

诠释学中的本体与主体的 关系及其超越性意义*

——以中西思想史例为鉴

田 薇

【摘 要】在诠释者和被诠释者之间存在着一层根本性的关系，即主体和本体之间的不对称性关系，这种不对称性意味着本体对主体的超越性，诠释学因此具有某种源始神学特质。本体指向形而上学本源意义之域，意味着自由自在的自身性存在，在诠释学情境中呈现为两阶主体，第一阶主体是自行显示的自体作为本原性主体或存在论主体，第二阶主体是诠释者主体或存在者主体。诠释者主体对于本原性主体自行发出的信息进行意义的解读和描述而形成文本，文本具有意义的层次性和流动性，其生成和存在是原初生存经验、既有文化传统和当下处境的多重作用的历史结果。中西对于主体与本体关系的不同理解和诠释，对各自文化传统的历史生成产生了深远影响。

【关键词】本体 主体 诠释 超越性 中西传统

【作者简介】田薇，哲学博士，清华大学哲学系教授、博士生导师。

【中图分类号】B016 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097 - 1125 (2023) 01 - 0019 - 15

思想史的传承离不开诠释。在不断的诠释中，为某种文明奠基的经典所承载的精神文化的基因或密码得到不断的传递和延续，并在新的经典的产生中获得进一步的发展，从而构成思想的历史和文化的传统。正因如此，诠释无论在中国还是西方，其起源都相当古老，而且形成了悠久的各具特色的诠释学传统，如基督教的圣经解释、儒教的六经注疏。当然，作为一门正式命

* 本文系国家社会科学基金一般项目“宗教性视域中的生存伦理研究”（15BZX101）的阶段性成果。

名的学科，“诠释学”是现代西方文化的产物。因此，伴随着20世纪80年代以来西方诠释学理论及其研究成果的引介，关于中西诠释学的比较研究自然也成为学术界关注的一个话题。目前看来，这种中西诠释学的比较研究涉及面广，一些理论问题的讨论也相当深入，但是，似乎还有一个重要的方面值得探讨，这就是如何通过中西诠释学思想的研究发现二者共享的“本体”与“主体”之间的“元义理结构”及其超越性意义。

本文将指出并阐明，在诠释学的思想结构中存在“主体”与“本体”之间的“不对称性”关系，这种“不对称性”意味着本体存在的“超越性”，它对诠释学来说具有根本性的意义。这里所说的“本体”并非某种固定的“实体”，而是指向某种形而上学本源意义之域，其内在的核心意蕴乃自由与自在的自身性存在，这种自身性存在因其超越性或不对称性永远处于被解释的过程之中而保持“剩余”。为此，本文将致力于揭示中西诠释学的形而上学层面的内容，力图打通神学、哲学与诠释学之间的内在关联，逐次讨论何谓诠释、如何理解诠释中的诠释者和被诠释者及其关系、对二者关系的理解在中西文化传统中的差异性及其历史影响何在，通过对这些基本而重要的问题的探讨以图实现本文的理论目标。

一、本体论的诠释学

诠释学是什么？若采用否定的表达方式，而且从“根本上”来讲，诠释学不是认识论。认识是主体对客体的一种构造活动，用康德的话说是“知性为自然立法”，主体与客体之间总是一种对象化关系。诠释学也不是一般性的主体与主体的自我对白或相互对话，无论是自我和自我之间的双主体对白，还是我和你之间的双主体对话，主体之间都是一种对等的关系。然而，诠释学中的诠释者和被诠释者之间在根本层次或者最深层次上并不构成主体和客体之间的对象性关系，也不构成主体和主体之间的对等性关系。^① 为什

^① 对此，陕西师范大学尤西林教授基于中西古今文化背景，从思想史的角度做过深刻分析，也启发了本文进一步的思考。参见尤西林：《“本体”主体化与“主体”本体化——评成中英的“本体诠释学”与朱利安的“间距”观》，《南国学术》2014年第4期，第24~28页。本文在这里强调，在最深层次和根本层次上诠释学“不是”什么，诠释学“不止于”主体和客体之间的认识关系，也“不归于”主体和主体之间的对话关系，而是“归根结底”在于本体和主体之间的非对象性、非对等性的“超越性”或“不对称性”关系。因为事实上在诠释活动中不可能不包含“认知性”和“主体间性”这些关系性的思想元素，只不过本文的理论旨趣在于揭示诠释学的意义结构的根本层面，即本体和主体之间的关系及其超越性问题，坚持一种本体论诠释学的思路，也是一种打通神学—哲学—诠释学的努力。

