

古代犹太教与早期基督教： 希腊哲学观照下的两种释经理念^{*}

梁 工

在希腊哲学的观照下精心辨析、正确把握犹太拉比与早期基督教各具特色的释经理念，不仅有助于从源头上厘清阐释学的基本性质，而且能对后世西方文化—文学理论的某些动向形成深层次认知。在柏拉图和亚里士多德那里，表面的物质性文字是暂时的，其内在的精神性真理才是永恒的，要想还文本以其固有之义，须借助于由表及里的精神性阅读和阐释。犹太拉比则相信语言与存在同等重要，上帝之言或经文等同于上帝本身，由此其释经理念表现出对文本神力的推崇，及其对阐释之无限可能性的强调。从保罗以灵义废除字义的主张那里，能发现早期基督教释经学对犹太释经理论的背离，及其对希腊语言学的传承。20 世纪中期以来，一批大胆挑战希腊—基督教阐释传统的犹太裔批评家已然崛起，显示出蒸蒸日上的文化影响力。

关键词：犹太拉比 早期基督教 释经理念 希腊哲学

作者 梁工，河南大学比较文学与比较文化研究所教授、博士生导师。

古希腊哲学家、犹太拉比、早期基督教文人在释经学领域各行其事，其理论主张及彼此间的歧异见解形成一个饶有趣味的学术话题。本文首先考察西方阐释思想的希腊根源，主要聚焦于柏拉图和亚里士多德的语言学理论；再追踪犹太拉比释经理念的某些要点，尤其对文本神力的推崇，及其对阐释之无限可能性的强调；继以保罗为例，回溯早期基督教释经学对犹太释经理论的背弃，以及对希腊语言学的传承；最后探讨犹太、基督教释经理念在当代的传承流变。

一、古希腊哲学对语词的理解

伽达默尔曾言：“希腊哲学正是开始于这样的认识，即语词仅仅是名称，也就是说，语词并不代表真正的存在。”^① 他解释道，希腊文中指称“语词”的术语是 *Onoma*，该术语同时还有“名称”（Name）之意，尤其含有“名字”（Eigename）或“称呼”（Rufname）之意。^② 与此恰成对照，与 *Onoma* 对应的希伯来术语是 *davar*，该词不仅指“语词”（word），而且指“事物”（thing）。这个希伯来术语体现出语词与事物、言说与思想、对话与真理之最初的统一性，那种统一性被希腊思维方式所拒绝，而二希的对立又决定了后来西方语言思想史的不同发展方向。希腊方式的后果之一是语词遭到怀疑，寻求真理的人们离开语言而转向悄无声息的本体

^{*} 本文是国家社科基金项目《20 世纪多元文论与圣经批评的关系研究》（07BZW004）的阶段成果。

^{①②} 伽达默尔：《诠释学 I，真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007 年，第 546 页。

(ontology), 或转向服务于纯粹理性思辨的符号系统, 或某种人为建构的思辨性话语, 例如数学。在专注于思辨性符号系统的意义上, 当代符号学者追随了古希腊的语言观念。

柏拉图的《克拉底鲁》是西方语言学史上最重要的文献之一, 借助于克拉底鲁和苏格拉底的争辩, 论及一个发人深思的课题: 语词能否真实地呈现自然? 换言之, 能否天生地含有真理性? ——得出的结论是, 通常所谓的“名字”只是一种工具性符号, 不能说明事物本身, 只能用以表明其形式, 故此, 名称的修订或改变无涉于对象本身固有的真理性价值。

在争辩中, 体现柏拉图观点的苏格拉底认为, 为事物命名必须自然得体, 即必须符合被命名事物的既定特征, 如他对“国王”的分析: “‘国王’和该词持有者的意思非常接近, 都可以用来描述国王, 因为那个人显然有他作为国王所拥有的东西——统治、拥有、持有。”^① 但苏格拉底很快就意识到, 这种词源学考察不会得出最终答案, 原因在于被命名的事物处于变动不居的过程中, 人们无法把握其本质, 也不可能为之提供符合其本性的名称。人们充其量只是在模仿事物, 就连模仿也无法完全做到, 因为倘能完全做到, 名称与事物就没有什么区别了: “事物的名称如果与事物完全一模一样, 结果会有多么可笑! 因为这样一来名称就成了第二个事物, 无人能够决定哪一个名称, 哪一个是实际事物。”^② 柏拉图甚至从根本上否认人能运用语言手段去把握实在: “没有一个有理智的人会如此大胆地把他用理性思考的这些东西置于语言之中, 尤其是以一种不可更改的形式, 亦即用所谓书写符号去表达。”^③

