

# 伽达默尔与神学诠释学

Gadamer and Theological Hermeneutics

杨慧林 中国人民大学

Yang Huilin Renmin University of China

## [英文提要]

Gadamer is recognized as the foremost spokesman for philosophical hermeneutics. From the standpoint of aesthetics, reading theory, and even deconstructionism, hermeneutic theory was considered inherently anti-theology. However, in *Truth and Methodology*, Gadamer quoted freely from famous Christian theologians—from his mentor Bultmann, to Karl Barth, and Ebeling, pointing out that the liveliest discussions in contemporary hermeneutics were taking place in Protestant theology.

Therefore, whether we try to understand Christian theology from the perspective of hermeneutics, or vice versa, we do well to trace the relationship between Gadamer and theological hermeneutics. This article attempts to follow the hermeneutics of historical context, of historical theology, and the hermeneutics of game, in order to understand Gadamer's theory of the relationship between pietistic faith and understanding.

在诠释学的发展进程中，伽达默尔的贡献当然无可争议，乃

至被称为“哲学诠释学的首席发言人”<sup>①</sup>。但是如果与神学诠释学相关联，那么根据接受美学、阅读理论乃至解构主义等方面的延续、引申或者再诠释，伽达默尔的诠释学理论好像必然会沉淀出某种反神学的倾向。这在德里达对形而上学的更彻底拒绝中，表现得尤为鲜明。因此无论从诠释学的角度理解基督教神学，还是从基督教神学的指向反观诠释学，也许都有必要追索伽达默尔与神学诠释学之间的可能关联。

其实伽达默尔不仅师从海德格尔，也做过神学家布尔特曼的学生。在令他声名鹊起的《真理与方法》一书中，伽达默尔不仅经常称引布尔特曼的著作，而且也涉及卡尔·巴特、艾伯林等多位著名的神学家。可惜偶有研究者考察到这一细节之时发现，布尔特曼多少是被用作一种衬托，因为对伽达默尔“真正影响最大、最深远持久的，仅海德格尔一人”<sup>②</sup>。

另外，伽达默尔是以“能被理解的存在就是语言”<sup>③</sup>作为诠释学的基本命题，这确实来自海德格尔的早期思想<sup>④</sup>，而且在他发表于1966年的《人和语言》一文中，似乎也同基督教及其《圣经》的语言观明确划清了界线。在伽达默尔看来，尽管“上

---

① Werner G. Jeanrond: *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p.64.

② 严平:《走向解释学的真理:伽达默尔哲学评述》,55页;北京,东方出版社,1998。

③ “Being that can be understood is language.” Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p.432. 洪汉鼎《真理与方法》中译本和严平《走向解释学的真理:伽达默尔哲学思想评述》都注出了这一名句的德文原文:“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.” 分别见洪汉鼎译本,606页,上海,上海译文出版社,1994,以及严平上引书146页。

④ 关于伽达默尔与海德格尔的思想异同,参见 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, pp.62-67; 严平:《走向解释学的真理:伽达默尔哲学评述》,54~69页。

帝让人类的始祖按照自己的意愿命名世界上所有的存在物,……这一点意义十分重大;‘巴别塔’的故事同样表明了语言对人类生活的根本意义”,但是“恰恰是西方基督教的宗教传统严重阻碍了有关语言的认真思考”。他甚至断言:“当着人们不是在《圣经》的《创世记》中而是在人的本性中寻求对语言起源问题的回答时”,才能出现“重大的进展”<sup>①</sup>。这对根本导源于《圣经》的神学诠释学,显然没有什么通融。

不过伽达默尔始终说得很清楚:“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,这三者共同构成了诠释学的完整概念。”<sup>②</sup>他甚至认为:“当代诠释学问题的讨论,最活跃的无过于新教神学领域。在这里,……诠释学讨论同释经学和教义学的问题交织在一起,……其优势与法学诠释学中的情况同样明显,即:对文本‘意义’的理解,不可能受到被假设的作者之见的局限。”<sup>③</sup>

如果能换一种提问的方式,那么我们还应当了解:为什么伽达默尔认为“舍勒……的探索精神打碎了天主教教会的锁链”<sup>④</sup>,却又主张“真正的自我理解概念……应该用宗教经验去感受”?为什么他竟会像宣教者一般地声称:“所有的人类自我理解都受到他自身不足的制约,……人类自我理解的错误道路只有通过神的恩典才能达到它们的真正目的”<sup>⑤</sup>?也许这需要细读他与布尔

① 伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平等译,60页,上海,上海译文出版社,1998。

② Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p.275.

③ Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p.473. 另请参见伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,688~689页。此处的译文根据英译本略作了调整。

④ 伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平等译,134页。

⑤ 同上书,81页。

特曼的思想直接相关的一篇文章：《论自我理解问题》（1962）。<sup>①</sup>

从这篇文章中可以看出，伽达默尔同布尔特曼的关系确实谈不上“师承”。与他言必称海德格尔的态度截然相反，布尔特曼“非神话化”的《新约》诠释所造成的“巨大轰动”，被他视为“仅仅是对那些早已在神学家的注释著作中出现的東西提供了一个清楚的阐述而已”<sup>②</sup>。相对而言，他好像对卡尔·巴特的评价更高一些。比如他在《真理与方法》一书中也说到：“卡尔·巴特的巨著《教会教义学》对诠释学问题没有任何表面的贡献，却又无处不有间接的贡献。布尔特曼恰好与此相反，他喜欢方法论的讨论，其文集常常表面上涉及诠释学的问题，但是其侧重完全是神学的；这不仅是说他的释经学构成了诠释原则的经验基础和应用范围，更重要的是，当代神学争论的主要问题，即关于《新约》的非神话化，太多受到教义的牵扯，乃至无法引向方法论的思考。”<sup>③</sup>好在他还承认：“非神话化”的问题“具有一种普遍的诠释学因素”，“自我理解”的概念也“具有一种来源于神学的印记”<sup>④</sup>。从而，布尔特曼至少成为他讨论“虔信与理解之关系”<sup>⑤</sup>的导线。

伽达默尔的立论，是沿着“历史情境的诠释”、“历史—神学的诠释”、“游戏关系的诠释”等线索依次展开。<sup>⑥</sup>

① 这篇文章的中译本，参见[德]伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，44~58页。

② [德]伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，44页。

③ Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p.473. 另请参见[德]伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，689页。此处的译文根据英译本略作了调整。

④ [德]伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，44~55页。

⑤ 同上书，52页。

⑥ 以下均引自[德]伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，44~58页，不另注出。

“以历史情境为基础”的诠释方法，是由于基督教传统已经不够“强有力”，由于“我们不再会毫无疑问地属于这种传统”，由于“理性的反对使得我们不能直接……认识到真理”，所以“基督教神学在处理《旧约全书》时，……必须通过注释减少《旧约全书》中同基督教教义……不相吻合的思想观念；除了采用比喻性和类型学的诠释之外，历史的考虑也同样被用于这个目的”。在奥古斯丁的时代，“历史情境的诠释”还只是“不常用的、附属性的手段”，因为“基督教教会的教义传统仍然是所有诠释之不可动摇的基础”；但是近代以后，这种诠释方式逐渐演化为“考证宗教奇迹”式的“惟一……科学的态度”，乃至“教义和注释之间的严重对峙，……充斥于讨论《新约》的神学著作中”。从这个意义上说，伽达默尔认为布尔特曼的“非神话化”是“一般注释神学的顶点”。

“历史—神学”的诠释方法，是伽达默尔对“历史学派最敏锐的方法论者”德罗伊森的某种程度的赞誉。他认为德罗伊森反对将历史“全面地客观化”，使“理解……具有一种神学的因素”；在“上帝的计划不为人知”的情况下，去理解历史，而不是去“追踪……‘常人般的客观性’”，才能“对我们无法看见的整个世界具有一种预感”。海德格尔对近代以来的“哲学主观主义所作的根本性批判”，则被认为可以“从哲学上确立德罗伊森的历史—神学观点”。在海德格尔那里，“此在的历史性”通过“理解”而“得以实现”，“历史”又通过“理解”使“自我”被“抛入”其间，从而成为“效果历史”，所以“此在的未来性”就被“敞开”并且含有了更“积极的可能”。按照伽达默尔的诠释，“自我理解”的概念由此“获得了……真正的历史性”，这一点“能够支持神学的思考去阐述虔信的自我理解”，使其离开浪漫主义时代的“神秘直觉”或者“自我肯定”，而是侧身于“挑

