

人·神·命运

——20 世纪解释学的多维空间

Man, God, and Destiny:

the Multi-dimensionality of Twentieth Century Hermeneutics

余 虹 中国人民大学

Yu Hong Renmin University of China

[英文提要]

The mainstream of 20th century hermeneutics has drowned out many lesser voices that deserve to be heard. This paper rediscovers these voices, redefines modern hermeneutical trends, re-evaluates Schleiermacher's general hermeneutics independent of these trends, and points out the limitations of Gadamer's study of man within his philosophical hermeneutics, as well as other things overlooked by many people in the hermeneutics of Barthian theology and Heidegger's hermeneutics of Destiny.

提到 20 世纪的解释学，人们马上会想到伽达默尔的哲学解释学以及相关的解释学论争。这一“马上会”说明了哲学解释学声音的霸道，也暗示了人们对 20 世纪解释学中某种东西的听而不闻。“马上会”、“霸道”与“听而不闻”，正是 20 世纪解释学事件的根本症候，由此症候指示的被听到之物可能并未被听清，而未被听到的可能恰恰必须被听见，否则，我们不能获得面向事

实的“听”。

在本文中，我想努力去聆听被哲学解释学的高亢之音所压倒的微弱之音，再从这微弱之音出发去重听哲学解释学的高亢之音，由此，我们来看看在 20 世纪的解释学事件中究竟发生了什么？

一、何为解释学的现代转向？

伽达默尔以“真理与方法”来区分解释学的现代形态和传统形态，即所谓传统解释学均以不同的方式将解释设定为一种获得文本意义的技艺，而现代解释学（以他的哲学解释学为代表）则将解释学看做真理（或意义）的事件。伽达默尔的这一区分几成定见。

应该承认，伽达默尔的这一区分的确抓住了西方解释学意识变迁中的某个重要的方面，但更须留意的是它掩盖了更为根本的解释学事实。在此，要问的是：西方解释学现代转向之最为根本的坐标何在？是“真理与方法”吗？我认为不是。

细而察之，有两大基本距离支配着西方解释学的视野建构：其一是世俗存在和神圣存在之间的距离，即所谓人与神、人性与神性、人言与神言、世俗与神圣、地上之城与天上之城的距离。针对这一距离，解释学提出的问题是：人能否，以及人如何超越（或改变）自己的存在状态以便领会和解释神意，或参与神圣意义的事件？古希腊的神灵凭附说和基督教的圣灵充满说是解决这一问题的古老方案，海德格尔诗性的“天地人神”四位游戏说是解决这一问题的现代方案。其二是在世俗存在境域内的现在与过去之间的时间性距离（即今人如何理解古人的文本？），以及此处与彼处的空间性距离（即英语国家的人如何理解德语文本？），这

两大距离都可看做人自身存在的（或人与人之间的）历史性距离。面对这一距离，传统方法论解释学提出的问题是：人能否，以及人如何克服这种因人与人之间的历史性距离带来的理解障碍，消除误解，以获得对文本的正确理解？解决方案是借助历史的、语法的、心理的、修辞的、形而上学的人文知识。与此不同，现代哲学解释学提出的问题是：人如何在自身的历史性中进入解释的事件以获得历史的真理（真实）？解决方案恰恰不是消极地对待距离和偏见，而是积极地利用距离和偏见；不是将被解释的文本对象化，而是取消人为的主/客二元区分，在人类共在的生活世界（历史、传统）中寻找解释学事件发生的机制。

从以上勾勒可见：解释学在超越性视野和历史性视野中都发生了现代转换，伽达默尔式的现代转换说显然只发生在历史性视野之内，它不仅未能揭示超越性视野中的现代转换，更掩盖了一个更为基本的解释学事件：在现代性扩张和称霸的历史进程中，超越性视野逐渐被排斥、取消、搁置与忽略，历史性视野日益成为惟一合法的解释学视野。我认为，正是解释学视野从二元共存到一元独尊的世俗化变迁，才是西方解释学现代转向的基本事实，这一转向才在根本上规划了现代解释学的可能空间与基本困难。

众所周知，人与神之间的关系是最为古老的生存性关系，也是最为古老的解释学关系，因为理解并解释神意是远古人类得以生存的基本前提。谁既能理解神意又能向人解释神意呢？显然只有那些既懂神言又晓人言的半神半人的特殊使者。在希腊神话中，这个特殊的使者就是天神和阿特拉斯之女结合所生的儿子赫尔默斯（Hermes）。解释学（Hermeneutics）一词由此而来。在古希腊，人们将神庙的祭师和伟大的诗人看做赫尔默斯式的半人半神，他们可以在一种特殊的迷狂状态中通神。无论是神话中的

赫尔默斯,还是现实中的诗人与祭师,指的都是一种非凡的人,一种超越了俗常存在状态的人,只有这种人才可能理解并解释神意。显然,这是对超越性解释经验古老而神秘的表述。

在基督教的解释学传统中,这种超越性意识更是源远流长。保罗说得很清楚:“……基督的信,……不是用墨写的,乃是用永生神的灵写的。不是写在石板上,乃是写在心板上。……他叫我们能承担这新约的执事,不是凭着字句,乃是凭着精意。因为那字句是叫人死,精意是叫人活。”^①《彼得后书》也说:“他(保罗)一切的信上也都是讲述这事(耶稣之事)。信中有些难明白的,那无学问、不坚固的人强解,如强解别的经书一样,就自取沉沦。”^② 圣经书与别的经书不一样,能领会神性奥义的人必是那被圣灵充满的读者,一种超越了俗常存在状态的读者。

早期教父大多强调《圣经》理解的超越性。奥古斯丁就认为对《圣经》的理解必以“精神的净化”为前提,即让自己成为一个处于敬畏、虔诚、圣爱、坚韧、怜悯、涤罪和智慧状态中的读者。有论者引天主教神学家费洛伦查的相关论述指出:“通过‘精神的净化’进入《圣经》诠释,是奥古斯丁诠释学思考的重要问题。他关注的并不是‘过去视野与当下视野之间的距离’,而是如何使诠释者具有‘超越性’的品格,获得‘《圣经》正典所希望被读解的……那种阅读视点,’以诠释文本中的‘超越性意义’。”^③ 这一见地十分重要,因为它指明了早期神学解释学的基本倾向:对超越性距离和超越性意义的关注远甚于对历史性距离和历史性意义的关注。

① 《哥林多后书》,见《新旧约全书》,201页,南京,中国基督教协会,1989。

② 《彼得后书》,见《新旧约全书》,272页。

③ 杨慧林:《圣言·人言》,23页,上海,上海译文出版社,2002。

领悟神圣文本中的“超越性意义”颇近于蒂里希所谓的“启示之认识”。蒂里希强调“启示之认识”和“启示之情境”不可分割，启示之认识是一种只能在启示性情境中，凭借“出神”和“奇迹”来接受的认识。而“出神”和“奇迹”指的是一种超常的精神状态和超常的事件。“‘出神’（‘站到自我之外’）所指的是这样一种心智状态，在心智超越了自己的通常情境这个意义上说，这种状态是超乎寻常的。”^①“一个真正的奇迹，首先是这么一个事件，它是令人惊奇的、不同寻常的、震动性的，但又不与实在之合理结构相矛盾。其次，它是这么一个事件，它指向了存在之奥秘，用一种特定的方式表达了存在之奥秘与我们的关系。第三，它是这么一次发生，它在一种出神体验中作为一个表征事件被接受。”^②换句话说，改变人的存在状态或超越人的俗常存在状态是获得启示性认识的前提。

在蒂里希看来，《新约》中同样的话语在不同的认识（理解）情境中会发出不同的声音。“例如，一个阅读《新约》的人，如果是一个其内容在他看来并非终极关切的问题的语言学者，他也许能够准确而且正确地解释经文；但他却会错失那些词语和句子的出神性—启示性的含义。他也许会以科学的精确性把它们作为关于所谓启示的报告来谈论，但他却不能把它们作为对启示的见证来谈论。他对启示之文献的认识是非实存的。它本身会大大有助于对这些文献的历史性—哲学性理解。但它却丝毫无助于对这些文献传达的启示之认识。”^③依蒂里希之见，启示之认识必在启示性情境中获得，这种启示性情境就是一种超越性的解释学情

① 何光沪选编：《蒂里希选集》，1017页，上海，上海三联书店，1999。

② 同上书，1024页。

③ 同上书，1039~1040页。

境。上述“语言学者”没有在“出神”的状态中走出自己的俗常存在，而是在俗常存在的状态中将《新约》置于一种历史性的解释学情境，因此，他所提供的只是有关《新约》的一般历史性—哲学性知识，而非出神性—启示性的含义。

值得注意的是，对《圣经》启示的超越性领悟总是发生在个人与上帝的超越性垂直关系中，即发生在特定的“启示性情境”中；因此它具有个别体验性和不可传达（解释）性。然而，教会的使命恰恰是要传播福音，即向一般民众解释这些启示，因此，神学家们又不得不面对人与人之间的历史性平行关系，不得不在“历史性情境”中寻找理解和解释的共同基础，比如托马斯·阿奎那在《驳异教大全》和《神学大全》中对《圣经》的解释。

据称，《驳异教大全》的目的是要说服非基督徒，因此，不能在《旧约》和《新约》的基础上讨论上帝，“我们必须诉诸所有的人都不得不同意的自然理性”^①，立足于自然理性解释《圣经》。不过，正如汉斯·昆所言，这样一来“《圣经》陈述只不过是孤立地援用以确证自然理性”^②。与此不同，《神学大全》是写给基督徒看的，因此它解释《圣经》的基础不是赤裸裸的自然理性而是由教会权威确立的普遍教条。不过，值得注意的是，由这种权威教条出发而对《圣经》的解释，是依赖希腊哲学尤其是亚里士多德哲学的。对此，汉斯·昆说：“阿奎那相当成功地用希腊哲学的概念重新解说了对上帝的人格化言说：会说话并可以被他人谈及的圣父成了最高存在、存在自身、最伟大的真理、真理自身，以及最高的善的上帝。”^③借助于希腊哲学对《圣经》的解释事实上已经将《圣经》变成了希腊哲学的例证，《圣经》启示仍

