

尊崇与信仰:董仲舒与奥古斯丁的 神学诠释思想比较^{〔*〕}

康 宇

(黑龙江大学 马克思主义学院,黑龙江 哈尔滨 150080)

〔摘要〕董仲舒与奥古斯丁分别是中西方神学诠释学理论建构的重要奠基人,二者学术思想具有诸多可比性。他们是认知中西方早期诠释学发展异同的重要“对子”,学术思想比较价值意义明显。董仲舒的经典诠释思想重阳明灾异,其以神学为工具,为汉代政治发展架构合法性基础。与之相较,奥古斯丁的经典诠释思想更重神之信仰,其以神学为基督徒的皈依,为宗教服务的纯粹性表意明显。二者共同推动了中西方经典文本的哲学化诠释路向生成,让经典具有了最高理论权威与法律标准作用,并影响了其时社会伦理观念的构造。不过,二者解经思路的差异性亦十分明显,这在一定程度上彰显出中西方神学诠释思想发展方向不同的根本原因。

〔关键词〕经典诠释;神学;董仲舒;奥古斯丁

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.08.013

神学诠释学是一门从经典文本之解释出发引出信徒信仰和实践相关结论的学问。在中国,对于儒家经典的神学诠释学说始发于董仲舒所作今文经学名著《春秋繁露》的诞生,其借解释《春秋》的“微言大义”,淋漓尽致地阐述了“天人感应”、阴阳五行、三统循环观念,进而建构起一整套体系完备的天人一统神学图式,对汉代经学诠释学的发展产生了至关重要的影响。与之对应,在相似的时间段内,西方《圣经》释义学发展由犹太教释经,经使徒阶段扩充,直至发展到教父时期。当教会领袖奥古斯丁成为早期的正统

信仰基督徒后,西方神学诠释经典思想在其影响下,面貌为之一变。奥古斯丁明确有力地表达了具有独创性和范围广泛的神学释经方法,并在讲章、圣经注释、著名的《忏悔录》,特别是《论基督教教义》一书中,流露出复杂而微妙的解经取向。最终,神学释经方法得到社会普遍认可,成为社会思潮的主流。奥古斯丁也因其对神学诠释《圣经》贡献巨大,被后人称为“万世圣贤”。

董仲舒与奥古斯丁是中西神学诠释思想发展比较的理想“对子”,二者之于中西方神学诠释学发展的作用趋同,相关理论有着同质性较高

作者简介:康宇,黑龙江大学马克思主义学院教授,博士生导师、博士,主要从事经学诠释学的研究。

〔*〕本文系国家社科基金一般项目“中西诠释学史比较研究”(17BZX072)、黑龙江省省高校基本科研业务费团队项目“经学诠释学”(HDTDW201801)阶段性研究成果。

的社会影响,存在一定共性的哲学化解经倾向,但在释经原则、目的、方式方法上表现出明显不同的特质等。比较他们的诠释思想能够为正确理解古典时期中西诠释学发展路向的异同,提供一份可靠的文献。

一、阴阳灾异:董仲舒的视域

自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”起,儒家理论便开始通过经书的诠释对汉代的政治教化产生了巨大的影响。但与先秦“法先王”的思路不同,汉代经学对神学化的“天”怀有深深的敬畏和信赖。因此,汉儒在诠释经典时,往往脱离原典文本另作阴阳五行方面的发挥。于是,今文经学出现。其著述形式乃为独立成书,不与经书合编,更不与经文相杂,这样著书名义上是为了尊经,实际上却保持了解经著作的独立性,使经学家享有独立思考和论辩的自由。毫无疑问,董仲舒是今文经学的坚定执行者。董氏重“名号”,认为名号是圣人发天意而制成的现实世界各类指称,“名”特指个别事物的名称,“号”则是指谓特殊事物的名称,“名众于号,号其大全名也者,名其别离分散也。凡号而略,名详而目。目者,遍辨其事也;凡者,独举其大事也。……物莫不有凡号,号莫不有散名加是。是故事各顺于名,名各顺于天。天人之际,合而为一,同而通理,动而相益,顺而相受,谓之德道。”^[1]由于名号是天意的表现,所以其即是真理,“名号”非由“实”决定,而是由“天”决定。因天意难测,故上天所规定的名号,唯有通过圣人的宣示才能受到人们的尊重,即所谓“名则圣人所发天意”。由此推之,人的认识逻辑是——认识事物→认识天意→认识圣人所制的名号,要经由一个从感性认识上升到理性认识的过程。而儒家的《诗》《书》《礼》《易》《乐》《春秋》等“六经”,恰恰集中了圣人对名号的感知,因此普通人必须通过经典的学习、研究而获知天意,此路径在某种程度上说甚至是常人得天意的唯一路径。依董氏的思路,“名号”记录着“天意”,“事物”模仿着“名号”,即“事各