战……基督教教义时……所发生的……经验”。克吕格尔论巴特《〈罗马书〉注释》的文章，因此被伽达默尔视为“在上述方向上使辩证神学彻底化”的例证。而布尔特曼的“非神话化”，则是“在《圣经》传统中……力图寻找……经过一切历史的诠释以后仍然存留下来的因素”，力图寻找“真正的教义……和虔信”，这就只能被伽达默尔判作“实际注释的问题而并不直接关系到一切注释的诠释学原则”。

一旦进入“神学概念上的一般诠释学含义”，我们便会随着伽达默尔发现，“被游戏自身的关系所统治”，可能是对“虔信与自我理解”的最好诠释。伽达默尔强调：“真正合法、本来意义上的游戏”并不是“任意性”的，“一切被带入游戏或加入游戏的东西都不再依靠自己，……把自己归属于游戏，……放弃了自己意志的自主性，……个人本身，包括他的活动性和他对自己的理解，都被纳入一种更高的决定因素之中”；这就有如“虔信并不是人的能力，而是上帝……的仁慈的行动，……除非在上帝面前，否则我们就并不理解自身”。另一方面，伽达默尔立刻补充说：“上帝就是《圣经》”，而《圣经》“不能被理解成仅仅摆在我们面前、我们必定听之任之的语词”，却是一个“可以开始说话”的文本<sup>①</sup>，与我们同处于“一种理解的游戏之中”。他还联想到“《新约》的文本自身早已是对基督教启示的诠释，这些文本不是要引起人们的注意，而是希望成为这些启示的传递者”，用以证明“游戏自身”的“关系系统”。这样，布尔特曼的“非神话化”仍然只是“通过有条不紊的努力和批判……对他人的语词进行

<sup>①</sup> 海德格尔曾有相似的宣称：“语言在本质上不是表达，也不是人类行为；语言自己说话。……人类说话是回应语言，这种回应就是倾听。”转引自 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.63。

理解”，伽达默尔却要将神学和信仰中的理解一并纳入“无我的、……语言的神秘领域”。

伽达默尔对布尔特曼的批判正像他自己所遭受的批判一样，不可避免地含有误读的成分。但重要的是，其批判的基点并非通过任何相对化的意义诠释排除基督教信仰，反而是将自己的诠释学理念与信仰的内在结构相对应，反而要为“相异于理性的《圣经》”寻找一种诠释学的支撑，甚至要“把宗教传统和哲学思想世俗地调和起来”<sup>①</sup>。鉴于此，当代神学家对伽达默尔的关注、借鉴或者一些带有倾向性的读解，都是可以理解的：这或许也有助于我们探询伽达默尔与神学诠释学的可能关联。

比如在《系统神学：罗马天主教的观点》(1991)一书中，费洛伦查对伽达默尔的主要观点进行了有所侧重的概括：“伽达默尔把理解视为对传统的参与，从而经典(classics)的概念处于伽达默尔诠释学的核心。经典的意义在于它是人类理解的范例，此外，经典也使一种‘效果的历史’(effective-history)……影响我们的视野(horizon)并规定我们的自我理解。与启蒙运动对于传统的偏见相反，伽达默尔强调经典的前在性(pre-judgement)。经典的持久，通过历史显示出它的价值和意义；经典带着某种权威和要求(authority and claim)而与我们相遇。”<sup>②</sup>

伽达默尔关于“理解……是属于效果历史”的讨论，应当有两层基本的涵义，其中对“主观性”的挑战，首先是基于对狄尔

<sup>①</sup> 出处同伽达默尔上述文章，见[德]伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，46、50页。

<sup>②</sup> Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, volume I, p.44.

泰式的“客观化”诠释的否定。<sup>①</sup>或者说，这就是伽达默尔所谓的“海德格尔……对近代‘客观主义者的’主观主义的批判”<sup>②</sup>。一方面，“理解的历史性”（the historicity of understanding）<sup>③</sup>固然意味着“理解不属于主体的行为方式，而是此在本身的存在方式”<sup>④</sup>；但是另一方面，伽达默尔恐怕是要更多地确认“真正的历史对象根本就不是对象，而是一种……历史的实在与历史理解的实在并存其间的关系”<sup>⑤</sup>。费洛伦查所读解出来的“经典”，很难说是伽达默尔诠释学的“核心”，似乎更谈不上“带着某种权威和要求而与我们相遇”。在伽达默尔的思路上，这种“经典”本身也只能是“效果的历史”——它“规定”我们，正是因为我们“参与”了它。神学家对伽达默尔的再诠释，似乎较多地突出了“经典”对我们的“规定”，而不是我们对“经典”的“参与”，这显然是从伽达默尔与神学诠释相互沟通的可能性上着眼的。事实上后世对于伽达默尔的引申，往往与神学家的关注恰好相反，因此才会激发出“诠释的有效性”以及“过度诠释”等方面的质疑。<sup>⑥</sup>应当说，这里的差异相当明显。