么呢？因为被诠释的东西超出了主体和客体、主体和主体的界域和限度，被诠释者既不能“归结”为认识的客体对象，也不能“等同”于认识主体和诠释主体。在哲学诠释学的创立者伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）看来，诠释学循环表明，它越出了主体与客体的二分，指向了对存在结构本身或生存方式本身的历史性理解。^① 它既包含某种他者性自身性意义，超越了我们的愿望和行动，而同时又和我们一起发生。若采用肯定的表达方式来讲，这意味着，诠释学是一种基于现象学存在论的诠释学，一种本体论的诠释学。毋宁说，“诠释”就是发生在“主体”和“本体”之间的关系；但这本体不是指某种固定的实体，而是指形而上学的本源意义之域；所以诠释就是主体对来自本体之域的意义信息进行接收和领会、读解和传达的活动。由此，诠释者和被诠释者不是对象性和对等性的关系，而是主体与本体间发生的“不对称”的关系，这种不对称包含着本体对主体的“超越性”以及主体对本体的“仰视性”，意味着诠释学具有某种源始的神学性特质。

这里我们不妨引入诠释学先驱施莱尔马赫（F. Schleiermacher）的宗教诠释，将有助于理解和彰明这个问题。在他看来，要想真正明白和解释宗教在根本上是什么，既不能把它理解为某种认识的建构，也不能把它理解为某种伦理的规范，而是要去描述和呈现那种个体自我与无限者遭遇的原初存在状态和源始生存体验。在这种状态或体验下，自我与无限者相望，也是与自我相望；当“环视自我”时，也是在以某种方式“领悟大道”。这种对“大道”的领悟就是对本原或本体世界的情感直观或情感体验，这种情感是一种本体论的情感，这种体验是以“孩子般的被动性”让自身为无限者的感动“所抓住”。^② 对此，汉斯·昆（Hans Küng）也描述道，“人在自己的最深处整个地被无限所遇、所俘、所充满和所推动。……这种与永恒、无限的活生生的关联代表了每个个体的‘我’的原初状态”。^③ 在此，从宗教生存体验中的自我与无限者之间的关系，可以看出本体和主体之间的不对称性和超越性，诠释学便指向这一根本性的关系。反过来讲，诠释学活动在根本层次上指向本体对主体的超越性关系，这使得诠释具有某种神学性意味。

关于诠释的这种意味，我们还可以回溯至源始发生学的语境。众所周知，西学里的“诠释”（hermeneutics）一词来源于希腊神话中的一个神即赫尔墨斯（Hermes）之名，他是主神宙斯的一名信使，承担着领受和传递宙斯神的信息和指令的职能。由信使赫尔墨斯之名而来的“诠释”，从源头上

① 参见严平编选：《伽达默尔集》，邓安庆等译，上海远东出版社2003年版，第50~51页。

② 参见〔德〕施莱尔马赫：《论宗教》，邓安庆译，人民出版社2011年版，第30~38页。

③ 〔德〕汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，社会科学文献出版社2001年版，第162页。

就具有接纳和传递来自神的信息之义，在发出者和接收者之间存在着不对称关系，其中一方“仰视”另一方而非“对等”关系，在深处隐含着“信仰”的背景和“敬畏”的情感，我们可称之为诠释学的源始神学化境域，这使得诠释从一开始就具有指向诠释者之外的神性之维的超越性意义。而作为一门学科的西方诠释学，其最早形态也是作为基督教神学的释经学而存在的。

诠释活动的源始超越性意义指向在中国古老的巫觋文化时代也具有相似的呈现。根据考古学家对甲骨文的研究，“巫”与“帝”常常联系在一起，而“王”是最大最重要的巫，他们通过巫术仪式与“天帝”交通以获得自上而来的启示或者降福，这些巫可谓最初的一批承接和传达、解释和执行神圣旨意的人，在中国古老传统中占据核心地位。综合《尚书·吕刑》、《山海经·大荒西经》和《国语·楚语下》的记载，在关于“绝地天通”的传说里，蚩尤作乱，民神杂糅，灾难遍地，于是哀告皇天上帝；颛顼受天帝之命，令重黎断绝天地之间的联系，重管神的事，黎管人的事，万民祈福皆由重黎执掌，恢复人间民神不杂的正常秩序，从此与神交通的职责及祭祀之仪由具有聪明圣智的专门人员承担，女称为“巫”，男称为“觋”，颛顼和重黎可称为巫觋之祖。明神降附在巫觋身上，通过巫觋奉接和传达它们为人类社会订立的规条，而“王”作为天人的媒介，往往成为垄断着与“天帝”交通大权的首巫，由此可窥中国上古原始宗教信仰之一斑。^①