顺于名,名各顺于天”。需强调的是,此处的“天意”并不仅仅是一种“理性范式”,更具有一种令人敬畏的色彩。众所周知,先秦儒家讲“正名”,其依据是其为先王制定的礼法,后代之“实”必与先代之“名”对应。但在礼崩乐坏的时代,先王礼法到底有多大的权威性是存在疑问的。而董仲舒之存基于“名号”上的“正名”思想则依据的是世俗的先王礼法归底于超世俗的上天意志,“名号”因其体现了上天意志而具有神圣的权威,因而对“名号”的尊崇不仅是对理性的认同,更带着对宗教的无限信仰性。而这也正是董氏诠释经典文本的理论基点。

在对儒家诸经思想的解释中,董仲舒尤重《春秋》。他认为,《春秋》具有纲纪天下的神圣法典意义。而其中的“大一统”政治观、“张三世”的变易观、“通三统”的改制观;“德刑相兼”、天人感应和谴告说、经权之说等,与纲纪天下法典义一道构成了一个丰富的、极具政治色彩的思想体系,突显着儒家文本的神圣意义与经世内涵。换言之,《春秋》文本记载着天意,是世间君王承天而治,位居至尊,臣子忠于王室,实行善政,普天下尊崇王权神圣性与真理性的思想合法性保障,其文字具有神学宗教义。

在董仲舒的视域中,经典诠释行为是一个复杂的系统,包括解圣人原意,释作者之意,及阐发读者所悟意三个部分。董氏将此三部分以“指”的范畴表示出来,即指、辞、指,前面的“指”是圣人本初的意思,后面的“指”则是读者读经治学,通过言辞体会到的圣人之意。在获意的过程中,还包括“由指到辞”和“由辞到指”两个阶段。此处的“辞”,特指语言文字、名词概念、定义命题等,而“指”,则为意旨、思想内容,或是精神实质之类的东西。在董氏所著《春秋繁露》中,其有意将儒家经典文字“神化”,视之为天意的表达,由此肯定了君权神授,从而为证明汉代专制制度的合理性提供了理论依据。而在另一方面,他又通过诠释文本中圣人指意与圣人言辞之间的一致,引申出其神学诠释学的另一重要概念“天

人感应”。原本圣人辞指应为一一致，之所以不一致源于世人所为有悖天意。如《春秋》有的定则是新继位的国君不到一年称“子”，所谓“正辞”，但《春秋》僖公九年，“冬，晋里克杀其君之子奚齐。”此外不称“子”而称“君之子”，实为“诡辞”，何故？董氏曰：“晋，《春秋》之同姓也，骊姬一谋而三君死之，天下之所共痛也。本其所为，为之者蔽于所欲得位而不见其难也。《春秋》疾其所蔽，故去其正辞，徒言君之子而已。”^[2] 骊姬一计杀三君，有违天意，故圣人不以正辞言之。而后果也是明显的，天必会“出灾害以遣告之”。