① 利科认为伽达默尔《真理与方法》一书的题目本身，就“包含了海德格尔的真理观念与狄尔泰的方法概念的对立”。关于这一问题，严平《走向解释学的真理：伽达默尔哲学评述》18~42页有详尽的讨论。他特别注意到：“历史中的理解不存在客观性，这一相对主义的主张正是导致他（伽达默尔）反对方法的基础。因为是方法造成主—客体的二分，并在这种二分中使主体谋求对客体的客观性理解。”见该书41页。

② [德]伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，49页。

③ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p.235.

④ [德]伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，6页。

⑤ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming, p.267. 另请参见[德]伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，384~385页。

⑥ 参见[美]赫施：《解释的有效性》，王才勇译，北京，三联书店，1991；[意]艾柯等：《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京，三联书店，1997。



在“关于经典的诠释之后”，“视野融合”(fusion of horizons)的问题通常才会被神学家提及。有神学学者把这种“视野融合”视为“总是指望理解成功的……伽达默尔之过于乐观的……诠释经验”<sup>①</sup>。费洛伦查则将此一笔带过，转入被利科“进一步发展的……伽达默尔的诠释学理论”。他特别指出，利科《隐喻的作用：语言之意义创造的多学科研究》<sup>②</sup>一书，“既说明了隐喻和叙事结构的意义，也强调了使诠释与理解的方法相互关联的重要性。……诠释学的关注除去……前理解……对文本主题的作用之外，还有一种‘诠释’的方法，比如历史批评、社会批评、语义批评的方法；在利科那里，尤其是关于字句和文本的解构主义分析。对文本主题的完整诠释，不仅要注意我们的前理解……，而且要注意……结构的分析。”<sup>③</sup>这样，大卫·特雷西等人对“基督教经典”(Christian classics)的诠释，才能与伽达默尔和利科的诠释学理论相联系。费洛伦查还专门解释说：“特雷西将系统神学界定为诠释学的，是接受了伽达默尔的‘理解即对传统的参与’之观点，然而他也接受了利科对伽达默尔的修正，……因此特雷西强调历史批评、语义批评、社会批评等诠释方法的重要性，使之与理解的诠释方法互补。”<sup>④</sup>

关系到伽达默尔的几次主要争论，其实始终涉及对“效果历史”之两个方面的不同理解，以及必然包含其间的“真理与方法”之张力。尽管一位伽达默尔的研究者试图从超越“客观主

① Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.68.

② Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto: University of Toronto, 1977.

③ Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, p.45.

④ Ibid., pp.45-46.

义”和“相对主义”的意义上寻求比较“客观”的诠释，伽达默尔本人似乎仍然认为其中有所误解。<sup>①</sup> 所以基于两种不同理解的批评，差不多同样激烈。

比如赫施主要是批评伽达默尔的相对主义倾向，力图以“诠释的客观性”为“原则”<sup>②</sup>，矫正意义的不确定性。他的批评与其说是针对伽达默尔，不如说更是针对罗兰·巴特等人引申出来的极端结果，即：文学面对着“文本的快乐”和“快乐的文本”，所以“快乐就是一种批评的原则”<sup>③</sup>。而这样的引申恐怕并非伽达默尔所愿。

哈贝马斯的批评刚好相反，他认为伽达默尔所重视的“效果历史”掩盖了诠释活动中的“意识形态的压迫”。根据哈贝马斯的诠释，意识形态的压迫实际上使我们所谓的“正常言语”(normal speech)成为隐形的、“未被觉察的变态言语”(pathologically inconspicuous speech)，因此诠释学通过“效果历史”实现的自我理解，只是“当事双方都难以发现的伪交往(pseudocommunication)，惟有另一方介入，才能意识到对话的双方彼此误解”<sup>④</sup>。对此伽达默尔当然无法接受，因为他并不认为诠释的过程中有什么压迫，说到底，“服从文本及其传统的权威，是基于诠释者的自由行为”<sup>⑤</sup>。

① 这是指伯恩斯坦的《超越客观主义与相对主义》一书。关于伯恩斯坦对有关争论的分析以及伽达默尔所指出的“误解”，请参见严平：《走向解释学的真理：伽达默尔哲学评述》，5、36、251页等。

② E.D.Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967, p.180.

③ Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller, New York: Hill and Wang, 1975, pp.51-52.

④ Jürgen Habermas, *On Hermeneutics' Claim to Universality*, Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, London: Blackwell, 1986, p.302.

⑤ *Gadamer's Reply to Habermas*, Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, p.283.

这好像又回到了赫施对伽达默尔的理解。难怪有论者说:哈贝马斯“并没有看到……加氏实践哲学中隐含的激进而非保守的倾向”<sup>①</sup>。

“理解的历史性”、“效果的历史”等概念之中的两层意义,可能是诠释学之争的内在原因。但是另一方面,这也为神学的再诠释提供了较大的空间。因为无论在哪一层意义上理解伽达默尔,我们都会通过他同德里达在20世纪80年代的争论,切实地感受到“能被理解的存在就是语言”与“文本之外别无他物”<sup>②</sup>的根本区别。<sup>③</sup>由于这一基点,费洛伦查才能解读出伽达默尔对“经典”的关注,特雷西才能探询“后现代”语境中的神学进路,伽达默尔(包括海德格尔)的语言观也才能成为林贝克“文化—语言”之神学诠释的基础。当林贝克论证“宗教不仅是一种经验—表现的现象,而且也是文化—语言的现象”时,我们分明可以听见“文本可以开始说话”、“语言既表达经验也建构经验”、“能被理解的存在就是语言”<sup>④</sup>等伽达默尔式(或者海德格尔式)的预言;然而林贝克的最终落点,当然不是借助语言完成信仰的相对化,而是在语言本体的系统内使信仰得到自我成全。

与此同时,神学家们也不会不注意到:伽达默尔通过批判

① 严平:《走向解释学的真理:伽达默尔哲学评述》,251页。

② [法]德里达:《论文字学》,汪家堂译,230页,上海,上海译文出版社,1999。当然,也有研究者从德里达的理论中发现他与神学的关联,比如用德里达的“符号”、“在场”和“延异”去诠释卡尔·巴特的辩证神学,见Garrett Green, *The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word*, pp.91-107;又如根据莱维纳斯的伦理观将德里达的“解构”理解为一种道德要求,见Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell, 1992, p. xi。

③ 关于这一争论的过程及二者的不同旨趣,可参见严平:《走向解释学的真理:伽达默尔哲学评述》,254~261页。

④ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia: Westminster Press, 1985. 中译本有《教义的本质》,王志成译,香港,汉语基督教文化研究所,1997。

“客观主义者的主观主义”而怀疑“方法”，就不可能去留意“准确理解的标准”，“个人的诠释活动……就很难不与伽达默尔之诠释经验中更带超越性的问题发生冲突”<sup>①</sup>。这将为神学（也包括其他信仰）的诠释带来尤其严重的后果，比如“任何一个基要主义的《圣经》读者都可能愉快地宣称：其独特的视野融合已经揭示了《圣经》的真理，……只要这种诠释活动不能受到读者视野和……文本视野……的尖锐批判，就仍然是意识形态的和误导的。此外，任何一种特殊‘传统’的捍卫者也可以利用伽达默尔的诠释学，去……确认（而不是变革）这一‘传统’，……从而‘冲突’就会成为描述我们实际诠释活动的关键词”<sup>②</sup>。

其实伽达默尔的后期思想，已经明显倾向于一种宗教——伦理的诠释。《真理与方法》出版之后不久，他就开始表现出这一“转向”，如《哲学伦理学的可能性》（1963）、《早期希腊思想中的神圣》（1970）、《价值的本体论问题》（1971）等。<sup>③</sup>特别是他在1980年代以后发表的六篇论文，越来越多地通过宗教—伦理问题讨论诠释学的意义，即：《作为救赎的思想：柏拉图和奥古斯丁之间的普罗提诺》（1980）、《科学时代的神话》（1981）、《价值伦理和实践哲学》（1982）、《对宗教与科学之关系的反思》（1984）、《友谊与自我认识》（1985）、《亚里士多德与诫命伦理》（1989）<sup>④</sup>。由此，我们或许可以反观到诠释学所应当具有的内在性质，比如：为什么伽达默尔启发了诸多“冲突”的接受理论和阅读方式，他

<sup>①</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.69.