①②③ 转引自[德]汉斯·昆：《基督教大思想家》，104页，北京，社会科学文献出版社，2001。

然在这种解释之外。对这位“如此激烈地改变了传统的解释学和方法论原则”的阿奎那，汉斯·昆问道：“他是否已经为了亚里士多德哲学的概念而放弃了福音？”^①答案似乎是肯定的。阿奎那本人在临终前四个月突然宣布停止《神学大全》的写作，并明确地说：“所有我撰写的内容与神启示给我的内容相比较，不过是稻草而已！”^②对于这个摇摆在奥古斯丁和亚里士多德之间的人是否“临歿见真”而回到了前者这一问题，我们已不得而知，但不管怎么说，阿奎那一生的努力都突出地显示了立足于教会使命的神学解释学不得不求助于人文理性的无奈。

有意思的是，尽管阿奎那本人可能“临歿见真”，断然否定了借理性化的人文历史知识论证并解释神圣启示的道路，但后来者却乐此不疲地以不同的方式奔走在这条道路上。文艺复兴之后，随着现代性进程的加快，科学主义和历史主义的“去魅”从根本上威胁着神学解释学的超越之维，极端的启蒙主义意识将这种超越之维当作迷信的东西予以抛弃。受科学主义和历史主义的致命渗透，神学解释学日益人文化和世俗化了，即使那些坚持信仰超越性的神学家，在现代性推动下，也将解释学的领地交给了人文历史，将信仰的领域划在了解释学之外。

解释学的现代转向就发生在这一时刻，它的根本标志是传统解释学的二元之维被一元化，亦即超越性的维度被抛弃、贬抑、拆解、忽略、搁置，历史性的纬度成为主流性的，并被认为具有普遍性的维度。所谓“施莱尔马赫普遍解释学”的“普遍”之义当在这一维度来理解。

^① 转引自 [德] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，105 页。

^② [美] 约翰·英格利斯：《阿奎那》，刘中民译，20 页，北京，中华书局，2002。

通常,施莱尔马赫在西方解释学史上的贡献被描述为推动了“特殊解释学”向“普遍解释学”的转向,这种描述首发于狄尔泰,后由伽达默尔等人应和。我想问的是:施莱尔马赫是立足于什么原则将特殊解释学“普遍化”的?被普遍化的解释学领域何在?它与启示信仰经验的关系如何?施莱尔马赫式的普遍解释学真的普遍吗?在对施莱尔马赫普遍解释学的人文学叙述中解释学的超越之维遭遇如何?

要回答上述问题,首先须察明的是:施莱尔马赫是如何将《圣经》解释与别的文本解释等同起来的?在古老的神学解释学中,《圣经》被看做完全不同于别的文本的神圣经书,它是上帝的作品,因此,不能像理解别的文本那样强解《圣经》。尽管在神学解释学人文化的过程中,《圣经》文献的作者被还原为可查证的人,但《圣经》启示却不能还原为历史性的人义,启示的真正作者仍然是上帝。因此,对《圣经》文献的历史考辨不能取代对《圣经》启示的理解。然而,施莱尔马赫问:“是否有特殊的解释方式单独保留给《新约》?”回答:否。施莱尔马赫说:“在这场争论中,历史学派的陈述是惟一正确的陈述,即《新约》作者都是他们时代的产物”^①。因此,“一般解释学原则可应用于解释圣经文本的东西”^②。显然,施莱尔马赫之所以能建立“普遍解释学”,关键在于他否认了《新约》有一个启示的作者(上帝)存在,《新约》被看成纯粹人的作品。作为纯粹人的作品,《新约》与《荷马史诗》有什么区别呢?

一旦抹平了《圣经》文本与别的文本的根本差别,“一般解

^① [德]施莱尔马赫:《诠释学讲演(1819—1832)》,见洪汉鼎主编:《理解与解释——诠释学经典文选》,55页,北京,东方出版社,2001。

^② 同上书。

释学原则”当然就可以应用于解释《圣经》文本了。然而，要进一步追问的是：施莱尔马赫的“一般解释学原则”是什么呢？这种原则真的“一般”吗？

施莱尔马赫将他的一般解释学原则概括为“语法的解释”和“心理的解释”相结合的原则。所谓“语法的解释”，指的是对一个文本的理解必须将其还原到它所属的语法环境中，才能从其语言运用中把握意义；所谓“心理的解释”，指的是文本意义不过是作者的意思，而作者的意思是他个性的表达，因此要理解文本意义就必须对作者个性加以了解。由于施莱尔马赫认为一个作者在特定的语言环境中如何运用语言来表达自己的意思取决于他的个性，所以“语法的解释”和“心理的解释”是相关的，且后者是决定性的。显然，施莱尔马赫的一般解释学原则在本质上是人文历史的。在此，人与人之间的历史性关系被看做惟一的解释学关系，人与神之间的解释学关系被排除在外了。他那种“语法—心理”的一般解释学方法要克服的是“过去视野与当下视野之间的距离”，消除人与人之间的“误解”，达到有科学依据和历史依据的客观理解。“他肯定历史批评法并亲自把它用于《圣经》启示的基本文献上；……他用对《提摩太前书》的批评性研究（说它不可能为使徒保罗所作）开创了对牧养书信的历史批评法研究；后来他把路加的文字归于最早基督教的团体生活及其口头传统；他证明了《马太福音》中有一组插入的格言。”^① 施莱尔马赫的做法使我们想到蒂里希谈到的那个以学术和历史的態度研究《圣经》的语言学家。

也许，在施莱尔马赫看来，对《圣经》启示的领会不属于解释学的范围。他说：“关于‘无限意义’的问题——这一问题出

^① [德] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，157页。

现在上帝作为作者的关系里——对于技术解释是要解答的。所谓‘神秘意义’的意思则是另外一种与语言的严密考察完全无关的事情。”^① 依施莱尔马赫之见，对“神圣启示”的领会表现为信仰中的直觉与感受，它与历史境域中的语言—心理解释经验无关。因此，《圣经》在施莱尔马赫那里似乎被“解释学”和“信仰”瓜分了，《圣经》的文献部分属于解释学而启示部分属于信仰。然而，我想问的是：离开了启示的《圣经》还是《圣经》吗？对领会《圣经》启示无效的普遍解释学原则怎么可能是“普遍”的？

事实上，施莱尔马赫“普遍解释学”的普遍性空间只是一个人文历史的空间，然而，由于施莱尔马赫本人论述上的含混和狄尔泰、伽达默尔等人对他的人文化叙述，这一空间的人文历史限度被掩盖了。尽管狄尔泰、伽达默尔等人并不完全同意施莱尔马赫为一切解释活动制定的具体规则，但却认同并强化了以“人文历史性”为解释学之“普遍性”的神话。这一神话将解释学的历史性视野确定为惟一合法的解释学视野，从而在根本上排除了解释学的超越性视野，使20世纪的主流解释学漠视“神圣意义”的理解与解释经验，沉溺于“人文意义”的解释学游戏而失掉了对神圣意义的关切。

二、“人文意义”的解释学游戏： 20世纪的主流解释学

20世纪的主流解释学以伽达默尔的哲学解释学为核心。伽

^① [德]施莱尔马赫：《诠释学箴言（1805—1810）》，见洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，34页。

伽达默尔对施莱尔马赫的普遍解释学多有肯定，但也有些遗憾。在伽达默尔看来，施莱尔马赫普遍解释学的内在旨趣并不是“历史学家的”而是“神学家的”，因为他的目的是想通过一般解释学方法的建立使人们理解《圣经》，“这种解释学理论的目的是精确理解特定的文本，而历史关系的普遍性应当服务于这种理解。这就是施莱尔马赫的局限性，而历史世界观决不能停留在这种局限性上”^①。伽达默尔这种说法值得商榷，显然他忽略了施莱尔马赫普遍解释学内在旨趣中真正“历史学家的”那一面，即以科学主义和历史主义原则对普遍解释学规则的构造。按此规则对《圣经》的理解怎么可能在严格意义上是“神学家的”？正因为如此，神学家汉斯·昆在谈到施莱尔马赫基督论中的问题时说：“所有这些问题都使这个现代神学走上了下坡路：现代神学在这方向现代精神作出的让步太大了。”^② 尽管如此，伽达默尔的说法是值得注意的，因为他透露了一种彻底将解释学历史学化的旨趣，他试图去掉施莱尔马赫普遍解释学中残留的神学意向，这正是解释学现代转向的根本所在。

回到人文历史！回到人文历史学！彻底清除解释学中的神学记忆和超越性视野，应该说是以伽达默尔为代表的现代解释学的根本取向。随着现代性的节节胜利和世俗化进程的加快，现代解释学的“去魅”似乎成为一挥而就的事情。一个无“魅”的现代解释学视阈也是一个失去了神圣视阈的场所，在这里只有人和历史的幽灵。

如果说解释学视野从二元共存到一元独尊的世俗化变迁是西

① [德] 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），洪汉鼎译，255页，上海译文出版社，1992。

② [德] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，180页。

方解释学现代转向的基本事实,伽达默尔的哲学解释学就是对由施莱尔马赫首开其端的这一变迁的进一步肯定和强化,他所谓的“真理与方法”之辨,只不过是清了解释学的超越性视野之后,在解释学历史性视野内部的“现代转向”,这是我们考察伽达默尔哲学解释学及其相关论争的基本场域。

伽达默尔将解释活动中的文本定性为历史流传物(注意,这里的潜在判断是没有神圣文本),将解释活动中的作者和读者定性为历史性的此在(注意,伽达默尔的此在基本上是一个历史造物的概念,他不仅没有人性意义上的自由,更没有神性上的超越),解释学的任务是反思历史性的此在和历史流传物之间的关系(即现在和过去之间的历史性关系而非人和神的超越性关系)。伽达默尔哲学解释学的历史性预设有两点值得注意:其一是它排除了神圣超越性的解释学关系,将解释学的领域限定在人文历史领域,因此他的解释学论述只与无神的人文意义有关;其二是在关注人文意义的历史性范围内与传统解释学发生冲突,所谓“真理与方法”的分别不过是对上述历史性关系的两种反思的态度与看法。

伽达默尔将传统的解释学定性为“方法论解释学”,指的是这些解释学都想找到并制定一套能正确理解历史流传物之“客观意义”的方法。这种方法论解释学在现代科学的鼓动下强化了这样一种假定:历史流传物可以脱离其与理解者的历史性关系而成为被客观认识的对象,理解者也可以脱离其与历史流传物的历史性关系而成为纯粹的认识主体。伽达默尔将这种“脱离”称为“疏异化”,即将历史流传物和历史性的读者都看成可以脱离历史而在历史之外的非历史性的异物,并说他写作《真理与方法》的出发点就是对这种“疏异化”意识的批判。