柏拉图对待语言的这种态度有其哲学基础, 即他的本体论。在他的实在概念中, 语言属于不完美不确定的范畴, 而真正的知识仅仅与永恒不变的“理念”相联系。“《克拉底鲁》要求人们研究的并非语言学, 而是本体论。”^④ 存在之所以能为人所知, 不是由于语言, 而是由于其“自身”; 思想的对象不是语词, 而是“理念”。语言必须被超越, 一如事物之低级可感的外形必须被超越。柏拉图对语言的理解在后世遇到大批追随者, 首先是尝试超越圣经文本字义而抽取其“灵义”的基督教解经家。

亚里士多德在两个方面追随了柏拉图: 一、将数学模式用为其逻辑基础; 二、论证的着眼点在于事物而非语词。他仰赖于一种基本的数学逻辑, 导致对一般性问题的关注, 以及对普遍性命题的强调。^⑤ 他对逻辑学的重大推进在于其三段论, 那是一种推理证明而非调查实证的方法, 显著特征是对“主—谓”关系的依赖, 以致“主—谓”关系成为他所有判断和推理的共同形式。从他特别推崇的两种推理模式^⑥可知, 他首创以字母和符号表示逻辑形式的变项, 对逻辑学的发展做出巨大贡献; 但同时, 他试图把反映世间万象的各种复杂判断纳入一成不变的主谓关系, 又显得过于简单化, 留下以偏概全之嫌。

对此, 克尼勒 (Kneale) 评价道: “亚里士多德将基本物质认定为谓项的最终主语, 这一见解导致对命题之‘主—谓’形式的过度强调。这种形式直到莱布尼兹时代仍限制着逻辑学的发展。假如基本物质是谓项的最终主语, 则所有一般真理就都会具备‘这 (某基本物质) 是 (或不是) $\times \times$ ’的形式, 而所有其他真理又都能从中衍生出来, 或依赖于它们而存在。”这种思路

① 柏拉图:《柏拉图全集·第4卷》, 王晓朝译, 北京: 人民出版社, 2003, 第71页。

② 同上, 第123页。

③ 同上, 第98页。

④ Charles H. Kahn, “Language and Ontology in Cratylus”, in F. N. Lee, ed., *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1973, p. 168.

⑤ William and Martha Kneale, *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon, 1962, p. 20.

⑥ 亚里士多德特别推崇两种推理模式, 一是AAA式: 如果A被断定为B的全体分子属性, 并且B被断定为C的全体分子属性, 则A必然被断定为C的全体分子属性; 二是EAE式: 如果A被断定为B的无一分子属性, 并且B被断定为C的全体分子属性, 则必然没有任何C是A。

显然是简单武断的，事实上它已成为“人们认识逻辑关系的障碍”。^①黑格尔对这种古典的“主—谓”命题也颇有微词，他在《精神现象学·序言》中说：

我们也可以说它受到了反击。因为它从主体出发，似乎主体是一个永固的基础，可是当它发现宾词实际上就是实体时，主体也就成了宾词，且因此不再是主体：而且，看来是宾词的东西既然就这样变成了内容、整体和全部的组成部分，思维也就不能任意地四处漫游，而是被内容的重力所束缚和控制。^②

伽达默尔引述这段话后归纳道：“这样，命题的形式自身就崩溃了，因为思辨的命题并不是陈述某物具有什么，而是把概念的统一性表现出来。”^③可见在这种“主—谓”判断模式中，主语不能突破与其相关的另一个概念，其内涵只能在谓项中陈述，以致其命题永远不能真正界定某个超越于主语的新概念；同时谓语又是一种被主语忽略的实体，难以对某对象做出切实有效的陈述。而如此把事物彼此联系或相互区别，只能无视其本身的丰富性而得出简单化结论。