以上说明，诠释在中西思想史上最初都源起于神人之间、天人之际的活动，这种活动指向了超越在人之上的神圣存在者，以便为人自身的存在活动提供根据和支持。由此可见，诠释在根本上属于一种生存论意义上的行为，植根于某种特定的信仰背景当中。以形而上学的视角观之，这意味着在诠释者和被诠释者之间是一种主体和本体之间的关系，这种关系既具有某种存在论的意义，也具有某种宗教性的意义，因为“本体”超出了明晰的有限性之域，指向了隐秘的无限性之在，它使得被诠释者与诠释者的关系有了某种仰视的不对称性，也因此使得诠释稟有了某种源始的神学性和超越性特征。只是神祇在最初的宣道的诠释中尚不具有最高的道德意义，如希腊神话中的宙斯和殷商时代的天帝，在后来的发展中才逐渐成为至高者和至善者的统一，具备了充分的无限性和超越性，如基督教的神和原始儒教的天。

二、诠释学中的二阶主体

依上所言，如果说在诠释活动中，被诠释者不是作为诠释者主体的对象

^① 参见徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第76~83页；陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，三联书店2009年版，第20~62页。

而被认识、被把握，也不是作为人—人之主体对主体的对等性关系中的一般性主体，而是作为“本体”构成与诠释主体之间的不对称性关系，具有某种超出诠释主体之外的存在意义，那么，这样的本体从逻辑上讲必然是一种具有隐蔽性的自身性存在；如果说被诠释者因其存在的超越性而使得诠释主体对之产生仰视性和敬畏性，不可能将之作为对象来把握和设置，只能对其发出的意义信息予以接收、领悟、解释和传达，那么，这一本体存在必然是某种自我启示者和自行彰显者，用黑格尔的话说，就是本体即主体。用海德格尔（M. Heidegger）的话说，就是自行置送的存在天命。而诠释学家保罗·利科（Paul Ricoeur）在回顾和分析施莱尔马赫与狄尔泰（W. Dilthey）通过古典语文学和历史科学使得一般哲学解释学成为可能时也指出，一个历史性的存在者如何能够历史性地理解历史？如果那存在者不在生存活动中将自身对象化在历史存在之中，如果历史长河里没有将历史的片段连贯为一个系列的“精神”，如果这种精神“生命”不具有黑格尔的“概念”里那种“内在”的自行展开的逻辑，那么，不同历史境遇中的存在者又如何能够理解并阐明历史的存在呢？利科由此开始将诠释学“嫁接”在现象学上的努力，并由海德格尔关于存在的直接领会之所谓“短程”方式，转向采用语义学的符号解释以进抵那隐秘的源始存在论根基之所谓“长程”方式。^①而我们在目的则是要发现并进一步阐明，在主体与本体的诠释学关系中实际存在两种意义的主体，它们分属不同的层次，可以称之为两阶主体，即“第一阶主体”和“第二阶主体”。^②

第一阶主体是指“本体”作为“主体”。意思是说，本体不是被掌控的对象物，无论是通过认识建构的途径，还是通过实践改造的途径，本体都不是作为结果的存在者，而是具有自在性的自身物，并且它不是僵死的、凝固的，而是充满内在活力与自由生机的，所以，它能够自在自明和自行启示，在这种意义上它被称作“主体”。为了与通常在主客二分的认识论基础上所说的“主体”相区别，我们又可以将这种在诠释活动中具有源始主体性的本体称为“存在论主体”或“绝对主体”。本体的这一层意义在中西思想观念中都居于本源位置，比如《圣经》中上帝的自我启示、黑格尔绝对精

① 参见 [法] 保罗·利科：《解释的冲突：解释学文集》，莫伟民译，商务印书馆 2008 年版，第 3~11 页。

② 通常，人们习惯于在认识论问题上使用“主体”这个术语，而在本体论上很少出现“主体”这个术语。但自从康德关于具有自由意志的道德主体也可以视为“本体”的说法提出以后，可以看出（此种看法尤其见于康德之后的德国古典哲学），主体与本体其实可以相通，即本体可以成为主体；反过来，主体也可以成为本体。本文认为哲学诠释学面临或者说要完成的诠释学基本任务，就是处理与把握好诠释过程中出现的本体变主体、主体变本体的诠释学情境与难题。

神的自我展开、海德格尔所谓存在的自身言说，再比如周易的生生不息、道家的天道自明、儒家的天理昭昭、禅家的佛性自显等等，都包含自我澄明、自行传达、自身朗现之本体作为主体的意义，也可称之为“本体主体化”的境况。这里的主体便是第一阶意义上的主体，也就是处在本源地位的本体。无疑，它是自由的、自在的、自身性的。^①