董仲舒在诠释经典时，经常使用“天人感应”之语。并且，“天人感应”并非只是单向发生，而常以天的系统与人的系统之间的控制反馈形式表现。在他看来，人类社会的一切实质都是在模仿宇宙的生成过程，故人的系统应接受天的系统的控制。人类社会不可违背上天的意志，否则上天就会对人类作出惩罚。在此基础上，董仲舒发明出今文经学中“推阴阳言灾异”的释经传统，进一步加深了经典诠释的神学蕴味。质言之，此种讲灾异的解经方式，是以“六经”作为阴阳五行的权威文本去解释现实政治。其总的思路是，先捕捉天的异常现象作为上天警告的伦理意识，接下来对此灾异进行种种复杂的阴阳五行术数推导，最后抽象的理论思想变为具体的政治措施，推荐给帝王。简言之，其解经逻辑就是考察事物的文理，依据六经思想，揣度圣人的心意，参照上天的意志，打通现象世界、语言世界、观念世界等的界限，将其统统纳入阴阳五行的宇宙系统，从而发挥政治效用，使相应政治批判更令统治者敬畏，使之具有不容置疑的权威性。由此，进一步加深了经典诠释行为的神秘性与神圣性，使之向着神学的路向发展。

二、神的光照：奥古斯丁的理解

基督教原本只是流行于罗马世界内诸多彼此竞争的宗教中的一个默默无闻的教派，后来逐渐成为罗马的国教。一个重要的原因是，基督教

宣传来世的教义，将主要兴趣从尘世转向天国，从现世幸福转向在超感世界中寻求灵魂得救和解脱。这与当时罗马人普遍产生的深沉的、强烈的、解放灵魂需要，以一种超越凡尘仰盼来世的社会现实有着直接的关系，“基督教的胜利……，当时，宗教、哲学和道德都已解体，需要重新调整。基督教便以令人信服和最吸引人的方式作出了这种调整。”^[3]

基督教让人们相信神的存在，而其经典《圣经》则成为神与人之间沟通的语言桥梁。不过蕴藏于《圣经》中的基督义原始教义由于具有隐晦性，不易为平民所参悟，需要建构一种完整的诠释体系对之加以说明。此任务的完成者即是奥古斯丁，他被喻为是古代基督教作家的最后一人，同时也是中世纪神学的开路先锋。^[4] 他是新教诠释学的奠基者，并在对《旧约》的解释中，确立了早期的“诠释学意识”。而正是基于此意识，《旧约》与《新约》得以保证了思想的一致性，构成了二者成为一部整体意义上的《圣经》的可能性。奥古斯丁从根本上来讲是一名基督教哲学家，他在讲授《圣经》教义时，认真梳理了信仰与理性的关系，强调信仰又不排斥理性，因为唯有虔信才能通向真理，即上帝。但是，如果人们不事先知道上帝、认识上帝，那便无法真正信仰上帝。于是，他制定了自己的解经理路：从信仰方面讲，要引导读者去爱神（上帝），要着力培养读者成为一个合乎体统的、道德的、委身于基督徒的生命；从理性方面讲，正确理解《圣经》，需要关注于经文的字面或历史意思，因为其是经文原意要表达的信息，当经文字面意思不明确时，要参考其他较清晰的经文对有关主题的教导，参考“信仰规范”与教文传统对这段经文的解释，当前两种方式出现矛盾见解时，则需从上下文来判断哪种见解才是最符合经文的。

奥古斯丁将《圣经》中的文字视为神的语言，认为在漆黑的夜幕中，人们一无所见，只有在阳光照射下，人们才能辨认出眼前的事物，“光”是使万物得以呈现的根源。而上帝就是“光”，

他既是光的创造者,又是作为所有光的光源之光。上帝通过“光”照耀了每一个人的心灵,使之见到了真理。解读《圣经》的意义正在于此,它使得每一个信徒都能得到光,从而照亮前行的路。但其有个前提,即读《圣经》者要相信神的权威之至高无上性、人的灵魂的软弱无助性和对于神的恩典的绝对依赖性。神是唯一主动者和能力来源,人类只是神施行恩典或忿怒的工具与方法等。实际上,在奥古斯丁心中存在着两种价值共同体:天上之城与地上之城。地上之城是专注于世俗价值的抽象的社会观念,它是不完美的,是人性败坏的产物;天上之城是向往神圣价值的共同体,其求索的热情超过了其对个人的、家庭的、城市的、国家的特定利益的兴趣,是每个人都最终想要得到的东西。普通人要到达天上之城,必须听从神的安排,而其路径就是读《圣经》,理解其中神的旨意,明了上帝的智慧,让自己的心灵得以光明。