伽达默尔批评疏异化的策略是首先摆出艺术作品的理解经

验，因为这种经验最明显地与疏异化相悖。在艺术作品的理解经验中，我们发现对历史流传物的理解总是在历史之中进行的。一个特定的文本不仅关联着它产生的那个世界，也被特定的读者置入读者的世界；一个特定的读者不仅在他所属的世界中理解一个历史文本，也被他阅读的文本带到文本原初所属的世界，理解者和被理解物都在历史之中而不可能在历史之外。因此，在解释学领域将历史流传物“客体化”和将历史性的读者“主体化”都远离了事实性的解释学经验，都是对现代认识论模式的无批判的套用。伽达默尔借鉴胡塞尔和海德格尔对现代认识论“主体/客体”对立模式的批判，将胡塞尔主体间共在的“生活世界”观念和海德格尔的历史性“此在”的说法引入解释学，强调“在历史之中”的“原初参与性”。

在谈到伽达默尔的哲学解释学时，利科指出：“他的全部研究都按其加以组织的基本经验，就是对近代‘疏异化’(Verfremdung)意识的反感的经验，在他看来，这种意识正是人文科学的前提。疏异化实际上远远不只是一种情绪或情调，而是支持人文科学客观性的本体论前提。在伽达默尔看来，人文科学的方法论不可避免地意味着间距化，间距化反过来表示对原初参与(Zugehörigkeit)关系的破坏，没有这种参与关系也就不存在对历史现象本身的关系。”^①在伽达默尔看来，“原初参与关系”是历史性的此在和历史流传物之间的根本性关系，是一种基本的解释学事实，也是解释学的经验基础，脱离这一事实与基础的方法论解释学是无根的。

“回到事实本身”、“回到时间与历史”，这是胡塞尔现象学和

^① [法]利科：《诠释学的任务》，见洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，428页，北京，东方出版社，2001。

海德格尔存在论给伽达默尔解释学的重要启示。在《真理与方法》第二版序言中,伽达默尔明确表达了自己的解释学问题意向,“我本人的真正主张过去是、现在仍然是一种哲学主张:问题不是我们做什么,也不是我们应当做什么,而是什么东西超越我们的愿望和行动与我们一起发生。”^①准确地说,伽达默尔的“哲学主张”其实是相对于“方法论”(“认识论”)主张的“存在论”主张,是一种回到解释经验之事实性上的主张。因此,他要问的是:事实性的理解是如何可能的?或者,使事实性的理解成为可能的存在论条件是什么?依伽达默尔之见,方法论解释学的根本失误在于它立足于近代主体论哲学的主观主义幻象之上(“疏异化”意识就是这样一种幻象),对解释经验作了想当然的理想化论述。

众所周知,伽达默尔对解释经验的事实性论述是从海德格尔有关“此在”(Dasein)的存在论分析中得到启发的。海德格尔以“此在”来描述人的存在,人总是一个被抛在“此”的存在者。在《存在与时间》中,这个“此”指一个特定的历史性世界,因此海德格尔也说人是一种“在世界中的存在者”,人存在着即所谓“在世”,人不存在了即所谓“去世”。人生存的在世性就是他的历史性,因为世界是一个历史性的时空结构。对此,海德格尔强调,世界不是一个人想进就进想出就出的房子,人一旦被抛入某个世界,就和这个世界纠缠在一起了,他的一生都与世界同在。人在世的历史性使人的理解活动成为一种非主观性的行为,其突出的标志是:他总是带着他所属的世界给予他的“理解的前结构”(先行具有、先行看见、先行把握)进入理解活动,脱离这个前结构而从事理解活动的“纯粹主体”并不存在。此

^① [德]伽达默尔:《真理与方法》(上卷),洪汉鼎译,4页。

外，海德格尔还指出：人的理解与解释活动不是什么可以与己无关的可有可无的活动，而是他非此不可的活动，因为只有这种活动才给予他生活于其中的“真理”、“真实”与“意义”，换句话说，人的理解与解释活动参与了“真理”（“真实”与“意义”）的事件。

如果说伽达默尔解释学的主旨不是考察什么样的解释是正当的，而是发掘使事实性的解释活动得以可能的根本条件，海德格尔对“理解的前结构”的论述便启发他批判启蒙思想对“偏见”的偏见，将理解的历史性深深地置入了他的哲学解释学。如果说伽达默尔解释学的主旨不是为实际的理解活动提供什么规则与方法，而是揭示理解活动的基本意义的话，海德格尔对“真理事件”的存在论论述便启发他摆脱认识论的真理观，而将解释活动看做海德格尔式的真理事件。

启蒙思想曾将“理解的前结构”看做必须清除的“偏见”（prejudice），伽达默尔认为这本身就是一种“偏见”，因为它妨碍了我们对“偏见”之积极意义的领悟。就理解之可能而言，我们发现恰恰是偏见为事实上的理解准备了条件，也是偏见提示了理解的历史性，并揭示了“疏异化”意识的荒谬。在给贝蒂的一封信中，伽达默尔说：“当您读一篇例如毛姆森的古典文学研究时，您也马上就会明白，这只是在什么时代才写得出来。甚至一位掌握历史方法的大师也不能使自己完全摆脱时代、社会环境、民族立场等等给他造成的偏见。那么这难道应该是一个缺陷吗？即便是这样，我也把它看做一项哲学任务，要去反思一下为什么这种缺陷在任何取得成功的地方都少不了。”^①

^① [德] 伽达默尔：《解释学与历史主义》，见严平选编：《伽达默尔集》，396页，上海，远东出版社，1997。

通过为“偏见”正名,伽达默尔提出了著名的“效果历史意识”(Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)这一概念。“在我使用的效果历史意识这个概念中合理地存在着某种两重性,这种两重性在于:它一方面用来指在历史进程中获得并被历史所规定的意识,另一方面又用来指对这种获得和规定本身意识。”^①简单地说,“效果历史意识”指的是理解活动始终受历史影响的理解和理解活动总在历史之中进行的意识。“效果历史意识……首先是指我们不能使自己脱离历史进程,……不能使我们与历史有距离,不能使历史成为我们的对象。……我们总是处于历史之中……我是说,我们的意识是由真实的历史过程所决定,这样我们不能随意使自己与过去并列。”^②

由于理解活动始终受历史影响,传统解释学所谓有超出历史之外的客观意义和理解的客观性就是一个古老的神话。理解的事实是:暗含在历史流传物中的视野和不同时期的读者视野的融合,意义是在这种视野融合中产生的。由于每一次视野融合的事件都受特定的历史条件影响,因此,由同一个历史流传物引发的意义也是不同的。不过,伽达默尔也不同意“有一千个读者就有一千个哈姆莱特”这种极端主观主义的说法,他认为一个读者的阅读从表面上看可能是随心所欲的,但从根本上看却是受制于某种先入之见的,这种先入之见或是公认的权威、经典,或是无意识中的传统、成见,因此理解在事实上既不是客观的,也不是主观的,而是历史的。在此真正的主体是历史和传统,而不是历史中的作者或读者。

① [德]伽达默尔:《真理与方法》(上卷),洪汉鼎译,11页。

② [德]伽达默尔:《短篇著作集》,转引自[法]利科:《诠释学与意识形态批判》,见洪汉鼎主编:《理解与解释——诠释学经典文选》,445页。

伽达默尔以“游戏”为例来说明他的思想。他认为在真正的游戏活动中，游戏的主体不是游戏者而是游戏本身，是游戏的规则使游戏成为可能，游戏者必须在遵守规则的前提下发挥主动性才被允许，因此“游戏的原本意义乃是一种被动式而含有主动性的意义”^①。“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。”^②在《论哲学解释学的起源》中，伽达默尔说：“我从游戏的视野出发，试图去克服自我意识的幻觉和唯心主义意识的偏见。”^③也是在游戏的类比中，伽达默尔进一步强调了理解的历史性。

如果说理解活动不是一种超历史的纯粹主体的认识活动，解释学就不是一个认识论问题，而是一个现象学存在论的问题。借助于胡塞尔的现象学，伽达默尔抛弃了认识论的“主体/客体”二元对立预设；借助于海德格尔的存在论，他又清除了现象学的非历史性。在现象学存在论的视阈中揭示理解活动的意义，使伽达默尔发现理解活动不是别的，而是与人的历史性生存密切相关的真理事件，只不过这里的“真理”是海德格尔式的存在论真理而非传统认识论的“真理”。

传统认识论的“真理”指的是陈述与所陈述的对象符合一致；海德格尔所谓的“真理”指的是存在者的“无蔽”或“显现”。在海德格尔看来，存在者的原始存在（意义）状态是“隐蔽”、“混沌”、“无”和“神秘”，存在者的无蔽或显现是对存在者的“去蔽”，即存在者在理解和言述中“作为什么”而显现。

① [德] 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），洪汉鼎译，133页。

② 同上书，137页。

③ [德] 伽达默尔：《论哲学解释学的起源》，见严平选编：《伽达默尔集》，2页，上海，远东出版社，1997。

不过,“作为什么”而显现的存在者并不是存在者本身,去蔽也不能在根本上消除存在者原始存在(意义)状态的“隐蔽”、“混沌”、“无”与“神秘”,相反,后者却始终抵制并取消对它的去蔽。因此,作为“无蔽”的真理并不是摆在某个地方的现成状态,而是“去蔽”和“隐蔽”之间持续不断的斗争,换句话说,是理解和反理解、言述和反言述的斗争,这种斗争是一种历史性的事件,人类就生活在这一事件之中。为此,伽达默尔说理解的问题首先不是什么“方法”问题而是“真理”问题。

显然,伽达默尔对理解之历史性和真理性的论述,远比方法论解释学的客观主义幻想和主观主义幻想深刻,不过他的论述仍然是有问题的,这些问题在赫施、哈贝马斯、利科和德里达等人对他的质疑中凸显了出来。

赫施从传统解释学的客观主义原则出发对伽达默尔理解的历史性论述提出质疑。赫施区分了本义(meaning)和释义(significance)。“本义存在于作者用一系列符号所要表达的事物中,因此,这个本义也就能被符号所复现;而释义则是指本义与某个人、某个系统、某个情境或某个完全任意的事物之间的关系。”^①在赫施看来,本义是原初的作者用一系列符号所表达的意思,这种意思在原则上是可以被符号复现的,因而它是客观的、不变的;释义则是在某种特定的历史性关系中产生的,由于历史性关系变动不居,所以,释义是不确定的。赫施认为伽达默尔的解释学混淆了本义和释义,他只看到释义而看不到本义,更糟糕的是,他以阅读关系中产生的释义取代文本中原有的本义,