亚里士多德哲学的另一贡献是对所谓第一存在（First Being）和第二存在（Second Being）的区分。第一存在是原初的存在（ousia），那是一种绝无仅有的独立存在，是最初的主体，也是言说的主语。第二存在则是第一存在的附属物，包括其形体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、活动、际遇等，它们都在言说中得以表现，而言说本身关系到一个内涵极其丰富的概念“逻各斯”（Logos）。^④在亚里士多德那里，逻各斯指理性、话语、惯用法，也指用来“定义”或“阐明”事物性质和特点的语言。至希腊化时期该词成为希伯来术语 *davar* 的译名，被《约翰福音》的作者用来表述基督教神学的核心教义：“太初有道（Logos），道成了肉身”；那肉身乃是拿撒勒人耶稣，其信徒尊崇的圣子基督。

以上分析表明，亚里士多德固然有别于柏拉图，依然认同语词的领域区别于意义和真理的领域。言说与第一存在分属于不同范畴，而理解行为的核心是一种既超越于言说也超越于交谈的活动。尽管原初的存在或 *ousia* 是言说的对象和主语，言说的构成系统却非 *ousia* 本身而低劣于它。那个构成系统表现为一系列断言形式，所论述的是主语与谓语之间的判断关系，即某物“是”或者“不是”另一物。亚里士多德处理谓项之间的类别形式时固然规定了严谨的逻辑关系，但一如托多洛夫（T. Todorov）所论，那却“是一种分类逻辑，而不是命题逻辑；其论题表达了构成命题的主谓关系，而不是命题之间的平行联系”。^⑤

不难发现，在由柏拉图和亚里士多德奠基的古希腊阐释学那里，文字与其性质之间，或文本的外显意义与其内隐意义之间存在着某种二元对立关系，表面的物质性文字是暂时的，其内在的精神性真理才是永恒的；要想还文本以恰切的固有之义，必须借助于由表及里的精神性阅读和阐释。

二、犹太拉比阐释的起点：圣经文本的神圣性

希伯来圣经始于一句令人困惑的论断：“起初上帝创造天地。”^⑥对于西方形而上学的全部

① William and Martha Kneale, *The Development of Logic*, p. 31.

② 黑格尔：《精神现象学·序言》，王诚等译，北京：中国社会科学出版社，2007，第97—99页。

③ 伽达默尔：《诠释学 I，真理与方法》，洪汉鼎译，第629页。

④ 逻各斯（Logos）的含义包括：讲话、话语，故事、叙述、说明，消息、报告，与事实相比较而言的话、言语，命令、思考、斟酌、权衡，意见、观点，原则、道理，原因、理由，作品的“中心内容”等。此外还指“思考能力”或“说理能力”。人之所以区别于动物，是因为人有逻各斯。亚里士多德：《诗学》，陈中梅译注，北京：商务印书馆，2003，第200页。

⑤ Tzvetan Todorov, “On Linguistic Symbolism,” *New Literary History* 6 (1974): 120.

⑥ 《创世记》1: 1。

古典传统而言,这句论断堪称最高的挑战,因为它断言物质并非无始无终,而有一种时间的起点,是由于上帝的言说(“上帝说‘要有光’……”)才出现的。一如汉斯·约纳斯(Hans Jonas)所言:“圣经原理的真正性质中有一种反形而上学的特征,导致对古典形而上学的消解,甚至改变了哲学的基本性质。……圣经的教义使偶然性与必然性相对立,使特殊性与普遍性相对立,这形成对抽象思辨的反拨。它确保偶然性在哲学中占有一席之地,而抗击了西方哲学的最初偏见。”^①借用一个当代术语,或可认为圣经观念是对希腊古典哲学的“解构”,它假设了一种处于万物中心的极端否定性,因为如果世界是由上帝的武断意志创造的,其出现就是一个偶然事件,并不具备必然性;进而,它还意味着世间万物中不存在必然的公理,人们也无法依据那种公理合乎逻辑地推导出必然性结论。可见在圣经观念中,普遍性被降低等级,特殊性被赋予意义,这与它们在希腊哲学中的地位恰成对照。