奥古斯丁对于《圣经》的神学诠释是与知识论、语言和符号理论、历史哲学等交织在一起的。其理论要义均以《圣经》为诠释中心展开。他不断强调,主体读《圣经》必须具有信仰的态度,解经本身就是一种理性的活动,亦是为信仰提供证明的活动。他说《圣经》中的语言实质是用来指代事物的符号,读者可以通过辨析符号的意义而揣测神的意旨。不过符号的意义是深奥、抽象的,当它所指的对象是可视之物时,可形成感性的现象,让人的心灵易于把握,但当它指向的对象是非可视之物时,便易于形成语言和思想之间的断裂,人们在理解神意的过程中可能会出现偏差,便来源于此。而这也正是神学诠释的困难所在,即神原本是不可说的。那么如何让那些文本中不可言说之事,为人所理解,进而清晰地看清那个尽善尽美的上帝?奥古斯丁的答案是,充分运用解经者的智慧。随之,他提出了主体通向智慧的七个递进步骤:敬畏→虔诚→知识→力量的决断→悲悯之心→心灵净化→智慧。并以为之为基础,制定出神学诠释《圣经》的基本规则。

他指出,对于经典的“敬畏”与“虔诚”是解经者应持的态度,要始终对《圣经》有着信仰感,相信其中所写的东西比主体自己所想的东西更完善、更美好,就是真理。在研读《圣经》的时候,要用全心全意热爱上帝之心去感悟语言文字中所蕴含的关于神的知识。明了知识后,还要践行,即抛弃尘世的享乐,净化自我的心灵,发扬神之博爱精神,努力找到神的光照,心灵变得异常纯洁,最终得到属于天国的智慧。奥古斯丁还说,诠释《圣经》文本还要运用特定的技术,也就是解经规则。他在《基督教教义》一书中作出如下的表述:第一,熟读经典,即使不明了文字的意思,也要把它背下来;第二,“以经解经”,要用明确的经文意思解读晦暗不明的经文意思;第三,要熟练掌握语言符号的意义,以符号为中介发现神意;第四,承认解释具有多样性,但要学会在多样性中寻找共性,因为神意具有至上性,《圣经》的旨意具有唯一性。换言之,真理是唯一的。^[5]

三、工具与皈依:两种不同的理路

不难看出,董仲舒与奥古斯丁虽然均将经典视为神之语言,但其所秉持的解经态度却是不同的。董氏以神学诠释“六经”,意在突显经典解释的政治性主旨。他所言的神、天、阴阳、五行,都是围绕政治来讲的,有的只是用来比喻、类比政治问题。他所说的“天人感应”,目的也在于伸张经典诠释的政治批判性。因为他看到最高统治者具有至高无上的权力,不怕人只怕天,因此要“屈君而伸天”——借用“天”的权威来限制皇帝的私欲。他说,天有十端,天地阴阳五行和人。阴阳五行都是气,天和人间隔着阴阳五行这些气,所以天人就要通过这些气进行相互感应。他通过《春秋》记载的史实,提出灾异是对人君的谴告,“天之生民,非为王也,而天立王以为民也。故其德足以安乐民者,天予之;其恶足以贼害民者,天夺之。”^[6]从中可以看到,“天人感应”说起到了双重作用:其一说明皇帝代表天意,人民要服从皇帝,即“君权神授”;其二要皇

帝尊天保民,不要胡作非为,即“神道设教”。如此一来,“神”在董氏诠释学中的意义便十分明了——一种政治的工具。董仲舒要以天神的权威性,保障“大一统”政治的稳定性,通过“假经设谊,依托象类”的诠释方式,将经典文本由诠释对象转化为政治利用的工具,解经的目的不在于追寻准确的原义,而在于灵活地运用经书与神意的联系以适应现实的需要。