第二阶主体是指“诠释者一人”作为“主体”。为了与前一种作为本体的存在论主体相区别，我们可以将这种以诠释者身份出现的主体称之为“存在者主体”或者说“相对主体”。这是因为“存在论主体”作为主体的自我显示，需要人这个主体来接收它、解释它和传达它；没有作为诠释者的人这个主体，存在论主体的自我显示便没有意义，诠释学就是第二阶的诠释主体对第一阶的本体主体自行发出的意义信息所做的接收和诠释活动。^② 严格来说，所谓诠释只能是发生在诠释者这个主体一端的活动，虽然主体不能够建构本体，虽然本体是自行发出信息，但是本体信息的意义究竟为何，只有通过作为诠释者的人来解释和描述，否则无所谓本体的意义，也无所谓本体意义的自我诠释。但终究是本体自身的自行发生和自我启示具有先在的本源性地位，所以，我们称诠释者主体为“第二阶”的主体。

在这样的理解下，诠释的根本性问题在于，第二阶主体是否真实与如何真实地解释和传达第一阶主体发出的意义信息。在这个两极性结构的运作中存在着一种深刻的张力，有可能在本体主体化的同时发生主体本体化的反向运动，导致本体与主体之间的关系困境：一方面是作为本体的主体，它自在自行，自我开启，自我言说，可谓本体主体化；另一方面是作为诠释者的主体，他要对发自本体的信息给出意义的领会和解释，在此，本体自身的意义乃是经过人这个主体诠释的产物。然而，诠释主体是否并在何种程度上如实地诠释并传递了本体的意义呢？如果诠释主体不能怀着敬畏之心去倾听本体的言说，去忠实地客观地传达从本体而来的意思，而是以诠释主体的身份僭越和占据本体主体的位置，第二阶的主体变成第一阶的主体，完全成为本体自身的代言人，那就会产生“主体本体化”，以至遮蔽和吞没真正本体，其实这也是一种“本体被主体化”的运作，从而造成主体对本体的诠释困境。所以在西方早期神学思想史上产生了以狄奥尼修斯（Dionysius）为代表的“否定神学”的观点，主张对永恒之神只能以否定的方式加以描述，因为任

① 这里不去细究“本体”一词在中西思想中的具体差异，只是想以此表达一种自身性自显性的意义。

② 对于本文来说，诠释学的第一阶主体和第二阶主体相当于存在论主体和存在者主体，而之所以区分为第一阶主体与第二阶主体，是为了突出在诠释过程中存在论主体的源始性与本原性。

何肯定性的言说都语不及之和言不尽意，甚至成为对永恒者的限定、疏离和背弃。否则，只能或以类比与象征的方式去呈现之，或以艺术的凝视与聆听的方式去接纳之。^①

可以说，在诠释学中始终存在作为本体的第一阶主体和作为诠释者（人）的第二阶主体之间的张力，由此导致“本体被主体化”的危险。从思想史的角度来看，这也是一个事实。比如，中世纪基督教的神职人员垄断着神的话语的解释权，而教皇权力走向顶峰即成为神在世间的代言人。于是，祭司之外无真理，教皇永远不犯错，教皇及其宗教机构的宣言成为不容置疑的神圣话语，就像作为本体的上帝所发出的意旨一般。这不仅会构成对本体上帝的挑战，将上帝之言变成人之言，导致上帝本体被主体化的困境，而且也会造成基督徒信仰生活的扭曲。路德新教改革的一个重要指向，就是要解构教会神职人员读经解经的垄断权，回到真实切身的与上帝同在的原始基督徒的生活经验，用心灵的诚实和虔敬的信仰去领会和体味神的话语，由此破除神职主体释经话语的霸权性和权威性。因此，如何接受和诠释神圣之言历来构成基督教解经学的核心问题。新正统神学家巴特（K. Barth）在人的现代性主体性扩张的背景下，面对自由主义神学更是强调，上帝永远是上帝，人永远是人，在神人之间严格划界以免人对神的僭越。