^① [美]赫施:《解释的有效性》,王才勇译,17页,北京,三联书店,1991。原译文中 meaning 被译为“含义”,significance 被译为“意义”,我将其分别译为“本义”和“释义”。

进而否定了本义的存在，否定了不确定的释义和确定的本义之间的联系，从而导致了理论的混乱和矛盾。在谈到伽达默尔的“视野融合”（fusion of horizons）时，赫施说，伽达默尔的这一论说潜含着一种内在悖论。一方面，伽达默尔以“视野融合”论进一步说明他的意义观：没有文本的原初本义，文本的意义是作者和解释者对话的产物，或文本视野和读者视野交融的产物。但另一方面，视野融合或对话又必须假定或承认原本就存在不同的视野或对话者，亦即认可了有一个“原来的作者观点”，尽管这种观点可能在对话中改变，但它却是对话得以可能的前提，这个原来的作者观点就是赫施所说的文本的原初本义。于是，赫施问：“只要某个解释者不管怎样尚未把握文本原初的观点，尚未与自己的观点相结合时，他何以能去融合两种观点（其自身的观点和文本的观点）呢？如果有待融合的元素尚未具体化，也就是说，如果文本的原初本义尚未被理解之时，这样一种融合何以发生呢？”^①以赫施之见，视野融合之说本身就是以读者先行将文本原初本义具体化为前提的，因此文本原初本义的存在不仅是解释经验中的基本事实，也是内在于理解之历史性中的结构性要素，忽略这一事实和这一要素，理解的历史性学说就只能是一个动人的教条。

赫施的诘难因回到常识性逻辑而显得十分有力，不过，我们如何证明并保证被解释者把握到的就是文本的原初含义呢？何以证明和保证被这个解释者而不是被那个解释者把握到的就是文本的原初含义呢？根据是不在的，因为，“作者”不在，死无对证。即使“作者”在世，一旦“作品”完成，作者也成了他自己作品的读者，他要完全复原自己创作过程中的原初意图也不太可能。

^① [美] 赫施：《解释的有效性》，王才勇译，294页。

因此,文本的原初含义永远是不能落实的,永远只是一个原则上存在的幽灵,事实上存在的只是在历史性的解释关系中变动不居的释义。

相比之下,哈贝马斯等人对伽达默尔解释学的历史性原则的批判较为有力。哈贝马斯认为,伽达默尔批判主观主义和客观主义对传统解释学的误导,而强调理解的历史性,这是深刻的,但他矫枉过正,过分强调了历史、传统、权威和偏见对理解的制约,过分强调了人在理解中的被动性,从而有陷入历史决定论的危险。哈贝马斯认为,解释活动是在历史之中进行的,是受到传统、权威和偏见的制约,但人们对这种制约并不是无所作为而只能消极服从的,事实上人们不断在改变这种制约从而推动着理解的发展,这种改变制约的力量来自于人自由反思的力量。哈贝马斯说:“伽达默尔对在理解中使自身得到发展的反思的力量作了错误认识。”“他否认反思具有的力量:反思能够证实也能否决传统提出的要求。”在反思批判的理解活动中,“被显现出来的偏见结构,不再可能以偏见的形式发挥作用”。“当反思的力量看透了反思赖以产生的传统的起源时,生活实践的教义就会发生动摇。”^①就此哈贝马斯指出:伽达默尔的失误在于,他虽然看到了方法论解释学的主观主义幻想,但却对潜在在方法论追求中的认识论旨趣视而不见,这种认识论旨趣,尤其是“解放的旨趣”使解释者与传统之间形成了反思批判的关系,真实的传统是在这种关系中出场的。“甚至,在连续起作用的传统中,也不只是一个不受认识约束的、似乎可以获得盲目承认的权威在起作用。”^②认识约束着真正起作用的权威,换句话说,对权威的认识(反思

①② [德]哈贝马斯:《评伽达默尔的〈真理与方法〉一书》,郭官义译,载《哲学译丛》,1986(3)。

批判)影响到权威的存在,影响到权威事实上如何进入理解过程。更重要的是,对权威的反思批判会消除其永恒“自然”的假象,将其还原为可改变的“制度”,从而在对权威的反思批判中清洗掉权威的强制性,使其成为提供理解的合法化“前见”(或译“前理解”)的思想资源。因此,哈贝马斯认为,伽达默尔将存在论和认识论对立(真理与方法对立)起来思考解释之事实的做法是不妥当的。

除此之外,哈贝马斯还质疑了伽达默尔的语言观以及相关的解释理论。在伽达默尔看来,传统对理解活动的制约最终是通过语言来完成的,他说:“传统的存在形式当然不是直接的感性的;它是语言。”在语言游戏中,游戏的主体不是说语言的人,而是语言本身,因此在语言中从事理解活动的人是被动的。通过语言而制约理解活动的传统显得更为自然客观了,因为语言在伽达默尔那里似乎是一种先于并外在于社会权力关系的存在。哈贝马斯认为,事情恰恰相反,“社会语言的基础结构”是通过“现实强制”而形成的,没有“干净”的语言,“语言也是统治和社会势力的媒介,它服务于有组织的权力关系的合法化”。“由符号构成的历史事件的客观性是不够客观的”^①,使用什么样的语言也意味着接受什么样的现实强制,盲目认同某种语言的制约就是认同某种意识形态的统治。因此,对语言的批判是理解活动摆脱现实强制的一种方式。

利科认为哈贝马斯对伽达默尔的批判值得重视,并进一步强调在解释活动中是可以与历史保持某种距离而对传统进行批判的。他不同意伽达默尔对“间距化”的看法,他认为解释者与历

^① [德]哈贝马斯:《评伽达默尔的〈真理与方法〉一书》,郭官义译,载《哲学译丛》,1986(3)。

史保持距离不仅是可能的,也是重要的。他说:“历史意识不只是摈弃间距化概念,同时也企图接受它。”^①他认为伽达默尔只看到了“间距化”和“参与性”之间的对立,而未看到两者的联系。他指出:在伽达默尔所谓的“效果历史意识”和“视野融合”中,“间距化”和“参与性”之间的关系并不是对立的而是辩证的。“效果历史意识本身仍包含着某种距离因素。效果历史正是在历史距离条件下发生的历史。它是对远处事物的接近,或者说,它是距离的效果性。……‘视野融合’概念则提供了参与性与间距性辩证关系的另一标志。……这个概念意味着,我们既非生存于封闭的视界内,又非生存于独一无二的视界内。就视界融合排斥整体的和独一无二的知识的观念而言,这个观念意味着自我与他者之间以及近与远之间的张力关系,因而在二者的共同存在中就产生了一种‘差异性作用’。”^②就此而言,利科认为被伽达默尔解释学作为唯心主义幻想抛弃的“间距化”乃是解释活动的积极因素,“它典型地属于解释,不是作为解释的对立面,而是作为它的条件”^③,它将反思批判的力量保持在解释的历史性之中。

不过,利科并不认为哈贝马斯批判的解释学可以取代伽达默尔传统的解释学,而认为两者各有其相对的真理,并各显其对方的限度,保持两者的张力关系才是明智的。一方面,批判的解释学提醒传统的解释学对传统的批判是可能的,并且只有通过这种批判,理解的正当性才有可能,理解的经验才会发展;另一方面,传统的解释学也提醒批判的解释学,我们总是立足于过去的

①② [法]利科:《诠释学的任务》,见洪汉鼎主编:《理解与解释——诠释学经典文选》,431页。

③ [法]利科:《诠释学与意识形态批判》,见洪汉鼎主编:《理解与解释——诠释学经典文选》,464页。

交往经验，甚至立足于某种传统批判另一种传统，而且并非所有的传统都是谬见。

与哈贝马斯和利科不同，德里达对伽达默尔哲学解释学的批评不是指向它的历史决定论倾向，而是指向它的唯心主义倾向。有趣的是，伽达默尔本人总是声称自己是反唯心主义的，他不仅将传统的方法论解释学斥为唯心主义，也将哈贝马斯等人对他的批评称为唯心主义。没想到德里达以子之矛攻子之盾，在谈到伽达默尔以“善良意志”来保证理解的协调一致时，德里达问道：“难道这种说法，即使出于需要，不属于一个时代，即意志的形而上学时代吗？”^①在德里达看来，理解活动的真正支配者不是什么作为公共意志的传统，也不是什么个人的善良意志，而是语言活动本身。语言活动的无止境的“延异”使理解的连续性和协调一致成为形而上学的幻想，那种超越于语言活动之上并最后限定语言活动的“意志”并不存在。于是，德里达又问：“难道这最后的限定不属于正是海德格尔所说的，把现存的存在作为意志或意志的主观性的那种限定吗？”^②德里达的质问极端而有力，他至少揭示出潜藏在伽达默尔解释学中的唯心主义根底。如果说唯心主义是世俗人学的基本样式，伽达默尔的解释学和他批评的方法论解释学以及哈贝马斯等人的批判解释学也都是地地道道的人学。作为人学的解释学最终都逃不出对“人心”的终极依赖，但“人心”是终极的吗？

因德里达的质问，人学解释学的基础动摇了，我们的视野被牵引到“人”之外的“语言”，一种不受人控制的语言。然而，德里达式的不受任何制约却控制一切的语言不也成了另一种形而

^{①②} [法] 德里达：《善良的权力意志（答 H.-G. 伽达默尔）》，载《哲学译丛》，1987（2）。

上学的最高存在者吗? 德里达并没有给我们带来解释学的希望, 而是另一种失望, 一种在意义的碎片中流浪的无望。

三、卡尔·巴特: 重建神学 解释学的神性之维

经由施莱尔马赫在神学解释学内部的现代性革命, 以及伽达默尔在哲学解释学立场上对施莱尔马赫普遍解释学中残留的神学痕迹的清洗, 解释学的超越之维被 20 世纪的主流解释学抛弃了。在一个无神的人文历史场域内, 不仅伽达默尔等人的哲学解释学向我们展示了高度人学化的解释学经验, 后施莱尔马赫时代的神学解释学也大多是变相的人学解释学, 用卡尔·巴特的话说, 它谈论的是一种从人出发对上帝的理解和解释, 在此“上帝”不过是“人”的造物。