俄尔巴赫(Erich Auerbach)在《模仿论:西方文学对现实的表现》中注意到,荷马擅长从现象的普遍性出发,“在一种充分外在化的形式中,在其所有部分都可见可感的状态中描写对象,完全瞩目于它们的空间和时间关系,……没有什么必须隐藏起来,不能表现”;^②以致繁详的细节在逼真的时空中呈现出来,且这种写法贯穿始终。但亚伯拉罕祭献以撒的圣经叙事中却存在种种偶然性,许多描写含糊不清,时间和空间难以确定,动机和目的不甚明确,人物的外貌、行为和对话中似乎都有人为设置的疏漏。何以出现这种差异?俄尔巴赫认为,“荷马可以被分析,……但勿须被阐释”,^③因为他无意于表达言外之意,其故事中也不存在被遮蔽的隐秘意义,虽然后来的寓言解释者试图用隐喻方式阅读他。^④至于圣经作者,其意图不在于表现“真实性”(realism),而在于揭示“真理”(truth),他们无意于描绘简单的事实,或单纯地讲述某个故事,而带有更深邃的意图,要将无形教义与有形故事错综复杂地编织起来。对这类文本的理解须臾离不开阐释,即如俄尔巴赫所论:“在一种具有决定意义的方向上,阐释成为理解现实的一般方法。”^⑤

拉比释经学区别于希腊思想的独到之处能从一个术语“米德拉西”(midrash)谈起。“米德拉西”意谓“解释”或“阐述”,指一批收录于《塔木德》中的解经著作,亦指《塔木德》文献别具一格的解经方式。它被犹太学者纽斯纳(Jacob Neusner)界定为“古犹太权威的圣经评注”。^⑥作为解经方式,它指一种以读者为中心的多元细读法。前文已述,希伯来文中相当于word的语词是davar,它与“事物”(thing)同义,由此,在拉比释经传统中,语言与存在同等重要,上帝之言或经文等同于上帝本身。由于“希伯来认知体系里不存在超越于语言的形而上层面,……也没有对文字和语言的任何怀疑和保留态度”,犹太拉比便从实际需要和一己理解来细读经文,彼此视各种解读均为合理,解读的成果都是对神圣意志的认知,此即“米德拉西”。^⑦文本中总有开放性的重述和再展示,不存在关闭状态。拉比们从经文中发现了对话,那种对话是无穷无尽的,永无结论可言。他们始终在文本空间中研讨,相互之间甚至不必达成一致意见。

① Hans Jonas. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood, N. J.: Prentice-Hall, 1973, p. 29.

② Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: N. J.: Princeton University Press, 1953, p. 6.

③ Ibid., p. 13.

④ Ibid., p. 15.

⑤ Ibid., p. 16.

⑥ Jacob Neusner, *What is Midrash?* Philadelphia: Fortress Press, 1987, p. xi.

⑦ 刘意青:《圣经的文学阐释》,北京:北京大学出版社,2004,第126页。

被犹太拉比们阐释的神圣文本是“托拉”(Torah)，该词意谓“教诲”或“引导”，广义指上帝对以色列人乃至全人类的教导和指引，狭义一般指希伯来圣经开头的五卷书，即通常所谓摩西五经或律法书。在拉比们眼中，托拉其实并非物质世界中的人工制品，在某种意义上，它甚至非由人力写成，其本身早在创世之前就已存在。一段评注《创世记》1:1的米德拉西说：“依据惯例，当人们建造一座宫殿时，不是按照他自己的智慧建造，而是按照工匠的智慧建造。那工匠也不是按照他自己的智慧建造……那值得敬拜的圣者亦在做着同样的事，他查阅托拉，创造了世界。”^① 可知在拉比们看来，托拉远非一部有形之书，而是所有创造工程的蓝图，先于所有其他事物而存在。由此，世界与托拉之间就有了直接关联性，托拉不应被视为对世界的沉思，而应被理解为凝聚着世界本质的矿藏，人们理应去那里探测创造的奥秘，寻找自然的法则。

在犹太拉比语言观念中居于核心位置的是圣经文本的神圣性。据西班牙犹太拉比拿马尼德斯(Nahmanides, 1195—1270)称，上帝向摩西解释了创造的全部秘密，使所有一切都若隐若显地寓居于托拉中——借助于语词、字母的外形或数值；它们或正规书写，或在形式上做出些许改变，如使用弯曲或略带角度的字母。人们看到的那些有形字母本是“托拉的外衣”，即“先在文本”的“衣服”，然而即便这种衣服，也寓有无法言喻的神圣性。^② 从颇具犹太色彩的《马太福音》中能感受到此种观念的巨大影响——耶稣登山训众时说：“就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”^③ 就连托拉字母的“一点一画”都是永恒的——这种见解透露出如下文化信息：阅读和阐释托拉不只是理解其意义的活动，文本亦非通向理解终点的工具，其重要性比这些都大得多，因为肉眼可见的那个实体性托拉仅仅是原初之非实体性托拉的外衣，原初的托拉则是深不可测的，也是无限神秘的。阅读托拉字句不过是一种有形的肉体行为，至多不过触摸到了那件神圣外衣的褶皱。