透过基督教的神人关系可知，绝对者永远是第一阶的本体性主体，而人作为有限者永远是第二阶的诠释性主体。在第一阶主体和第二阶主体之间永远存在不对称关系，本体自身存在、自行开启，是本体自身在主体化，而人作为主体则需要敬畏“天命”的精神状态下，倾听本体主体化之声并努力忠实地传达之。这里再次援引海德格尔的存在论观点和思路同样有效。海德格尔前期通过“此在”之路去追问“存在”，后期则转向存在自身的“道说”和“倾听”，听凭存在的“天命”自行置送和回隐，顺从存在本身的自行开敞和隐蔽，借助诗和艺术让存在的意义或真理“自行发生”；而此在之人则是“存在的看护者”，人之此在是在“天命的存在之抛”中成其本质的，因此必须“按照存在的天命看护存在的真理”。^② 这既是为了防止陷入主体主义的思路，以免此在主体本体化或存在本体被主体化

① 参见（托名）狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译，陈村富审译，香港汉语基督教文化研究所1996年版，第92~97页；[德]尼古拉·库萨：《论隐秘的上帝》，李秋零译，香港道风山基督教丛林1994年版，第70~144页；[德]蒂里希著，何光沪选编：《蒂里希选集》上册，上海三联书店1999年版，第420~439页；[俄]弗·洛斯基：《东正教神学导论》，杨德友译，河北教育出版社2002年版，第17~21页。

② 参见[德]海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，商务印书馆2000年版，第148~151页；[德]海德格尔著，孙周兴选编：《海德格尔选集》上册，上海三联书店1996年版，第371~374页。

的境地，同时也昭示了存在作为本源性和自身性之域的本体论意义。就此而言，我们也可以把海德格尔让存在自身去言说的致思之路，视为一种本体诠释学之路。

三、文本的诠释

作为第二阶主体的人对作为第一阶主体的本体所自行发出的信息进行意义的领悟和解读、诠释和描述，便形成了“文本”。所谓诠释通常指向文本的诠释，文本构成诠释的直接对象。在这个前提下，如何理解诠释和如何理解文本，也就是一体两面、不可分离的事情。就此我们认为，文本并不是单一的，也不是凝固的，而是有着意义的层次性和流动性。这是因为文本是在历史中生成和存在的，它的生成和存在是原初生存经验、既有文化传统和当下处境的多重作用的结果。这就使得文本构成了一个多层重叠、纵横交织的思想世界，也承载着复杂多重的生存经验和历史脉络。而这种理解下的文本生成过程也正是一连串的历史性的诠释行为，里边包含着本体、主体、经验、文本、传统、诠释等多重因素的复杂关联和相互作用。

一方面，从历史发生学的角度来看，越是倾听、理解和诠释发自本体域的信息的文本，越具有意义直接性和切身性，因为诠释者处在更为原初的更切近本体言说的生存处境下。比如，福音书作为一种文本，它是对基督之言的直接倾听和传递、接受和叙事；约翰书信和保罗书信作为一种文本，也都是原始基督徒生存经验的产物。这些文本产生自某种“源始处境”，都可称为“第一层次的文本”；以后又有对福音书和圣徒书信的解读而形成的文本，则属于“第二层次的文本”，依次类推，形成了基督教释经学的历史。为中国文明奠基的古老经典“六经”也是中国古人的生命经验和生存体认的产物，包含着对天帝与世人、天命与人性、天道与人事、天意与人心之天人之际的原初而生动的真切体悟和理解诠释，构成了后世不断解读的第一层次的文本。同样，经过后世不断的注疏形成了经史子集等不同层级的文本系列。我们看到，由最初对本体之言的接收和理解而形成文本，到对文本的进一步解读和阐释又形成新的文本，再到文本的文本，由此构成了思想的历史和文化的传承。从过去、现在、未来的线性时间结构来看，这种文本层次的意义生成，似乎是一个越往后则距离“本源”越远的过程，而诠释作为主体与本体之间的关系则是借助于诠释者与文本之间的关系这个中介来实现的。借用雅斯贝斯（K. Jaspers）的著名比喻，就好比“轴心期”是人类的先知先贤们对于本源世界的普遍觉悟，是人类自我意识和超越意识的普遍觉醒，它奠定了各大文明的精神基因、观念范型和思维方式，以后都是在这个轴心期的基础上的进一步展开和丰富、发展和演变，由此形成源远流长的各