应该承认, 人学化的哲学解释学和神学解释学都取得了丰富的思想成果, 但也正因为如此, 它制造了巨大的假象, 仿佛人类的理解与解释经验如其所述只是人文历史的, 仿佛人与神之间的解释学关系本来就子虚乌有。在如此的“仿佛”之中, 解释学的超越之维的确是岌岌可危了。不过, 解释学的人学化也只是现代性的一厢情愿, 它既不能抹掉超越性理解与解释经验的事实, 也无法取消思想对这一事实持续不断的关注, 比如巴特的工作。

汉斯·昆曾说巴特是神学中“现代启蒙典范”的尖锐批判者, “这一典范是在经过了严格的路德派和加尔文派正统的阶段之后, 在十七世纪发展起来的, 十八世纪时它完全确立, 最后在十九世纪由于施莱尔马赫的工作而获得了经典形式, 此后又在自由派神学中占据主导地位——我们已经看到, 这是一个完全以人为取向

的典范”^①。在巴特看来，以人为取向的神学虽然在谈论上帝，但它所谈论的上帝并非上帝而是人自己，“上帝变为人自己能看见、选择、创造和成为的最高实体。……这是在这个领域中人的存在的自我展示和自我裁决”^②。这种神学在根本上不是神学而是人学。

作为人学的神学十分危险，因为它在人的世界中去寻求神圣的启示，以人义假冒神义，比如以教会意志假冒神义建造了宗教裁判所，以“元首”意志假冒神义导致了“奥斯威辛”。“人义”就是人义，“神义”就是神义，二者截然不同。如果说人学化的哲学解释学断然放弃或搁置了“神义”问题，而只关注“人义”，人学化的神学解释学则以谈论“神义”的方式谈论着“人义”，真正的“神义”在现代主流解释学中是缺席的。

将真正的“神义”问题重新引入神学解释学的是巴特。在巴特看来，几百年来神学的人学化关键在于取消了人与神的界线，人自以为是地确立了一条从人走向神的道路。巴特的首要工作就是确立这一界线，并在人与神之间的关系上来一个“翻转”。

巴特强调：“上帝在天上，而你在地上。”“上帝对立于人类的一切骚动不安而绝对静止！对立于人类的一切静止不动而绝对前进！对我们的否定来说是肯定，对我们的肯定而言却为否定：作为这种不可知者是最初的也是最后的，绝非我们所知者之中的某一种伟大；上帝作为创世和救世之主——这就是那活生生的上帝。”^③ 人是人，上帝是上帝，这是两种不同质性的存在。巴特说：“这一个”上帝和“这一个”人的关系，以及“这一个”人

① [德] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，198页。

② [瑞士] K. 巴特：《教会教义学》，何亚将等译，31页，上海，上海三联书店，1998。

③ [瑞士] K. 巴特：《罗马人书注释》，转引自卓新平：《当代西方新教神学》，45页，上海，上海三联书店，1998。

与“这一个”上帝的关系,是《圣经》的主题,也是神学解释学的主题。这里值得注意的是巴特对“这一个”的强调,这一个上帝是在天上的上帝,不是形形色色的地上的上帝(被人化的神);“这一个”人是在地上的人,不是云居高供在天上的人(被神化的人)。在此,巴特取消了自然神学在人与上帝之间划的无形等号,使“这一个”上帝和“这一个”人的关系,以及“这一个”人与“这一个”上帝的关系成为真正的垂直超越性关系而非水平的历史性关系,这一关系才是真正的神学解释学的主题,一种奥古斯丁释经学关注的主题。

巴特对人神关系之不同质性的确立还只是校正神学人学化的开始,更重要的是他对人学化的人—神关联方式的翻转。在人学化的神学那里,“人依靠他自己胜过依靠上帝”,人自以为是地相信可以依靠自己走向上帝,他以为可以凭借历史的、心理的、哲学的知识修筑一条通达上帝的道路。巴特说,任何人为的努力都是徒劳的,“教会也许说了千万句话去阐发和应用《圣经》,无论是对的或是错的,无论是忠实的或不忠实的。圣经对于所有教会所说的总是自主的和独立的”^①。“耶稣基督自己说过,没有一个人能来到上帝面前,只有上帝能来到人的面前”^②,这就是巴特对人—神关联方式的“翻转”。面对人与神之间的鸿沟,人不能自己走向上帝,只有上帝能走向人;人不能谈论上帝,只有上帝能谈论人。因此,巴特说以谈论上帝的话语自称的神学家面临一种基本的两难:作为神学家他必须谈论上帝,作为人他不能谈论上帝。这种“必须”与“不能”是神学解释学最本己的内在紧张,如何既保持这种紧张,又不因这种紧张而无所作为,是神学

① [瑞士] K. 巴特:《教会教义学》,何亚将等译,59页。

② 同上书,45页。

解释学面临的基本问题。

巴特处理这一问题的方式是直面人与神之间的鸿沟，彻底放弃人的自以为是，凭借信仰、基督与恩典改变人的“不能”，将现代神学“从人到神”的解释学路线翻转为“从神到神”和“从神到人”的解释学路线。

在巴特看来，神和人的性质差异使人—神之间存在着一种否定的辩证关系，世人将基督钉上十字架即这一关系的象征。这种关系意味着凡上帝肯定的人必否定，凡人肯定的上帝必否定，彼岸的尺度和此岸的尺度是如此对立，以至于我们只能在对人自己的否定中领悟神。因此，彻底放弃（或否定）人的立场，放弃人可以自行谈论上帝的幻想，是领悟神的前提。巴特说：“《圣经》的内容并不是由世人关于上帝的正确思想，而是由上帝关于世人的正确思想所构成，在《圣经》中找不到我们应该怎样谈论上帝，而只有上帝对我们的言谈；没有发现我们怎样通往上帝之途，而只有他找寻并发现了通向我们之途。”^①

上帝对我们的言谈即道成肉身的耶稣基督，“耶稣基督是完整的、惟一的上帝之言，只有他才是上帝之光、上帝之启示。只是在这层含义上，我们的命题将一切其他的——圣经的和教会的以及世俗的——光、启示、预言和使徒职司，与借助耶稣的生存而言说者区别开来。”^② 上帝借助耶稣的生存而言说，并通过耶稣基督使人在对耶稣基督的信仰和感恩中领会上帝的言说。“在他的自我展示（基督事件）中，并随着他的自我展示，上帝推引和启动人类的认识和理解，这认识和理解自身附着在圣光的神圣

^① [瑞士] K. 巴特：《上帝的话与神学》，转引自卓新平：《当代西方新教神学》，41页，上海，上海三联书店，1998。

^② [瑞士] K. 巴特：《教会教义学》，何亚将等译，130页。

救赎行动上,在这个神圣救赎中和借助这一神圣行动,上帝使他自己的存在跟随和伴同着它,重复他在这一基础上所具有的存在,并从而成为或就是一种恰当的人类的见识和理解(就像由他自己所把握的东西一样)。对这一个人的认识的本质,是上帝的宏伟行动,它存在于、凭借着并来自于人的耶稣所具有的上帝的存在,这一存在必须在人类的见识和理解中得到反映和重复,而这种人类的见识和理解是由上帝唤醒并控制的,因而也是与上帝共鸣的。”^①就此而言,人对神义领会的“能”就不是来源于“人”自己,而是来源于“神”,是上帝让我们领会他的“义”,而不是我们自己能领会上帝的“义”。“我们的上帝知识总是被推动而成为一种感恩的祈祷,一种悔罪和请求和解的祈祷。仅仅在这种方式下,才有参与进上帝启示的真实的上帝知识。”^②这种神义领会的被动状态至关重要,它使我们想到奥古斯丁作为理解前提的“精神的净化”和蒂里希的“启示的情境”。

巴特说:“在《新约》里我们被告知以如此如此,……‘让我们自己被告知’以这些事情,……在耶稣基督的真实和真理的名义和使命之中,我们被具体地把握了,无论我们喜欢不喜欢,在这一寄语、布道、适用和认领的过程中,见证并不是孤立超然地而是以这种方式抓住我们,《新约》‘告诉’我们它所必须告诉我们的以及我们必须让自己被告知的,……当《新约》与我们遭遇时,我们就根本不是我们认为(但仅仅是认为!)自己熟知这一切的‘我们’,根本不是如此大胆试图控制自己的‘我们’,在所有的中立性中,带着种种的保留和疑问,带着各种托词、怪异和个人行为的‘我们’。而是,当它的见证抵达我们时,当我们

① [瑞士] K. 巴特:《教会教义学》,何亚将等译,26页。

② 同上书,70页。

与它的见证遭遇时，我们就已经处在《新约》所对我们说的有效性范围之内，并已经不再是我们现在被标志意义上的那么回事，就像被修整的树……”^①“我们”已不复是俗常存在中的我们，不复是那个主动的“知者”，而是“被告知者”。

解释者作为被告知者和让言述者才能说出“神义”而非“人义”，比如巴特的《〈罗马书〉释义》在其初版时所引起的震动。这本书与别的释经著述大不一样，它使人们“发现的是：以最新辞语说出的保罗的话，不是人类的文化理想，而是不容置疑的上帝的义；不是一种寻找人的类似物的企图，而是对福音和人类努力之间对立的展示；不是以人类之需求为基础，而是以他的至高的委托为基础；不是作为一个天才，而是作为一个使徒，仅仅是破碎之中的胜利”^②。

从自以为是的告知者和言述者变而为被告知者和让言述者，解释者超越了历史之维而被牵引到上帝的道，“去聆听他也就是被直接地置于改变了的在世界中的处境面前及其中，在一个人的上帝、也是全体人的上帝的面前。惟一须注意的是，我们必须不能想象我们仍然处于与上帝之道并行或在其之外的位置，这道是上帝通过这些见证者告诉我们的。我们已经站在这道之下”^③。

在此道上，解释者关注的就不再是《圣经》的历史文献内容（像19世纪以来流行的历史评断研究那样），而是上帝的言说本身——耶稣基督，《圣经》的理解就不是把握历史性的作者意图或实证性的事实意义，而是与历史性的作者一起去参与神的事件，聆听神的言述，靠近基督之灵。在此巴特强调说：除了耶稣