在这种观念框架中，解释或“米德拉西”活动必然是无边无际的，是一种向着无法言喻的终极神圣不断靠近的过程。永远不会有一个时刻，读者能停下脚步，自我陶醉于“已经了然于心”，因为那等于宣称有人竟理解了超越于人类理解力的东西。“过程”(process)——一个常见于当代文化哲学中的术语——亦适用于了解犹太拉比的理念。创造被理解为一个统一而连续的过程，相应地，对托拉的解释也是一个持续不断的过程。现实性时空借助于托拉与历史性和未来性时空相联系，在阐释过程中，托拉对各种偶然情况的适用性及其普遍意义能源源不断地呈现出来。对此，芬克斯泰恩(Louis Finklestein)论述道：“文本一旦形成，就永远是不完美的。它未被编成一部现成的答案，而期待着对正确答案的探询；它等待着人们去发现文本中的教诲，据此分析其道德内涵，进而分享上帝的创造之工……这些都是拉比观念的固有因素，规定着他们所认同的阅读方式。”^④

基于这样的认识，犹太拉比们坚信，言说托拉时必须伴以对它的阐释。有“成文托拉”，也有“口传托拉”，前者是依据后者记录下来的。上帝在西奈山上吩咐摩西道：“你要将这些话写上，因为我是按这话与你和以色列人立约。”^⑤ 可见上帝首先向摩西口传，其后才让他记下那些口传之语。另一方面，依犹太拉比之见，成文托拉中存在许多晦暗不明之处，需要由阐释性的口传托拉增订和补充，故圣经文本与对它的阐释并非两种互不相属的实体，而是同一启示的两个

① Genesis Midrash, Ber. Rab. 1: 1. In Susan Handelman, *The Slayers of Moses*, p. 38.

② Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, p. 38.

③ 《马太福音》5: 18。

④ Louis Finklestein, “Introduction”, to Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*. New York: Schocken, 1961, pp. xix - xx.

⑤ 《出埃及记》34: 27。

方面。

犹太人对西方文化的重要贡献之一是有关“神圣文本”的观念,声称对“神圣文本”的阐释是把握终极实在的关键。犹太释经传统奠定于“经文含义之多重性”和“阐释之无穷可能性”的原则基础上,拉比们断言,阐释与文本不仅不能分割,而且作为“道成肉身”的对立物,它乃是神圣行为的核心。对此,基督教解经家则提出,他们对其《旧约》文本拥有合法的最终解释权,而构成经文的圣言(或“道”)已然成为肉身而降临于世间。希腊化时期以降,经由犹太哲人斐洛的传递,希腊的逻各斯最终演变成约翰笔下那个道成肉身的耶稣基督。

三、从字义到灵义:早期基督教的释经路线

早期基督教最重要的释经家是保罗。保罗面临的挑战是,如何既向犹太人解释一个异端教派废除其神圣文本的合法性,又向外邦人表明那个已经被当成罪犯处死的耶稣在神学上拥有无与伦比的重要性。他必须使犹太人和希腊人都明白,圣经其实叙述了一些与其文字记载相当不同的事,换言之,他必须用双重话语或“隐喻解经法”讲述。与此同时,保罗面对一批批皈依基督的信徒,还必须回答他们基督教是怎么回事,基督是谁,基督与信徒的日常生活有何关联,为什么应当信奉他……欲对此做出显豁、深刻且卓有成效的解释,亦离不开“隐喻释经法”。