大文明传统，并集中凝结为一系列的经典文本。^①

但是另一方面，从生存论哲学的视角来看，在诠释学中主体与本体的关系以及主体与文本的关系，并不只是从过去通过现在而延伸到未来的直线式关系，而同时也是过去、现在和未来之间循环重叠的复杂关系。对于文本的诠释从表层来看是对文本叙事的读解，而从深层来看则离不开诠释主体对于本体的领悟，在诠释主体和文本之间的关系背后，依然存在诠释主体与本体的关系。因为所谓第一层次的文本由以产生的“源始处境”并非某种空间性的“确定”之处，而是某种本源意义的源始生发之境，而这种本源意义的源始生发之境完全可以穿越时空而发生在当下。诠释者在阅读文本的过程中，文本所承载的本源意义透过叙事而由隐到显，与此同时，诠释者当下的生存处境也融入对文本的解读，在诠释者和被诠释者之间构成了视界交融，正是在视界交融当中被诠释者的经验得以重演。这样一来，文本诠释的历史性并不能完全归结为越后来的就越对文本所承载的本源意义产生“疏离”，相反，本体的消息同样可以在后来的经验中再次发生，甚至得到扩展，这也就有了新东西的生成。我们可以借用克尔凯郭尔（S. Kierkegaard）所谓“耶稣基督降临的瞬间”来做一个类比性说明。耶稣基督降临的瞬间作为一个历史事件和历史时刻，虽然发生在公元1世纪罗马属地，但是作为一种“原型瞬间”，却突破了时间空间的限制，能够随时发生，任何时候它都可以在任何一个人倾听《圣经》里基督之言的“信心”中降临，故而这个瞬间被称作“永恒的原子”，可以不断“重复”，从而一次又一次建立个体主体与永恒本体之间的信仰联系，这同时也意味着，永恒降临的瞬间也是带来新生命的瞬间。^② 不仅如此，雅斯贝斯的“轴心期”理论也包含了这层意义。他说：“人类依靠当时发生的、创造的、思考的事物生活至今。每一次人类的新飞跃都回顾轴心时代，从中获取新的火花。自那时起，情况总是：回忆和再次唤醒轴心时代的潜能——复兴——带来精神飞跃。在中国、印度和西方，复归这一开端是不断发生的事件。”^③

从中国儒学的诠释来看，周孔确立的原始儒教在根本上是对天之本体的领悟和与命与仁的体会；到了思孟学派进一步发展为立命存性和尽心知性知天；再到程朱陆王之学，在援佛入儒的背景下，通过切身探求和践履天人之

① 参见 [德] 卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，李夏菲译，漓江出版社 2019 年版，第 29 ~ 34 页。

② 参见 [丹麦] 克尔凯郭尔：《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》，京不特译，中国社会科学出版社 2013 年版，第 280 ~ 285 页。

③ [德] 卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，李夏菲译，漓江出版社 2019 年版，第 17 页。

知，对原始儒学经典进行了创造性诠释，从天命、天理到天心，再从天心到吾心，将天理、天心和吾心彻底打通，真正实现了从天之本体到心之本体的天人合一。例如阳明心学既在诠释原始经典文本的过程中形成了新的文本，同时也在“致良知”的道德功夫中与“良知本体”直接发生契合关系，在这种契合关系里天心即吾心，超越的天理即吾心的良知。他说，“心之本体，原只是个天理”，“吾心之良知，即所谓天理也”，“尽性知天，亦不过致吾心之良知而已”。^① 天地万物无不在“良知的发用流行”中。现代新儒家和中国本体论诠释学代表人物成中英也强调，应该将儒家的实践道德伦理学与《易传》形而上的本体宇宙论联系起来，在“生生”本体论的理解和阐释中，人与天地一道组成“三合一”，将道德天命和生生德性集于一身，就是能理解并体现宇宙—生态—伦理三合一的儒家人格，就是庄子所谓天人为一不相胜的“真人”。^② 在此，以良知为天理，以心之本体为天之本體，以至人与天齐，是否会以良知的内在超越性消弭天的外在超越性，是否会以人之主体取代天之本體，对这个问题的理解有各种不同的观点。从本文的视域来看，心之本体或良知本体的理解是一种“主体本体化”的取向，可能隐含着以主体之言代本体立言的危险性。换句话说，若以吾心即天心，以天心即吾心，以人与天不二之，完全消弭天人之间的界限，则有可能导致人的主体性无限扩张，反而将陷入和招致疏离“天心”的困境。^③

根据上面的论述，回过头来重审关于诠释的理解可知，在诠释学中存在着三个基本要素：主体、本体及其中间环节文本。文本不是本体，文本是对本体的意义进行读解和诠释的产物；本体不是诉诸语言文字的文本，而是直接开显和自行言说的本体自身。在一个前后相继的文明传承中，诠释的直接对象是文本，通过解读文本的意义而指向本体的意义。按照利科的说法，解释学的深层意图在于，面对并透过文本多重话语符号的“意指”，跨越历史的文化距离而与文本去“看齐”。这意味着，解释既是回到文本生成时的情

① 陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，重庆出版社2017年版，第116、137、139页。