① [瑞士] K. 巴特：《教会教义学》，何亚将等译，54~55页。

② [德] 戈尔维策：《〈教会教义学〉精选本导言》，见 [瑞士] K. 巴特：《教会教义学》，何亚将等译，19页，上海，上海三联书店，1998。

③ [瑞士] K. 巴特：《教会教义学》，何亚将等译，56页。

基督,《圣经》中的任何话语都不是神的直接言谈,包括那些使徒的话语,《圣经》文献作者的言述最多是神性言述的隐蔽表达。更重要的是,神的言述如何进入人的言述是一种神秘,文献作者的言述中隐含了什么样的神义,作者本人是不清楚的。在谈到《罗马书》时,巴特说在此直接发言的仅仅是“其他灵”,诸如犹太教的灵、庸俗基督教的灵和古希腊文化的灵,因此,切不可将“保罗之言”误当作上帝之言,保罗之言只是呼唤我们与他一道去靠近他也不清楚的“基督之灵”,一起去聆听上帝之言进而领悟“灵性的意义”。

尽管如此,要领悟灵性的意义是困难的,因为人与神的质性距离,神总是以间接的方式走向人,他总是“借助于在一个他不是的形式里遮掩他自己……他用这种不同于他自己的形式,他用它的功能和符号,以便在这个形式里,伴着这个形式和在这个形式下成为客观,从而使他自己被我们所知道”。神本身是非对象性的,他只是为了让人知道而以他不是的形式将自己对象化或符号化,因此,“启示意味着符号的给予(Zeichengebung)”^①,换句话说,我们只能通过阅读《圣经》中使徒的言述去了解与他们在一起的耶稣基督,这种人的言述虽圆融完满自成一体却决非神言,“神示永远不会满足于人类思想和言语的完美性和紧密性的自然抱负。神示并不展示自己的对象而只是指示它……在这一程度上,神示是断裂的思想和言语,如果神示只能在孤立的思想 and 陈述中进行,这些思想和陈述便从不同的角度导向一个对象。神示永远不会形成一个体系,而只能包容地‘把握着’对象。”^②

就此而言,神学解释学与其说要提供一种有关神义理解的确

① [瑞士] K. 巴特:《教会教义学》,何亚将等译,17页。

② 同上书,68页。

定性论述，不如说只能揭示神义理解经验中的悖论与两难，它的意义不在于提供一套解决问题的方法，而在于警示人理解的限度，杜绝人的僭妄，从而在人之“不能”处将人引领到神的召唤处，在信仰中进入真正的“谦卑之谈”。

对巴特来说，人对神义的领会在根本上是被动的，但他对神的安排须有一主动的回应，“它是人采取的一个决定，响应着神圣的决定；回应着作为现实的主的神性存在的救赎行动；回应着恩宠的实施”^①。如此回应中有人的决断，有人对神的吁求、呼唤、忏悔和祈祷，这其实也是神义领会的前提，比如奥古斯丁的《忏悔录》。

巴特认为，通常人们不大注意奥古斯丁《忏悔录》的解释学意义，这是令人遗憾的。其实，《忏悔录》中的神义领会经验太重要了。在《忏悔录》中，奥古斯丁说，他曾是一个沉溺于情欲和邪恶中不能自拔的罪人，并长期被异端邪说所迷惑，是神的一次呼唤（恩典）让他新生，成为另一个人，一个在信仰中追随主的人。^②《忏悔录》是这另一个人新生的记录，是“精义”叫人活的见证，也是这一个人领会并解释神圣“精义”的见证。《忏悔录》告诉我们，这一个人对《圣经》的领会与解释是既被动又主动的。整个《忏悔录》的主导语式是“主啊，请使我得知并理解……”^③被神唤起的新生激情爆发出“请……”的主动吁求，而被神启示的人的限度又让新生者谦卑地说出“使我……”的被动承纳。“请……”的主动吁求在《忏悔录》中延伸为不断地呼唤、不断地忏悔、不断地叙述、不断地赞叹，这“不断”为《圣

① [瑞士] K. 巴特：《教会教义学》，何亚将等译，28页。

② 参见[古罗马]奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，157~158页，北京，商务印书馆，1997。

③ 同上书，3页。

经》话语的来临准备了道路,也准备了生命的场所,“使我得知并理解”已然进入了我的话“精义”。进入生命的理解不是与我无关的学术行为,每一次理解都是一次新生,相应的解释也不是派生的抽象话语而是对新生状况的叙述。尽管“使我……”相对于“请……”是更为根本和原始的,但人被唤醒之后的主动之“请……”也是至关重要的,因为它是人对神的救赎行动的回应,没有这一回应,作为生命新生的理解事件也不会发生。

巴特以极端和决绝的方式区分人和上帝,断定神义之源只是圣经中的上帝之言,从而否认任何从人到上帝的神义领会路线,认为神学解释学的进路只能从上帝到上帝、从上帝到人。无疑,巴特的工作意义重大,他打断了近代以来神学人学化的进程,恢复了神学解释学的超越之维。不过,巴特的决绝和极端也留下了一系列问题。按照巴特这一决绝的路线,对神义的领会成了与人类的历史经验完全无关的事情,而失去了地上的人类经验的支持,巴特式的神义领会也只能空悬天上。对此晚年的巴特似有所觉,“在巴特的最后岁月中,他已经更多地强调上帝的人性而非神性”^①,也更多地看到了解释学超越之维和历史之维的关联,只可惜为时已晚。汉斯·昆说:如果巴特能神奇地重获青春的话,“他会再一次更为彻底地从头开始,说同样的东西,只是方式会完全不同。他会由历史批评学所得出的《圣经》证据开始……他会努力根据建立在历史批评法基础上的注释学而提出一个负责任的历史批评的教义学,以便为将来而解说原初的基督教信息……巴特会再次与人联系起来谈论上帝,甚至会谈论老巴特已经看到的‘上帝人类学’,尽管早期巴特曾把费尔巴哈推崇的人类学贬

^① [德] 汉斯·昆:《基督教大思想家》,208页。

斥为现代神学的神秘东西”^①。

除此之外，老巴特也放宽了所谓惟一启示来源的断言。在《教会教义学》的最后一卷，巴特承认除了耶稣基督是上帝的惟一之言、惟一之光和惟一真理，在创造物的世界还有其他的言、光和真理，尽管巴特补充说后者是前者的反射。

比如巴特对莫扎特音乐的解释。巴特说莫扎特的音乐深深地打动了我们的灵魂，但莫扎特音乐的力量从何而来却是一个“谜”，因为我们不能按通常的理解从人的经验出发寻找莫扎特音乐的来源。比如我们不能从他的阅历中寻找答案，因为他的一生短暂而简单；我们不能从他所属的时代中找到根据，因为他的音乐中虽有“时代之音”，但更是“本己之音”；我们不能从他的学养知识中发现什么蛛丝马迹，因为他对音乐之外的“知识”是那么“无知”；我们甚至不能将他的音乐之源还原到他的自我，因为他的音乐的本己之音绝不是浪漫式的自我表达，而是一种自我之外的“宇宙之音”。一句话，在莫扎特的音乐中既找不到任何“人的经验”的束缚，也找不到任何人的经验的来源，它是自由的，一种非随心所欲的自由，因而对人的理解来说，它真是一个“谜”，一个“奇迹”。

不过，巴特说，我们并不能因此将莫扎特的音乐用什么“谜”和“奇迹”打发了事，在它与人的经验的断裂处我们看到的正是它与另一个来源的联系，即与一个“神秘中心”的联系。在此“他听到了创造的和谐”，他“被允以朴实因而也是安详地、权威地和深刻地表现上帝的美好创造……”^②。巴特将莫扎特的音乐看做上帝借此对创造的表达，“他（莫扎特）自己在某

^① [德] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，211页。

^② [瑞士] K. 巴特：《教会教义学》，何亚将等译，200页。

种程度上成了一件乐器,他只是让人去谛听他显然听到的东西,那是来自上帝造物浸润着他、在他心灵中升华,而现在又从他心灵中逸出的东西”^①。莫扎特的音乐是听来的,是从一个“神秘中心”听来的,它传达他听来的东西,让他的听众与他一起去听。“他自己不仅仅是一只倾听这种音乐的耳朵,而且也是别的耳朵的传播媒体。”^②“莫扎特并不想说什么,他只是歌唱,只是传出声音。”^③显然,巴特所谈到的莫扎特音乐的这种“听”与“传”充满了神性。

有意思的是,正如汉斯·昆所言,巴特一方面在事实上将莫扎特音乐解释成神性的,另一方面又避免使用“神性的”这个词,因为他要执守人与神的绝对界线,所以,他将莫扎特的音乐说成是“真正人的声音”。汉斯·昆的说法是有道理的,事实上,当巴特拒绝从人的经验出发理解莫扎特音乐,而从某个“神秘中心”出发来理解莫扎特的音乐时,他已经将莫扎特的音乐与一般的人性音乐区别开来了。而从神出发谈论莫扎特的音乐,不是有点像从神出发谈论《圣经》吗?说莫扎特的音乐传达了来自神秘中心的声音不是类似于说《圣经》传达了上帝的启示吗?巴特对莫扎特音乐的解说事实上已将其放在一个与《圣经》一样的位置上去了,其如上帝借《圣经》发布他的启示那样,上帝也借莫扎特的音乐传达他的启示。换句话说,我们不仅可以通过《圣经》获得神义的经验,也可以通过像莫扎特音乐这样的东西获得神义经验。就此而言,巴特对莫扎特音乐的解释在事实上已经突破了他自己对神学解释学空间的限制。

①③ [瑞士] K. 巴特:《莫扎特评说》,见 K. 巴特、汉斯·昆:《莫扎特音乐的神性与超验的踪迹》,朱雁冰等译,17页,上海,上海三联书店,1996。

② [瑞士] K. 巴特:《教会教义学》,何亚将等译,200页。

四、天地人神的游戏：晚期 海德格尔的命运解释学

如果说巴特对解释学超越之维的拯救最终仍限于神学的领域，晚期海德格尔的工作则没有什么“学”的限制，他在一个无边界或跨界面的空间向我们展示了神圣的领会与言说经验。不过，与伽达默尔相比，海德格尔的思路更接近于巴特。

令人惊讶的是，现代解释学家多注意早期海德格尔的解释学思想，少有人谈论晚期海德格尔对理解与解释的思考，而在我看来，恰恰是这种少有人讨论的东西是最值得一谈的东西。人们之所以不谈晚期海德格尔对理解与解释的思考，也许是因为它没有以哲学论述的方式摆出来，故不知其所在。的确，晚期海德格尔对理解与解释的思考是暗含在他对荷尔德林等诗人诗作的具体解释之中的，这种思考并没有提供现成的概念、范畴、推论逻辑和命题，从根本上看，它不是什么“学”而是一种难以对此进行“学术研究”的“思”，一种介入诗性歌唱的聆听与应和。