在保罗熟悉的古典修辞学中,隐喻指“以一件事言说另一件事”。西塞罗将隐喻与翻译等同起来,称之为“当人提到某件事时,有可能指称另一件事”。古罗马修辞学家昆提利安(Quintilian)将隐喻与“倒装”归为一类,称二者都能表达出所述语句以外的含义,或者与语词本义相反的意义。^①其实这种阐释方法早已出现在古希腊。在一种轻视外显义而重视内隐义的阐释学语境中,为了将荷马、赫西俄德著作中那些粗俗描写与普遍认可的伦理信条协调起来,吕吉姆的提亚金斯(Theagenes of Rhegium)将隐喻解释法引入其著作,后来那种方法又为赫拉克利特、安那克萨哥拉、密托多鲁斯、第欧根尼、德谟克利特等人所追随,尤其为斯多葛派哲学家芝诺、克莱安西斯、克里西波斯等所常用。^②

隐喻阐释法也为犹太哲人斐洛所熟悉。斐洛致力于用隐喻方式阐释摩西律法,将犹太神学与希腊哲学纳入一种共同的文化范畴,其逻各斯学说堪称融会犹太一神信仰与希腊哲学的典范。他称逻各斯为“神的灵智、理性、思想和理念”、“神的权能和形象”、“圣光的流溢”、“内在于自然的理性法则”、“创世之神与被创世界的中介”、“创世以后神人之间的中介”,以及神的“长子”。由此可知,斐洛已具备了“道成肉身”的思想萌芽。^③再迈出一步,就会看到《约翰福音》1:1中那个“与神同在”的逻各斯或“道”：“太初有道，道与神同在，道就是神。”

承袭着这种古希腊阐释传统,保罗认定“字句是叫人死,精意是叫人活”,^④欲证明耶稣的救主身份和摩西律法的过期失效性,必须越过文本表面的外显义而开掘出其奥秘的内隐义。保罗将“基督”解释成一种形而上的抽象存在:他高于一切,是宇宙生命、世间万有的根基,也是维系万有的本元。基督还是所有生命的源泉,是教会的“元首”或“头”,而信徒则是“肢体”。过去摩西律法使犹太人与外邦人分裂对立,如今基督在十字架上拆除了横亘在人与人之间

① D. C. Allen, *Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970, p. viii.

② Harry Wilson, *Philo*, vol. 1, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1947, pp. 132—133.

③ 王晓朝:《两希文化汇聚的产物——犹太哲学家斐洛的“逻各斯”》,《浙江大学学报》2000(5),第17—22页。

④ 《哥林多后书》3:6。

的墙垣，使犹太人与外邦人能够合而为一。^① 世间原有多种难以调合的对抗性力量：神与世界、义人与罪人、灵魂与肉体、生与死、信心与行为……对此，犹太拉比尝试通过评注和释读圣言加以协调。而保罗则宣布，履行调停使命的救主现已降临，他就是耶稣基督：“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。”^② 正是运用隐喻解经法，保罗及后来的教父们一再表明，在圣经的言词背后，其实隐藏着灵性和哲学的真理，它们是外邦人能够接受并为之心动的。只要从灵性方面正确解读，那些犹太人声称尚未实现的弥赛亚预言其实已然在精神领域实现了；犹太人对圣经的理解是谬误的，因其看不到由“圣灵之光”照亮的真理。

依沃夫逊（H. Wolfson）之见，《新约》中有四类对希伯来圣经的非字面解释：其一，对耶稣第一次降世的阐释性预言；其二，对耶稣第二次来临的阐释性预言；其三，对耶稣自始即存的论证；其四，对希伯来律法和道德资料的非字面阐释。^③ 沃夫逊认为，其中第一类与拉比的预言式米德拉西文体相一致，只是在拉比那里，文本被用来暗示某个未来事件；在保罗笔下，则用以寓言性地预示耶稣基督。一如金兹伯格（L. Ginzberg）所说：“保罗从其犹太老师那里……学到了用律法去摧毁律法的技术。以色列的历史和律法被他建构为对现实信仰的暗示，他……把《旧约》挤压得仅余一些阴影。”^④ 保罗以希伯来典故讲解基督教信仰的方式得名为“类型学寓言”（typological allegory），那是他在阐释学领域的一项创造。^⑤ 保罗阐释“因信称义”时机智地采取了“越过摩西回到亚伯拉罕”的策略，辩称既然亚伯拉罕可以不受律法约束而“因信称义”，所有信奉圣子耶稣基督的人理当都能如此。^⑥ 在另一处，他以亚伯拉罕与其使女夏甲所生的儿子以实玛利喻指律法，以亚伯拉罕与其妻子撒拉所生的儿子以撒喻指福音，示意律法远在福音之下。^⑦