与之相对,奥古斯丁诠释《圣经》意在突出宗教信仰的重要性。其诠释预设是,一切的理解都需要一个思想架构或处境范围,在其中加以解释。具体来说,全面准确理解《圣经》的一个不可或缺的条件是要认识那位启示的神——上帝。换言之,一个不信神的人是不能理解《圣经》的,因为他始终不能以经典为神的启示,不能获得神之语言的真正意义。在他看来,释经者必须成为信徒,承认上帝的存在,并且信服在神的话语的真理下,只有这样他才能把《圣经》理解为“神亲自对我说的话”。如果一个经典诠释者只是从一个世俗的、自然主义的观点解经,那么他是不可能甘愿在《圣经》之下俯首,放下个人的意愿,按照神的思想方式理解文字的。理解《圣经》需要宗教的语言,更需要宗教的信仰。并且,在神的方面,他为顺服他的真理、寻求正确理解的人,预备了一条蹊径:圣灵的光照。光照的含义在于对《圣经》意义的动态理解。没有圣灵的光照,即使学者拥有破解经文意义的大量方法和技巧,仍然不会真正地解经。当然解经也需要适当的方法,一个人如果缺乏对《圣经》语言的认识,或不能纯熟运用历史、语言、符号等工具,那么他也不能正确地理解经典中的知识与信息。只有一个熟悉《圣经》语言的信徒,加上完善的神学、语言、历史等的技术,一部完整的《圣经》诠释才能出现在人们的眼前。

显然,与董仲舒工具化地应用神学相比,奥古斯丁的“神学”更具宗教的意义。他要竭力地让人们相信神的存在,顺从并信仰上帝,进而信仰《圣经》,自愿皈依基督教。他通过神学的思

辨让人相信,《圣经》是一部超自然的著作,借着默示的过程,通过由神所预备和挑选的发言人,把神的成文启示给他的子民。《圣经》作为神的启示因而具有最终的权威。故此,它一定是所有人类信仰与行为之准绳。因此,拒绝《圣经》的信息就是拒绝神的旨意。由此可见,奥古斯丁的释经学是为宗教服务的。至于他为何如此大力地宣扬要以信仰的态度去诠释《圣经》,与之生活的时代背景有着密切关系。

教父时期是西方基督教的重要转折期。教会权力的出现和教会的独立,为基督教的转型带来了契机。集教父哲学大成的奥古斯丁“以创造性的精力集中了当代关于救世的需要以及教会实现这种需要的整个思想”^[7],他要让更多的人相信教会、皈依基督教,不断伸张教会的权力。他要通过人们对《圣经》的理解,使之明了整个人类都需要救赎,但人类无以自救,需依靠神恩。教会是上帝所指派的拯救人类的工具,一个人若不成为教会的一员则绝对不能得救,教会是上帝和信徒之间的媒介。正如奥古斯丁在《天上之城》中所说的那样,世俗国家和政治制度乃为原罪的结果和神的补救方法,故世俗国家必须服从教会,教会即是天国在世上的体现。当世俗法律的规定与上帝的永恒法相悖时,这些规定对基督徒便不具有任何效力,应该被抛弃;尘世国家只有像犹太神权国家那样待上帝,运用其权力来推广对上帝的崇拜,其存在才是正当的。而实现这一切的前提是,让社会更多的人相信《圣经》的神学意义,自愿、自觉地信仰基督教,进而让教会得到超越世俗权力之上的权力。

董仲舒生活的年代,汉朝统治刚刚得以巩固。他要推行天下一统于天子的政治思想,用“张三世”的变易观肯定汉王朝建立的合法性,并要用“通三统”之说为其时的政治改制提供坚实的哲学和历史依据。如此的论说如何能让普通百姓快速地信服与执行?让尘世的政治主张与上天的意志、神的旨意联系在一起便是最好的选择。董氏充分利用儒家经典的社会权威性与

影响力,将经典之义与神意相联,以“人副天数”“天人感应”等将统治秩序、人伦纲常等“神化”。他的重点并不是让人信仰神,发展社会宗教,而是让人们相信现存政治运行、发展的合理性与合法性。他要让人们去“尊崇”经典,由崇拜而信服诠释经典者的言说。他无意让经典诠释成为一种信仰式整体性精神活动,从而发展出宗教体验式的情感。董氏的目的指向明确,是政治的而非宗教的。或者说,宗教是为政治服务的,神学只是政治的工具。况且,如果经典一旦被宗教化,那么今文经学对于文本“微言大义”的发挥也会在一定程度上受到制约。这也是董仲舒不愿看到的现象。