② 参见安乐哲等主编：《儒学与生态》，江苏教育出版社2008年版，第179~197页。

③ 对此尤西林教授指出，“中国传统的本体、主体亲和同一性虽然比西方人神相隔的‘本体’主体化优越，但这一优势却从相反方向成为本体诠释学的缺陷：‘主体’本体化而可能导致的本体被主体化而不再是本体”。因此，作为诠释学主体之人“不仅要接受回响着本体之音的历史、传统、语言对自己的作用效果，而且要将传统的自我意识的主体经由生存处境状态（不仅是指‘身体’）的主体，进一步转变为倾听存在本体运行的有限诠释者。这才是本体的自行诠释。人的诠释由此才接近‘被’本体言说”。这意味着，“诠释的存在论优先于诠释”。这也是本文赞同和坚持的观点。参见尤西林：《“本体”主体化与“主体”本体化——评成中英的“本体诠释学”与朱利安的“间距”观》，《南国学术》2014年第4期，第27~28页。

境去理解，又是将文本能指的意义纳入当下来理解，而这种理解下的解释不是对事物自身的一些“印象”的摘录，而是以“能指”的表达方式对“实在”的一种把握。^①于是，本体论构成了解释学的“最高视界”。^②

所以，当说诠释的对象是文本时，实际是通过对本体的叙事进行逐次解读、层层分析，以便从中获取关于本体域昭示而出的根本意义，在所谓文本诠释的背后指向的是本体论诠释。以“神学”为例或许最能说明问题：我们可从 *theology* 一词读解出两层意思：一是神的话语或神之道；二是关于神的话语或神之道。第一层含义是神自身的自我言说；第二层含义是诠释者人对于神的言说的言说。通常所谓基督教神学的“文本”，究其根底是关于神之言的记载和诠释，故圣经和释经学分别构成了基督教神学的依据和基础。同样，六经之所以成为中国文化传统的奠基性文本，从本体论的层面来讲，是因为它们承载和传递着早期先贤们对于天道流行生生不息的领悟，对于天命人性天人贯通的体认，而后代对于六经文本的诠释则是在字句注疏和义理分析的背后，再次发掘、重演以至拓展关于本体之域的圣贤经验。

由此可见，所谓诠释或者文本诠释从一开始就带有某种神学特质，其根本原因在于被诠释的文本所承载的意义指向了或来自本体自身言说，而最终无论是神启还是天命都属于超越的信仰之域，故而在被诠释者和诠释者之间，便形成了某种仰视的不对称的关系。也正因如此，诠释永远是一种存在“剩余”的活动。因为本体总在显隐之间、有无之间，永远超出在主体诠释的边界之外，在边界之外永远留下逃匿的剩余，所以，诠释活动需要存有某种敬畏之心。这对利科来说意味着，本体论解释仍然只能是一种关于存在的有限的和不完整的阐释。^③对此，礼物现象学诠释学家马里翁（Marion）的“被给予性”或“溢出性”理论做了精彩描述和阐释。他将“主体”理解为“无限他者”的被动接受者、承载者和回应者，主体对他者的召唤进行回应的“反向意向性”建立了一种“无主体性的主体”。在这一前提下，“无限他者”作为超越的他者是自我启示或自我给予者，对于回应者主体即无主体性的主体来说，具有完全的、不可还原的、最纯粹的“被给予性”。这种被给予性是一种超出了现象的在场和意识的直观与认知的“溢出性”，它突破了胡塞尔先验现象学的“自我”和“边缘域”之两极，总是“溢出”自我

① 参见 [法] 保罗·利科：《解释的冲突：解释学文集》，莫伟民译，商务印书馆 2008 年版，第 2~3 页。

② 参见 [法] 保罗·利科尔：《解释学与人文科学》，陶远华、袁耀东、冯俊等译，河北人民出版社 1987 年版，第 20 页。

③ 参见 [法] 保罗·利科尔：《解释学与人文科学》，陶远华、袁耀东、冯俊等译，河北人民出版社 1987 年版，第 21、27 页。

在边缘域中直观和体验到的内容，而无法被直观、观念和意义所把握。^① 这种被给予性或溢出性意味着“礼物赠予”的无条件的可能性，它必定超出主体自我的认知和理解之外，成为诠释无法囊括的“剩余”。