可见在保罗笔下，灵义完全废除了字义，隐喻解经法成为他以律法摧毁律法的有效攻略，摩西五经中的条例则沦为预示现实信仰的轮廓、原型或“影儿”：“这些原是后事的影儿；那形体却是基督。”^⑧ 他对“影儿”与“形体”关系的论述显然承袭自古希腊哲学，得自柏拉图的理念论：万物的表象均为其本体（或理念）的“影子”，文本对物象的描述则是“摹本的摹本”、“影子的影子”，“与真理隔着三层”。^⑨ 摩西律法或成文法典不过是一种临时性影像，其实是对真实形体的背离和放逐，唯独隐喻解经法能使其正确意义回归文本。耶稣被释读成正确意义的唯一和最终所指，他的降世驱散了文本中的“影儿”，取消了文本表层的虚假符号，终使在场的基督呈现出来。所以保罗不但是反律法主义者，还是反文本主义者，他焦虑而愤激地看待犹太人，认定他们始终纠缠于那些过时的符号或“帕子”，而拒绝遵循基督中心论的方向读经：“这帕子在基督里已经废去了，然而直到今日，每逢诵读摩西书的时候，帕子还在他们心上。”保罗坚

① 《以弗所书》2：14，15。

② 《罗马书》10：4。

③ Harry Wolfson, *The Philosophy of Church Fathers*, vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 43.

④ See Boaz Cohen, "Letter and Spirit in Roman and Jewish Law", in Henry A. Fischel ed., *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York: Ktav Press, 1977, p. 9.

⑤ Harry Wolfson, "Greek Philosophy in Philo and the Church Fathers", in I. Twersky ed., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, Cambridge: Harvard University Press, 1973, p. 74.

⑥ 《罗马书》3：21—4：25。

⑦ 《加拉太书》4：21—31。

⑧ 《歌罗西书》2：17。

⑨ 柏拉图：《理想国》第十卷，引自《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1980，第67—79页。

称,清心明目之道唯在于皈依基督而读出经文的灵义:“他们的心几时归向主,帕子就几时除去了。”^①

隐喻解经法的原初用途是消解希腊神话中粗俗神迹描写与崇高道德理念之间的抵牾或紧张关系。作为一种阐释技巧,这种阅读法在其最初用途消亡之后很久依然显示出强劲的生命力。它由保罗系统化地运用于福音宣讲,继而由奥利金、克莱蒙等教父传承,至奥古斯丁的著作中获得堪称完美的形式,此后又弥漫于中世纪,一直延伸到18世纪。之所以能持续流行,大体上得力于它被教会采纳为理解圣经的基本方式,并由但丁、约翰·班扬、斯宾塞一类基督教诗人引入文学创作。其实,当今所谓“字面意义”和“比喻意义”的差异,读者从文学文本中读出所谓“象征意义”的方式,均承袭了保罗及教父们的隐喻解经法。

四、犹太拉比、早期基督教释经理念在后世的传承

简言之,希腊阐释活动的方向是关注内在于文本的“理念”,将多种含义聚合为一,以求得出带有普遍性或一般性意义的结论,一如博曼(T. Boman)所言:“各种意义都能汇聚于一个概念,纳入一个内涵广博的统一体。”^②相反,拉比的释经倾向则是寻求意义的差异性、多样性和复合性,在一种开放型文本与历史的错综关联中全面解读语词的多重寓意,而不为某种语言背后的“本体”所限定。在希腊人那里,众神的显现是直观可视的,由诗人作家鲜活生动地描绘出来,而对于拉比来说,上帝乃是无形无影无以观看的,他等同于圣言,只能在文本中透过语词由读者阐释出来。诚如韩德尔夫所论,犹太拉比解经的特征是“换喻式”(metonymical)的,即在同一性中保留差异性,强调序列中的关系而非彼此替换,主张多义性而反对单一意义,宁以“如同”评判而不作“是非”断言,常以并置式的排列取代均衡,使具体陈述胜于抽象思辨。^③拉比们并不否认观念会寓居于某个隐秘之处,但信奉唯独文本是意义之持续不断的发生器,意义来自圣言的先天本能和语词的固有性质,而非文本背后的非语言领域。真理并非至圣者持续不断的主动呈现,而是一个绵绵不绝的阐释过程;区别于某种能进入历史的肉身,上帝的在场乃是显示在文本里;神性的居所与某种人格无关,而存在于语言中。