不可否认的是,董氏的神学诠释学说也有着“迷信”的特征。他的天道观显然受到先秦墨家“天志”、鬼神之说和阴阳家迷信说法的影响。他说:“孔子作《春秋》,上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今。故《春秋》之所高,灾害之所加也。《春秋》之所恶,怪异之所施也。书邦家之过,兼灾异之变。”^[8]“小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。”^[9]如此的说法为日后“讖纬”的出现提供了便利。可以说,董氏的《春秋繁露》夯实了西汉“讖纬”诞生的基础,其已非神学目的论政治批判性的主旨,加大了儒家经典的神秘性,渗杂了更多的迷信思想,甚至今文经学的发展也受此影响,很多时候不得不屈从或者主动地依附讖纬,修改其解释性著作系统,以与社会思潮之主流相适。也许这正是将神学工具化的一个负面后果——神圣的宗教变成了愚昧的迷信。从一定意义上说,奥古斯丁将神学应用于经典诠释目的性要比董仲舒纯粹得多。他着力强调神在尘世主宰性和无上权威性,其目的是让人自愿臣服于上帝,皈依于基督教。他围绕着“上帝创世”的神学问题展开对《圣经》的诠释,将《创世纪》中上帝创世过程诠释为人类走向上帝的七个时代;以神学的理念整理《圣经》所涉及的历史资料,力图揭示天国降临的必

然性;将《圣经》视为一种真理性的预言,将之作为上帝的旨意……。奥古斯丁在诠释活动中所做的一切,都是让人们领悟永恒的真理即上帝,让人们在内心中相信上帝的存在。他要让人们在信仰中理解并践行《圣经》的意旨,让神圣的恩典遍布于世,普度众生。

四、总结与评价

如前所示,虽然均可称为神学诠释,但是董仲舒和奥古斯丁所代表的中西方诠释学理路却是明显不同的。董仲舒的神学诠释,实质是借用神学的外衣,言政治之事。它使得经典文本由诠释对象转化为政治的工具,解经的目的不在于追寻准确的原义,而在于灵活地运用经书以适应现实的需要。受之影响,神学与经典的关系出现了三种情况:一是以“稽之五经,揆之圣意”为主,虽多臆度,但仍属解经范围;二是确信“以参天心”之事,即脱离经典的范畴来解释阴阳五行的术数观点;三是不相信经学本义就是天意,而只是一味地把灾异思想作用政治斗争的工具。其带来的诠释学发展走向是“《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞”。^[10]奥古斯丁的神学诠释则不然,其事实上是在言说不可视见、不可言说之事。其理论预设是,如果人们为了信仰又不得不言说不可言说的东西,那么只可勉为其难地、尽可能清晰表达心中那个尽善尽美的上帝。受之影响,《圣经》的不可随意解读性增强了。人们只有秉持虔诚的心态,以神的光亮照耀心的智慧,在合理的逻辑推理与人生体验顿悟中,才能感知“三位一体”的上帝,领悟其睿智的神意。

站在诠释学史发展的视角观之,董仲舒与奥古斯丁各自风格迥异的神学诠释方法却又为中西诠释学发展带来了相似的影响。其一,对于经典文本的哲学化诠释生成。以文本诠释为中心,董仲舒建构出自己的宇宙论、人性论、义利论、常变论等。他提出“元”为世界的本原,“元者为万物之本,而人之元在焉”;^[11]塑造出以天为主,以地、人和阴阳五行为要件的宇宙图式,“天有十

端,十端而止已”;^[12]发明出圣人之性、中民之性和斗筭之性的性三品说,“圣人之性不可以名性,斗筭之性又不可以名性,名性者,中民之性”;^[13]探讨了义利两有,义重于利的义利关系,“义之养生人,大于利而厚于财也”;^[14]阐发了一般与特殊间,类似于原则性与灵活性的联系,“《春秋》之道,固有常有变。变用于变,常用于常,各止其科,非相妨也”。^[15]董氏充分利用了今文经学的特点,依托神学目的论将解经作为一种阐释自己哲学思想的活动。他视思想的一统为政治大一统的基础,用天人互感的神学思维包装起一套独具特色的政治哲学。

