点化”之迹，恢复历史的本来面目，是他首要考虑的问题。

闻一多先生对《诗经》的现代阐释，是建立在他对西方当代社会学、民俗学、心理学与历史学的相当程度的融合之上的。他提出了三条阐释的途径或准则：

1. 文字的、语言的、语法的阐释。要阐释《诗经》，首先要读懂《诗经》。古今的语言已发生很大变化，要读懂它已是一件很难的事情。前述施莱尔马赫曾提出考证的语言的理解与心理的理解并重的二重阐释法，即继承了神学阐释学中的考证和语言的阐释传统，又结合现代心理文化的认识成果。中国古代对《诗经》的文字考证阐释到乾隆时代已备极繁富细密，文字训诂的追索已难有突破。闻一多采用了西方民俗学人类学的方法。他辨认出《诗经》中大量使用的一种原始民间诗歌形式：廋语。作为古代诗歌特有的技巧，诗经中的《国风》等民间诗歌往往同“象征廋语”、谐声廋语和不自带意义的隐喻来阐释。

2. 寻找一种最合理的方法，“带读者到《诗经》的时代”。作

为受过西方现代科学熏陶的学人，闻一多清醒地看到诗经创作年代与今天的久远的时空距离。我们不能以今天的眼光和心理去阅读和理解《诗经》。这需要建立一个客观的标准。而从现有的方法来看，恐怕也只能采取推论法。那么推论法的根据在哪里呢？闻一多感到，阐释的困境，从空间方面看，缺少与《诗经》时代文化程度相当时期的歌谣；从时间方面看，三百篇之前和之后到汉代又有诗歌传统的中断，时空两方面的推论材料都没有，所谓客观的标准从何建立？

闻一多的深刻在于，他敏锐地感受到心理复原的困难。施莱尔马赫假设了以放弃或清理个人精神心理中的先入之见，以中立的虚怀进入历史上创作者的心理的阐释方法。闻一多则以一种历史文化感证明了心理阐释的困难。他看到了历史和文化给人造成的心理差异。他认为我们今天“文明人”的灵敏感、细腻情感，以及缜密思想都是 2500 年文化发展的结果，我们无法退回到《诗经》的“原始人”状态，无法以今人的心理悟入当年诗人的心理。对于阐释《诗经》来说，我们的幸与不幸，“总归该文化负责”，因为是文化使我们自己成了阐释《诗经》的“障碍物”。

3. 用文学的眼光来阐释《诗经》。这一途径是现代众多阐释者的共同目标，而于闻则更彻底。在他看来，对《诗经》的阐释应当回到诗，回到文学，回到艺术及其形式。这与他的偏于艺术形式的文学观念有关，也与他曾作为一个艺术创作者、诗人的个人经历与体验能力有关。把《诗经》当作诗来读，其实并不是一件容易的事。几千年来“诗以明道”、“诗以载道”，千古不移，至今依然，所以闻一多才发现，此中最大的障碍是“圣人”及圣人门的“点化”之迹。

倒是当年郭沫若的《诗经》选译《卷耳集》，首开中国现代史上“纯文学”白话《诗经》译本之先河。此书所译诸诗均选自

“国风”，郭沫若称之为“优美的平民文学”。他所选的这40首诗，其中有21首系王伯明言要删的“淫诗”。郭沫若称之为“恋爱的情歌”。郭直言，他对各诗的解释，纯依个人的直观，直接在各诗中去追求它的生命，而不再过多考虑古代传统对它究竟作何解释。虽然这种阐释往往离文本较远，成了个人借古诗以抒情畅意的手段，却更具创造意味。

杨慧林：对《圣经》阐释的回味

20世纪西方神学家对《圣经》的阐释，似可与中世纪基督释经学的发轫阶段形成一种有趣的对照。中世纪最具代表性的讽喻说，是以宗教改革家从阐释中开掘出新的意义、又终于借助新的意义推行了一场思想革命而告结束的。值得注意的是：讽喻说只是证实了多元阐释的可能性，作为其结果的思想革命却恰恰是要肯定另一种“一元”、另一个权威和另一层确定的意义。

而在经典的“重读”和意义的多元成为常态的20世纪，仅仅承认多元阐释的合法性已经不应是阐释活动所真正关注的。因为这一趋势实际上是将“意义”对等于“阐释”，而阐释的限度和相对性，又必然带来意义的消解。由于这一点，我们可以从前述卡尔·巴特、布尔特曼到蒂利希所做的努力中，看到一种论题的转移。即：无论他们提供了什么样的阐释，其出发点都同样是“意义”的必要性。只有在这一前提之下，基于“人言”的阐释活动才能持守自己的份际，从而最终切近“圣言”。

当今的世界上，用“多元”来界定“阐释”或者用更多的“阐释”去丰富“多元”，已经日益远离了“诸神竞争”的悲剧意味，而成为轻飘飘的文人谈资。与之相应的一个事实是：人们纷纷呼唤着正义，其实首先缺失的却是意义。将阐释的对象从世俗

文本还原到“圣言”，至少可以为我们带来这样的启示。

金元浦：《圣经》与《诗经》——作为“艺术本文”的可能性

谈及《圣经》与《诗经》的阐释，其实可以发现二者作为“艺术文本”具有更多的相似之处，其偏重于音乐性的抽象艺术精神息息相通。

希伯来《圣经》本来就极富音乐性，《诗篇》和《雅歌》部分尤其如此。《诗篇》中的诗文在古人吟诵时是由乐器伴奏并有某些特定曲调格式的。《诗篇》的每篇开首，常常有“大卫的诗”、“可拉后裔的诗”、“交于伶长”、“调用百合花”、“调用女音”等特定的说明。每隔一定段落，还有“细拉”（*Selah*）等字样加以揭示，表示此处唱歌人声音暂时休止或停下来，而伴奏曲则可继续。《诗篇》中的曲调，一般是按照所唱内容安排的，有着喜怒哀乐的不同感情色彩；《雅歌》则常常被一些阐释者视为音乐剧。

与《圣经·旧约》相似，中国古代的《诗经》也是入乐的。作为礼乐制度的一部分，它往往是由盲瞽乐师来主持操演的，从《周颂·有瞽》中，我们可以看到周时的诗通过盲乐师演奏的情形。其实商时的音乐文化已高度发达，《墨子·公孟篇》就有“诵诗三百，弦诗三百，歌诗三百，舞诗三百”的说法。美籍学者王靖献从《诗经》中提到的各种乐器入手，指出早期的诗不是供书面欣赏的，而是乐队伴奏中演唱的，《诗经》中的作品最初传唱于人们口耳之间，后来经歌手和乐师们的收集整理、加工提炼，到孔子时代基本定形。而陈世骧先生则指出：“无论如何，‘舞诗三百’等上下文指出一个事实，当时人们提到诗的时候，诵咏、音乐、舞蹈皆与诗有关，由此我们可以追溯诗的原始意义，探讨构成《诗经》一体的共同基础”。其实古代学者对此也早有论述，朱熹就曾

有“房中之乐”、“乡乐”、“朝廷之乐”、“宗庙之乐”的说法。

另外,《诗经》中所蕴含的东方艺术精神,似更接近《圣经》中的抽象艺术精神,它更接近于音乐,追求缥缈高远的艺术意境,而似乎更疏离于形象。与希腊文化相较,此二者在绘画、雕塑等方面的成就则远逊于它们在抽象艺术上的创造。

(作者单位 中国人民大学)