但保罗及后世追随他的教会解经家们却将拉比对经文的沉思冥想代之以耶稣基督的直接现身,以求排除各方干扰,瓦解差异性,整合所有意义,实现终极的统一性——即“不分犹太人、希利尼人、自主的、为奴的、或男或女,……在基督耶稣里都成为一了”。^④由于语言、阐释、论辩、揭示差异的活动都可能妨碍纯粹存在的呈现及其与物象的合一,而基督教又极力避免文本和语言对纯粹存在的干预,保罗便尽可能撕碎文本的面纱,填充起文字符号与其最终所指之间的空隙。耶稣作为由道或语词而成的肉身,则替换了语言,使文本现形为影子,从而弥合了经文、时间、历史、人与上帝之间的距离。在保罗看来,耶稣基督作为终极性的绝对存在,理所当然地导致犹太律法、文本和语言的终结。

基督教摆脱其犹太母体后传入罗马帝国,又渐次传遍欧洲各地,与古希腊哲学形成水乳交融之势;进而与其结成一条纽带,成为滋养西方文化的母体。时至近现代,西方许多研究语言和阐释问题的论著都带有神学思辨性质,其作者始于奥古斯丁、路德、斯宾诺莎,迄于受德国新教神

① 《哥林多后书》3:14—16。

② Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, Philadelphia: Westminster Press, 1990, p. 68.

③ Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: State University of New York Press, 1982, p. 88.

④ 《加拉太书》3:28。

学传统滋养的施莱尔马施、狄尔泰、海德格尔、布尔特曼和伽达默尔。在文学批评领域，成就显赫的近现代理论家们——从柯勒律治、华兹华斯、阿诺德、艾略特，直到较为晚近的诺斯洛普·弗莱——无不深受天主教或新教神学观念的养育。对于张扬一元论、绝对基础、唯一视角、纯粹理性、本质主义、宏大叙事的现代主义文化精神而言，希腊—基督教阐释传统立下了毋庸置疑的建构之功。

然而 20 世纪中期前后，一批大胆挑战希腊—基督教阐释传统的犹太裔批评家已然崛起。在一个基督教声望严重坍塌的时代，伴随着现代主义遭遇抨击，崇尚多样性、多元化、开放性、对话性、质疑传统、解构权威、重建经典的后现代主义价值观念得到普遍推崇；伴随着犹太人全面进入当今世界的文化生活，犹太裔思想家的影响力显示出蒸蒸日上之势。例如，较之诺斯洛普·弗莱那原型批评的宇宙图谱，哈罗德·布鲁姆以其“影响的焦虑”和辩证诗学表达出显而易见的希伯来倾向。诺斯洛普·弗莱对基督教启示风格的继承大体上得自他对布莱克的研究，与其相反，哈罗德·布鲁姆则转向犹太秘传教义、喀巴拉教义和诺斯替派教义。弗洛伊德、德里达、拉康等理论巨匠与拉比解经模式之间也有着惊人的亲缘关系，他们对古典的意义、阅读和阐释概念无不以无情颠覆。弗洛伊德承认，其释梦理论的别出心裁之处在于称梦为“神圣书写”，设想意义隐藏于最琐碎且无关紧要的细节背后，所有文本都有多样性的复合含义，无一随意为之，皆须诉诸于专门的阐释技巧才能发现。德里达更是尖刻地谴责西方哲学的“存在论神学传统”（onto-theological tradition），试图完全拆解希腊—基督教观念的理论根基。拉康的心理分析亦承袭了米德拉西阐释传统，擅长熟练运用拉比们惯用的自由联想法，从文本的字里行间推演出意义来。^① 可见，正确把握古希腊、犹太拉比和基督教各具特色的认知模式，不仅有助于从源头上理解阐释学的性质，还有益于对当代文化—文学理论的某些动向形成较为透辟的认知。

（责任编辑：袁朝晖）

① Jacques Lacan, “Radiophonie”, *Scilicet* 2/3 (Paris, 1970). In Jeffrey Mehilan, “The ‘floating signifier’: Levi-Strauss to Lacan”, *Yale French Studies* 48 (1972): 9—37.