奥古斯丁在经典诠释中的哲学思辨主要表现于其对于符号与语言、智慧与心灵等解经要素间关系的讨论。其理论基点是,信仰本身就是思想,是一种对信仰持赞成态度的思想。由此推之,信仰不单纯是信的问题,而且还是一个理解问题。解读经典的活动不仅是一项理性活动,更是一项为信仰提供理性证明的活动。为了准确理解《圣经》中的话语,奥古斯丁将文本确定为通向话语的中介,要求人们通过文本理解达到话语,通过话语理解人的心灵也就是神意。在这一过程中,运用哲学思辨式的理解是不可逾越的阶段。因为基于话语的诠释显然不同于诠释视觉符号,被说出的话语必须能唤醒储存在人们心灵与记忆中的东西,否则人们心中就不可能呈现出与上帝相关的形象,当然也就无法理解神之话语真正的含义。这也是一个需要心灵与智慧参与的过程,智慧之所以称之为智慧,“乃是因为它是神的智慧。只有这样它才是真智慧;如果它只是人的,就是空幻的”。^[16]神的智慧就是神存在的本身,而人则是在心灵中拥有智慧,并且,只有人分有了神的智慧才是真有智慧。这也意味着,人可以有智慧,也可以没有智慧,或者在有了智慧之后,还会失去智慧。而人像神永存智慧的方式,只有一种——信仰宗教,用心灵正确地理解《圣经》中神的话语。“唯有人的心灵认识它自己。心灵所知道的莫过于向它呈现的了,而没有

什么是比心灵自己更向心灵呈现的。”^[17]呈现何物?答,上帝。奥古斯丁如此抽象的思维,直接影响了后来的阿奎那的解经思想,“哲学的神学的形式”之解经范式便是由后者建构的。

其二,让经典具有了最高理论权威与法律标准作用。董仲舒借神学大力推阐儒家经典的“微言大义”,并让统治者深信不疑。当时,不但皇帝诏书、策问和朝臣奏议常常引用经典文字来作为持论的根据,而且当朝政大事遇到疑难不决时,也每以《春秋公羊传》等作为解决问题的准则。董氏还著有《春秋决狱》,武帝将之视为决狱的法典依据。其重要的原因就是以《春秋》为代表的经典,经由董仲舒的诠释已具有“神”或“天志”的内涵。一时间,儒家经典的社会地位被抬升至极处,“罢黜百家,独尊儒术”的局面形成了。与之相较,奥古斯丁的诠释论说虽未能得到皇权的强力支持,但其时的教权是对之极力推崇的。新兴的教会在信徒眼中是古典文化的传承者与卫护者,代表着秩序,也代表了当时最文明的力量。教会相信自己应担负起教育人民的重任,并且要使哲学信念与社会的、政治的事务结成密切的关系。奥古斯丁以神学诠释《圣经》,让《圣经》的宗教法典意义更加突出。并且,他对于天上之城与地上之城的区分,更让人相信皇权存在种种弊端,世俗国家和政治制度乃为原罪的结果,世俗国家必须服从教会,世俗的法律必须服从《圣经》中体现的神的旨意,当法律规定与上帝的言说出现相悖时,那么规定便对于基督徒毫无效力,应该被抛弃。质言之,《圣经》已成为宇宙中最具权威的典籍,它预示着天国终将取代地上之国的客观规律。

其三,间接地影响了其时的伦理学建构。董仲舒发挥“制《春秋》之义,以俟后圣”,以及正君臣等级义分的观点,明确提出:“《春秋》正是非,故长于治人。”^[18]这是他以神学诠释经典的一个重要指向——建构封建统治伦理秩序。其以对天人关系的论述,总结出德刑相兼的理论,即为君者要施仁政、德义,可安抚人心,使臣子感恩、

归附。实行惩罚,是为了使臣子和民众畏惧、服从。通过德刑并用,总的目的是维护君尊臣卑、夫尊妇卑的地位和等级序列。并且,这也与天之谴告相适应。董氏将自己对《春秋》的解释取名“繁露”,本身便意味着其要进行某种思想的发挥,“繁露也者,古冕之旒,似露而垂。……推想其书,皆句用一物,以发己意,有垂旒凝露之象焉。”^[19]他力主教化,将人性作为教化的依据,以“太学”为教化的本原,这对于后来《白虎通义》中“三纲五常”伦理思想的正式确立,起到了极大的推动作用。