不过，晚期海德格尔的这种“思”在早期的《存在与时间》中已初露端倪。在谈到解释的循环时，海德格尔谈到两个方面的内容：第一，解释的循环意味着任何理解都基于一种生存论上的“前结构”，即没有前结构的理解是不存在的；第二，不能将这种循环降低为恶循环，即不能纯然被动地让前结构作为“偶发奇想和流俗之见”而出现，必须从事情本身出发来构造理解前结构，海德格尔强调这是解释学“首要的、不断的和最终的任务”^①。伽达默尔片面推进了前者而忽略了后者，将理解的历史性看做一

^① [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，187页，北京，三联书店，1987。

种近乎宿命的东西。在《存在与时间》中，海德格尔虽然没有详细阐发后者，但我们从他的相关论述中可以发现一些蛛丝马迹。在谈到“本真生存”和“非本真生存”时，海德格尔以“呼唤”和“听”的隐喻谈到了理解的两种状态。在一种“被抛”的状态中，我们总是已被抛进了种种先在之见，海德格尔称此为“他人的呼唤”或“常人的呼唤”。这种呼唤总是以天理自然的样子诱使我们不加反思地听进去（因为我们总是在年幼而没有反思能力的时候被抛在他人之中），悄悄地组建着我们理解的前结构，使我们按照他人的眼光去理解一切，解释一切，最终成为“他人”，而失掉真正的“自己”，此为“沉沦”和“非本真的生存”。不过，海德格尔也说，他人的呼唤并不是惟一的和不可打破的声音，在人生的某个时刻，你会听到另一种来自内心深处的“良知的呼唤”，这呼唤将你从他人那里呼唤回来，回到真正的自己。这意味着由他人之见组建的理解的前结构失效，回到自己的我，不再按照“他人的眼光”去理解事物，而根据“良知的决断”去理解一切，在此理解中成为真正的自己，此为“超越”和“本真的生存”。

显然，无论是本真生存还是非本真生存，都是一种解释学事件。更重要的是，在有关非本真生存的论述中，海德格尔暗示了不加反思地听从他人呼唤所陷入的恶的理解循环；而在对本真生存的论述中，他又暗示了对良知呼唤的聆听可以打破理解的恶循环。不过，海德格尔并没有沿着这一思路走下去，因为无论是“他人的呼唤”还是“良知的呼唤”，都只是一种“人的呼唤”，都是一种人类学和主体论哲学的东西。在中断《存在与时间》的写作时他放弃了上述思路，但值得注意的是，海德格尔放弃这一思路并不是要放弃解释学那个“首要的、不断的和最终的任务”，而是要放弃哲学形而上学的道路，另择一路。

“他人的呼唤”可能是“流俗之见”，“良知的呼唤”也可能是“偶发奇想”，这都可能导致恶的理解循环。是荷尔德林等人的诗歌使海德格尔听到了另一种声音，一种“大地上的陌生者”的声音。这声音既不是来自“他人的呼唤”，也非来自“良知的呼唤”，而是来自一个“闻所未闻的中心”，来自人之外的诸神隐匿的天空。

假如生活是十足的辛劳，人可否
 抬望眼，仰天而问：我甘愿这样？
 当然。只要善——这纯真者
 仍与他的心同在，他就乐意
 按照神性来测度自身。
 难道神乃子虚乌有、不可证知？
 抑或他显露自身，有如天穹？
 我宁可相信后者。神乃人之尺度
 ……
 大地上可还有一种尺度，绝无！^①

诗人荷尔德林的“相信”使海德格尔彻底抛弃了人本主义的幻想，其晚期思想的“转折”在一定的意义上也可以说是“从人走向人”转向了“从神（神圣、存在、真理、语言）走向人”的思路。在此，我们听到的不再是人（他人或自己）的呼唤而是神（神圣、存在、真理、语言）的呼唤，人不再是万物（包括神和人自身）的尺度，神才是万物（包括人）的尺度。这与巴特的思

^① 转引自 [德] 海德格尔：《“……人诗意的栖居……”》，见《海德格尔诗学文集》，成穷等译，197页，武汉，华中师范大学出版社，1992。

路接近了,但他们毕竟不同。

早期海德格尔在《存在与时间》中说人之“此在”即“在世界中的存在”。此刻的“世界”乃是一个人与人的世界,世界是人筹划的结果,在此没有天地神的位置。显然,这一思路还是人本主义的东西,如此之世界性生存只不过是人本主义所认定的真实或真理。“转折”后的晚期海德格尔把“世界”说成是“天地人神”的“四位一体”,是“命运”给出的“事件”。人生活在天地万物之间,与神比邻而居,如此之居才是真正的人的存在。在此,世界不再被看做人筹划的产物,而是命运给出的天地人神相互占用的事件。在这一事件中天地人神之四方相互占用而各成其是。天空因大地在下,因人的仰望,因诸神的居住而成其为天空;大地因天空高高在上,因人在其上的栖居,因诸神的俯视而成其为大地;诸神因人的仰天而问,因天空提供的居所,因大地承载的神爱而成其为诸神;人因诸神的指引,因天地敞开的“之间”,作为在“之间”中诗性的栖居者而成其为人。

天地人神之四方在相互占用中各成其是,海德格尔将此比喻成没有中心的环舞和游戏。在此,人不是中心,神也不是中心,四方相互依赖又相对独立,在此惟一的中心是“命运”,但命运绝不是最高的存在者,它是神秘的无,它给出四方相互占用的事件,它就是历史性的事件本身。对晚期海德格尔来说,命运、存在、真理、神圣是高于天地人神(包括基督教的上帝)的东西,就此他的思路又不同于巴特。

在海德格尔看来,我们处身其中的现代“世界”已非真正意义上的“世界”,因为现代人自以为是的意志膨胀借助科技的力量正在毁灭天空、大地和驱赶诸神,现代人将一切都人化了,人成了世界的中心,本真意义上的天地神在这个人化的世界中已不复存在。在这个人化的世界中,天地万物只是人为了满足自己的

意志而设置起来的自然资源，自然的自然性被无视了；这个人化的世界也还有很多“神灵”，但已不是真正的诸神，而是人为了贯彻自己的意志所制造的偶像。

荷尔德林在一首诗中将现时代称为“贫乏的时代”，海德格尔在《诗人何为？》中解释道，“贫乏”指的是“神的缺席”。在《赫贝尔——家之友》中，这种“贫乏”又指“自然的自然性的缺乏”，即真正的天地“之间”的缺乏。天地神的缺席是我们这个时代最为根本的缺乏，这种缺乏使我们现代世界的世界性大成问题。一个只有人的世界已不是本真意义上的世界，居住在这样世界中，人不会有真正的在家感。海德格尔说人真正的栖居是诗性的栖居，即他必须栖居在一个天地人神四位共在的本真“世界”，他必须与天地神友好地相处，让天地神成其为天地神，他不是什么世界的“主人”，而是同一世界中天地神的“邻居”。与天地万物比邻而居，生活在神的近处，才是真正的世界性生存。就此而言，当代的“生态危机”和“信仰危机”乃是一种根本的“世界危机”或“家园危机”，它透露的是天已不天、地已非地、神已不神的危机。因此，保护生态、重建信仰就不是以一种策略性的态度修正人本主义，而是在根本上放弃人类中心主义，让天地神成其为本身，从而使天地人神的世界性游戏成为可能，还人类一个真正的生存家园。

要重建本真生存的世界家园，就要首先意识到现代世界的非本真性，即意识到天地神的缺席。海德格尔说这个“贫乏的时代”之贫乏已到了这种地步，人们对这种贫乏竟一无所知，幸好有荷尔德林这样的“诗人之诗人”、“真正的诗人”，他们对这种贫乏有深刻的洞察，并对世界家园的非本真性有切肤的忧心。

对海德格尔来说，真正的诗人是非常特殊的人。在非本真的

现代世界中,真正的诗人不被独一式的人言所惑而能聆听并传达环舞式的天地人神的四种声音,尽管这种声音已被喧哗的独一人言所淹没。在《荷尔德林的大地和天空》中,海德格尔说,随着“傍晚之国”的“欧洲的技术—工业的统治区域已经覆盖了整个地球。而地球又作为行星而被算入星际的宇宙空间之中,这个宇宙空间被订造为人类有规划的行动空间。诗歌的大地和空间已经消失,……大地和天空、人和神的无限关系似乎被摧毁了。”^①不过,海德格尔说这只是“似乎”;事实上,天地人神的关系是不可能被摧毁的,它最多被隐瞒起来。而从“傍晚之国的现代欧洲”回到“早晨之国的希腊”,从“世界之夜”回到“世界之晨”,回到伟大的开端,“取决于我们对这种无限关系的隐瞒过程的沉思。沉思一件事情,这意味着:让这件事情自行道说,在对这件事情有所道说的地方倾听这件事情,对我们当代人来说,也就是要在荷尔德林的诗歌中来倾听这件事情”^②。在《荷尔德林的大地和天空》一文中,海德格尔说荷尔德林的《希腊》一诗中“有四种声音在鸣响:天空、大地、人、神”^③。天地人神的四种声音都来自“命运”这一中心,“这个中心起着中介作用,因为它首先使四方进入它们的互属之中而确定下来,把四方发送入这种互属之中”^④。“在这四种声音中,命运把整个无限的关系聚集起来。”^⑤因此,天地人神彼此呼应的声音在根本上是“命运的声音”。《希腊》一诗的开头如此唱道:

① [德]海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,218页,北京,商务印书馆,1997。

② 同上书,219页。

③ 同上书,210页。

④ 同上书,211页。

⑤ 同上书,210页。

哦，你们命运的声音，你们漫游者的道路……①

诗人是命运之声的聆听者与传达者。在《诗中的语言》一文中，海德格尔说诗人特拉克尔所有的诗歌中回响着一个声音：“离去之归家”，这声音来自特拉克尔所处时代的命运。命运召唤人离开非本真的现代世界而回归本真的世界家园，特拉克尔的诗歌是对这一命运之声的聆听与应和，是转述命运之声的言说。