<sup>②</sup> Ibid., pp.69-70.

<sup>③</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion and Ethics*, translated by Joel Weinsheimer, New Haven: Yale University Press, 1999, pp.18-75.

<sup>④</sup> Ibid., pp.76-161.

自己却转向了宗教—伦理问题? 这是否意味着“诠释”注定要摆脱消解意义的惯性, 最终回到某种价值的关注?

在最近的一次访谈中, 101岁的伽达默尔也用同样的思路对海德格尔作出诠释, 认为海德格尔“从早期就开始被宗教问题折磨着, ……从未能摆脱天主教教养的烙印; ……以后转向诗乃出自于宗教关怀”<sup>①</sup>等等。不过神学家们似乎很难摆脱他们对多重“视野”的忧虑, 因此利科所坚持的“方法”必然受到神学诠释学的特别关注。

如果说狄尔泰将“理解”视为人文学的、将“说明”视为自然科学的, 伽达默尔是要建立“非方法”的本体论诠释学, 那么利科则主张二者的结合。利科认为: 本体论的目标不可能在人类生存中达成, “诠释的循环”表明了人类理解的有限性, 因此没有任何单一的文本诠释可以通向“绝对”的本体论, 而只能期待“破碎的本体论”(truncated ontology)<sup>②</sup>。与其执著于这样的“本体”, 莫如让“诠释”的目标回到人类自身的生存理解; 对于利科, 这则意味着“方法”。因为关注人类的生存, 就在于“通过见证着我们的生存努力(effort to exist)和生存欲望(desire to be)之作品, 对这一努力和欲望加以协调”<sup>③</sup>。

在这里, 利科可能只是在不同的方向上像伽达默尔一样重述着海德格尔的命题: “此在所具有的存在性, 是作为一种潜在的

① 洪汉鼎:《百岁西哲寄望东方:伽达默尔访问记》,载《中华读书报》,2001-07-05。

② Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, edited by Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p.19. 研究者认为利科所用的 *ontologie brisée* 一词, 应译作 *broken ontology*, 见 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.191。

③ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970, p.46.

存在，存在性地潜在于理解之中。此在……首先是存在的可能。”<sup>①</sup> 从而“方法”之于利科的意义，在于“通过文本诠释的过程，……敞开新的存在之可能，敞开新的世界或者新的‘此在形式’”<sup>②</sup>。要说明被文本敞开的新的世界，最典型的例子也许就是基督教的信仰和《圣经》，所以利科可能比伽达默尔更看重神学的诠释经验，认为宗教文本的诠释有助于理解人类生存。这一观念的直接体现，就是他对《圣经》诠释的专门研究。<sup>③</sup>

实际上，利科所界定的诠释活动已经不必再去弥合读者与文本之间的疏离，因为“疏离化的诠释学功能”（hermeneutical function of distanciation）标志着文本的“自决”（autonomy）。这虽然与伽达默尔“视野融合”的观念完全不同，但也暗示着利科并不能借助“方法”解决多元诠释所导致的歧义，这甚至只能进一步证明“歧义”的合法性。

历来的神学学者都更多地肯定利科而不是伽达默尔，恐怕不仅是因为利科被视作新教思想家<sup>④</sup>，而是由于“方法”对神学的诠释具有太大的诱惑力，更是由于利科毕竟要从《圣经》的诠释中揭示“可能的世界”。有论者称：哲学诠释学的历史从神学家施莱尔马赫开始，又以哲学家利科的《圣经》诠释告一段落，这本身就是一种“惊人的……平衡”<sup>⑤</sup>。

---

① 关于海德格尔的这一著名命题，也许可以通过英译文更多地体会其中的意味：“The kind of Being which Dasein has, as potentiality-for-Being, lies existentially in understanding. Dasein ... is primarily Being-possible.” 转引自 Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, p.216。

② Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, p.94.

③ 参见 Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, edited by Lewis S. Mudge, Philadelphia: Fortrees Press, 1980.

④ 参见卓新平：《当代西方新教神学》，336~342页，上海，上海三联书店，1998。

⑤ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.77.