奥古斯丁同样想表达自己的伦理观,不过相对于董仲舒而言,其思想主旨要简单一些。他让那些读《圣经》的人对神产生信仰,将相信上帝推及至伦理道德层面。由于不信神的学者可能在内心拒绝接受《圣经》是神所启示的真理,也就可能觉得批判《圣经》的结论才是正确的,可以拒绝神的描述,视之为传说或神话,而且可能把“神的语言”说成是科学时期之前对于不能理解之事物的解释方式。所以,他必须要让不信神的学者通过研读《圣经》而被其真理所折服,让其成为一个信徒。如何能办到?他要通过诠释文本,让读者对神产生“顺服”,就是自觉放下个人的意愿,按照《圣经》作者原想的方式聆听经文。这里除了理性外,更需要道德力量的驱动,所以奥古斯丁将信仰归结为一种美德。而这种思想在中世纪诸多神学家推动《圣经》注释学发展时,作为重要方法得到大量运用,让诠释学与伦理思想生成产生了密切联系。

立足今日视角观之,董仲舒的经典诠释以神学为工具,以天人关系为背景,着力发挥儒家经典中的“微言大义”,这样的方式虽然在一时间让神学诠释盛极一时,但它本身又暗藏着走向衰落的因素。因为他的神学并不纯粹,而是刻意将儒学与阴阳五行相结合,这是其致命弱点。他所宣扬的内容杂糅了大量鬼神迷信思想,致使后期阴阳灾异思想大肆泛滥,而让经典本身的价值失去了光彩。所谓物极必反,正是这个道理。奥古

斯丁的神学诠释本质是“为了神学而神学”,其效果自然不同。他顺应了基督教普世传播的需要,为基督教释经学的发展规定了最初的范式。他有关《圣经》文本实质的描述,解经方法论前提的设计等,为后来《圣经诠释学》发展奠定了基础,并为后人一直沿袭下去,直到中世纪此种理性与信仰并存,但信仰高于理性的诠释理念仍被众多信徒所传承。所谓信仰是凭借启示而从上帝那里获得的,而基于理性的科学是神学之奴仆的观念,由此影响悠远而深刻。

注释:

[1]董仲舒:《春秋繁露·深察名号》,北京:中华书局,1975年,第118页。

[2][10]董仲舒:《春秋繁露·精华》,北京:中华书局,1975年,第49、50页。

[3][英]汉默顿:《西方名著提要·历史学部分》,北京:商务印书馆,1959年,117页。

[4][7][美]奥尔森:《基督教神学思想史》,北京:北京大学出版社,2003年,第269、280页。

[5]Augustine, *On Christian Doctrine*, Book II, Chap. 9. trans. R. P. H. Green, Oxford: Oxford University Press, 1997.

[6]董仲舒:《春秋繁露·尧舜不擅移,汤武不专杀》,北京:中华书局,1975年,第82页。

[8]班固:《汉书·董仲舒传》,北京:中华书局,1983年,第2524页。

[9]董仲舒:《春秋繁露·必仁且智》,北京:中华书局,1975年,第95页。

[11]董仲舒:《春秋繁露·重政》,北京:中华书局,1975年,第68页。

[12]董仲舒:《春秋繁露·官制象天》,北京:中华书局,1975年,第170页。

[13]董仲舒:《春秋繁露·实性》,北京:中华书局,1975年,第110页。

[14]董仲舒:《春秋繁露·身之养重于义》,北京:中华书局,1975年,第105页。

[15]董仲舒:《春秋繁露·竹林》,北京:中华书局,1975年,第99页。

[16][17][古罗马]奥古斯丁:《论三位一体》,上海:上海人民出版社,2005年,第386、375页。

[18]董仲舒:《春秋繁露·玉杯》,北京:中华书局,1975年,第26页。

[19]程大昌:《书秘书省繁露后》,明嘉靖三十年程煦校刊本。

[责任编辑:汪家耀]