真正的诗的言说作为跟着命运言说的言说，也是传达天地自然之声和诸神之声的言说。在《赫贝尔——家之友》中，海德格尔说诗人赫贝尔是“世界之家”的朋友，他那充满乡音的歌唱像月光一样照耀在万物身上，它让万物自身呈现而不是像科学技术那样强行改变万物以满足人的意志，同时他的歌唱也像月光一样是另一光源的反光，“对太阳的反光被月亮以一道柔光传送给大地；这道光便是那言说的诗的意象，这意象被传达给家之友，以便被如此照亮的他能把那传达给他的东西再传达给那些与他一道居于大地的人”②。在此，“太阳之光”即“自然之光”，只有在此光照下，万物才作为真正的自然万物而呈现，才拥有真正的自然性。正像月亮从太阳那里借来自自然之光照耀万物那样，赫贝尔诗歌的乡音也传达着自然的歌唱。在这种歌唱中，万物作为真正的自然物进入我们的聆听，让我们学会以自然的眼光而非人化的眼光看待万物，从而放弃人的妄自尊大，小心看护万物的自然性，成为自然万物的朋友而非敌人。在《荷尔德林和诗的本质》中，海德格尔又说诗人的歌唱是对诸神之言说的截获，而诸神的

① 转引自 [德] 海德格尔：《荷尔德林的大地和天空》，见《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，201页。

② [德] 海德格尔：《赫贝尔——家之友》，见《海德格尔诗学文集》，成穷等译，254页。

言说从不直接道出,它闪烁在各种暗示之中。更重要的是,诸神的言说也来自于更高的“命运”,“神也还要服从命运,神乃是命运之声音中的一种”^①。

在对荷尔德林《归家》一诗的阐释中,海德格尔将“命运”说成“高者”、“极乐者”、“被发现者”、“澄明”和“神圣”。海德格尔说,在归家的途中,沿途的一切(天空、大地、云彩、湖水、森林、乡亲……)都让诗人感到来自“神圣”(“高者”、“极乐者”、“所寻之物”“澄明”、“命运”)的致意,这致意将他引到家的门口,引到家中壁炉的旁边,“壁炉守望着不灭之火。当火熊熊燃烧时,火将大气与光化为澄明”。澄明也是命运、高者、极乐者、被发现者和神圣,因此,来到壁炉的旁边也就来到了“神圣”(“高者”、“极乐者”、“所寻之物”、“澄明”、“命运”)的近处。“你所寻者近了,并已前来欢迎你。”但诗人忧伤地发现:壁炉中燃烧的火虽将大气与光化为澄明,但澄明是什么,并不清楚。

在这神圣宁静天空下的最好者——所寻之物,
仍被收留着隐而不彰离人遥远。^②

他只能滞留在神圣的“近处”,因为那“神圣”,那家中的“珍宝”被神秘地收藏着,这离他最近者也离他最远。“当诗人荷尔德林召唤所寻之物即‘被收留者’时,他正在说着与日常理解相冲突的东西。说某物既近且远,这种说法无异于对基本的日常

^① [德]海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,209页。

^② 转引自 Martin Heidegger, “Remembrance of the Poet”, *Existence and Being*, Chicago: 1968, p.260。

思维规律即矛盾律的践踏，无异于空洞的文字游戏，无异于仅仅制造一个自以为是的命题。正因为如此，所以，就在诗人谈到此收留性接近的神秘那一刹那，诗人马上说：‘我的言说是愚蠢的。’但毕竟他正在说，诗人荷尔德林必须说，因为‘此言说是欢乐。’”^①

既近且远的“神圣”（“高者”、“极乐者”、“澄明”、“所寻之物”、“命运”）在根本上是人言所不能言说的，或者说，神圣之言是人言所无法转述的，“……神圣的名称空缺”，故“我的言说是愚蠢的”。但作为诗人之诗人的荷尔德林又被命运所遣，他必须传达他聆听到的神圣之言，“此言说是欢乐”。海德格尔的“诗人”太像巴特的“神学家”了，他们都处在“不能”和“必须”的两难。

处于这两难中的荷尔德林如何言说神圣呢？海德格尔说荷尔德林并不固执地以人言将“神圣”（“高者”、“极乐者”、“所寻之物”、“命运”）直接道出，而是小心地言述神圣的踪迹，将神圣本身的“神秘”作为神秘来看护和言述，而不强求消除其神秘。因此，“诗意的歌吟至今仍是一首无字之歌”^②。海德格尔的这些说法使我们想到巴特和汉斯·昆。巴特在谈到莫扎特的音乐时说：“莫扎特并不想说什么，他只是歌唱，只是传出声音。”^③ 汉斯·昆也说：莫扎特的音乐“也许能够说出不可用话语而只能以音响言说的东西”^④。“无字之歌”也许是荷尔德林和莫扎特解说其聆

^① Martin Heidegger, “Remembrance of the Poet”, *Existence and Being*, Chicago: 1968, p.260.

^② Ibid., p.264.

^③ [瑞士] K. 巴特：《莫扎特评说》，见 K. 巴特、汉斯·昆：《莫扎特音乐的神性与超验的踪迹》，朱雁冰等译，17 页。

^④ [德] 汉斯·昆：《超验的踪迹》，见 K. 巴特、汉斯·昆：《莫扎特音乐的神性与超验的踪迹》，朱雁冰等译，64 页，上海，上海三联书店，1996。

听到的神圣言说的惟一方式,不过,对必须使用语言的诗人来说,“无字之歌”并不是纯粹的“无字”,而只是无直接命名“高者”的人言。在晚期海德格尔那里,“高者”、“神圣”、“命运”、“真理”与“存在”都是非对象性的“无”。在《形而上学导论》中,海德格尔说,言说“无”对科学总是可怕而荒唐的,但除哲学家外,诗人也能言说“无”。只不过诗人并不以通常的方式直接言说“无”,而是在它作为“事件”发生的诸种迹象上来间接言述它(比如诗人荷尔德林言述归家途中那发出神圣致意的一草一木,比如艺术家凡·高在艺术作品中言述世界与大地的冲突等),或者以否定的方式谈论它(“它不是……”,在“存在”上打“×”,“我的言说是愚蠢的”)。这种言述也颇类似于巴特所谓神学言述的间接性和辩证性。

真正的歌吟是另一种生气

这生气不是别的什么,它是神的灵感,它是风。^①

从海德格尔对荷尔德林等诗人诗作的解说中可见,真正的诗人是命运之声、天地万物之声和诸神之声的聆听者和传达者,真正的思想者(读者)又是诗歌言说的聆听者和传达者,如此这般的聆听与传达是“贫乏时代”最伟大的理解与解释事件,一种拯救“世界”,拯救人类栖居“家园”的伟大事件,而参与并言述这一事件就是晚期海德格尔那隐而不彰的解释学。

在此,首先必须注意的是,这一事件的参与者是“天地人神”,而不是其中的某一位;这一事件的策动者既不是人也不是

^① 转引自[德]海德格尔:《诗人何为?》,见《海德格尔诗学文集》,成穷等译,130页。

神，而是“命运”（神圣、存在、真理）。这种“天地人神”的“命运游戏”作为晚期海德格尔的解释学空间，显然比伽达默尔和巴特的思路广阔得多。在此，真正的“意义”不是一种在那里（经验世界或超验世界）的存在者（理式、绝对精神），也不是人或神的意图（人意或神意），甚至不是伽达默尔式的历史效果，而是由“命运”所策动的“天地人神”游戏的产物。真正的理解与解释也不是纯粹人的主观行为或世俗历史的行为，甚至不是什么上帝恩典的行为，而是人被命运所驱，对这一游戏的参与。因此，解释学在晚期海德格尔这里就不是什么人学，也不是什么神学，而是独特的命运之学。如此，我们才能走上晚期海德格尔的解释学之途。

其次，海德格尔总是联系着“贫乏时代”这一特定的历史处境来揭示诗人艺术家作品中的解释学经验与意义，并以参与这一事件的方式聆听应和诗人艺术家的言谈，这样的解释学就不是一般的学术研究，而是对所谓救世事件的参与和对读者的呼唤。因此，以“学术的态度”寻求晚期海德格尔的解释学是徒劳的，只有当你体认到我们时代的根本“贫乏”，真正意识到需要与天地万物友好地相处并生活在神的近处时，你才会与海德格尔同行，一起去聆听诗人艺术家的歌唱，并在领会与解释中改变你的人生。

再次，在这个具有救世意义的解释学事件中，诗人被看做命运之声、天地万物之声和诸神之声的聆听者和传达者，他必须让这种声音自行道出，而绝不能以任何主观的冲动来干扰这一声音。与之相应，思者对诗作的解释也要倍加小心，他必须让诗的言说自己言说。“对诗性陈述的探讨是一种与诗的思性对话，它既不是对一位诗人之世界观的阐述，又不是对他的创作的考察，总之，对诗性陈述的讨论绝不能取代我们对诗本身的聆听，甚至也绝不可能引导此聆听。思性探讨至多能使我们的聆听受到思的

激发,至多使聆听更具反思性。”^①一句话,对诗的解释性言说只是激发读者去聆听诗本身的言说,因此,“无论一种解释的作用如何,它总是意味着:为了那真正写入诗中的东西较为明显地站出来,解释性的言说不得不每次都消解自身与它的意图”^②。就此而言,在具有救世意义的解释学事件中,诗人和思者的能动作用都是十分有限的,甚至他们的能动性要更多地体现在对自身能动的限制上。因为:

这并非稀罕之事
犹如那晚餐时分
鸣响的钟
为落雪覆盖而走了调^③

再好的阐释都可能是落在诗歌身上的雪,为了不使诗歌本身的歌唱走调,阐释的雪在激发读者聆听诗歌本身之歌唱的同时必须自我融化,这是海德格尔的解释学理想。

相对于主流解释学的喧哗,巴特和海德格尔的声音十分微弱,但却十分重要,因为它让我们听到了另一种声音,一种与我们当代生存的危机和拯救密切相关的声音,一种承续古老的解释学灵感并昭示主流解释学之盲点和缺失的声音,这种声音让我们重新去咀嚼20世纪的解释学事件,重新去聆听那已听到的与未听到的……

① [德]海德格尔:《诗中的语言》,见《海德格尔诗学文集》,266页。

② Martin Heidegger, “Remembrance of the Poet”, *Existence and Being*, Chicago: 1968, p.234-235.

③ 转引自 Martin Heidegger, “Remembrance of the Poet”, *Existence and Being*, Chicago: 1968, p.234.