因此，对文本的诠释也成为一件无法穷尽文本意义的事情，读者总是既无法完全彻底地复原文本作者的世界，也不可避免地带着自己当下的经验和历史的积淀进入文本敞开的世界，从而形成诠释者和被诠释者在视界交融、循环互鉴之外，还可能产生某种游离和盲点，抑或是延伸和变异，也许是发展和创新，由此构成了一个既包含着诠释学循环又向本体之域无限敞开的境界。化用傅伟勋的一个观点来讲，诠释每每通过“误读”而超出文本的“表层”意义，进抵那“深层”的隐而不显的“事情本身”，因而也在不断地开辟意义的“新境界”。^② 按照伽达默尔的观点，诠释面对的永远是已经发生的事件之域，但是又必须由每一个新的现在给予重新撰写，于是解释学指向一个意义无法穷尽的领域。^③ 对我们来说，诠释就是主体立足于当下的生存处境，借助文本解读以获取发自本体之域的意义信息，这个活动可视为一种从源始本体域出发，经过文本中介又返归本体之域，循环往复永远敞开从而具有超越性意义的活动，由此也构成了思想史的传承。

四、孔子与耶稣的诠释

由上述可见，诠释在中西方具有悠久的历史，正是在不断的诠释中，一种文明的精神基因得到不断的传递和延续，从而构成思想的历史和文化的传统。就本体和主体之间的诠释关系来讲，中西在理解上存在显著差异，由此也对各自独特的文化传统的形成产生了深远影响。

在西方基督教传统中，上帝作为本体的主体，自己启示自己，自己言说自己。然而，这个上帝的言说却不止于此，上帝之言还可以“言成肉身”，作为三位一体的圣子耶稣基督现实地出现在人面前，成为圣父上帝之言的“唯一见证”。由于这个见证是“直接见证”，是上帝自身的“自我见证”，因此，聆听、传播和记载这份见证所形成的文本即《圣经》就成了独一无二的文本，凭着基督上帝的话语，《圣经》获得了至高无上的权威，从此基督教的神学诠释

① 参见马里翁的《还原与给予》《被给予》《论溢出》，即礼物现象学三部曲。中国人民大学张旭教授对相关主题进行了专门的探讨。参见张旭：《礼物：当代法国思想史的一段谱系》，北京大学出版社2013年版，第157~177页。

② 参见傅永军：《“创造的诠释学”之判辨》，《云南大学学报》（社会科学版）2022年第3期，第41~49页。

③ 参见严平编选：《伽达默尔集》，邓安庆等译，上海远东出版社2003年版，第50~52页。

史永远只有一个唯一的底本，永远在根本上是一部解经的历史，甚至基督教哲学也不过是对《圣经》的理论化和系统化的阐释和论证。唯有上帝是终极实在；唯有上帝之言是终极之道；唯有耶稣基督是上帝之言的直接临在，也是通往上帝的唯一道路，还是获得永恒生命的唯一源泉。就像耶稣所说，他和天父之间是父为子证、子为父证、父子互相为证，因为圣父、圣子、圣灵是三位一体的“同一神”，《圣经》也就成为接受和传递本体上帝永恒之言的第一层次的文本。

耶稣基督之言虽然是上帝之言的见证，却不是文本而是“本体”，因为“父—子—灵”是个三位一体的神，耶稣基督的见证之言同时是上帝之言，它们是发自同一个本体的自我之言。虽然《圣经》是一个具有神圣性意义的文本，虽然“福音书”记载着耶稣基督的信息、传录了耶稣的许多话，但并不是所有的话都是耶稣基督之言，相反，许多都是信徒们对基督之言的领受和体会、理解和诠释。因此，基督上帝之言是《圣经》承载的本体，而不是作为《圣经》的文本。在巴特看来，不是圣经里的一切句子都是真理，耶稣基督之言才是真理，基督教神学应该是“圣言神学”。但也正是由于三位一体的独特性，耶稣之言作为圣父之言的“见证言”，也可以视为一个“永恒文本”，它与“永恒本体”是全然合一无别的。

在中国文化传统中也有先贤诸子基于对“天命—天道—天理—天心”的领会和体认所形成的经典诠释文本，如“六经”和“四书”。先贤诸子诠释中的本体存在，虽然和基督教的上帝一样也是某种自我开显的存在，但这种开显既不是通过“话语”实现的，像《创世记》里那样“神说，要有光，就有了光”；更不是通过“言成肉身”的方式实现的，像耶稣基督那样作为上帝之道临在人间、亲口代表上帝发言。相反，六经四书中的本体虽自显，却沉默无言，天道自明却无名，天命人性却无令，天理昭昭却无语，它在无言而默示中使得万物有则、世间有序。所以孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）

然而，也许正是因为天不言语，人就只能通过顺随四时万物的运行去体会天意和天则，通过尽心知性去知天命，通过存心养性去事天道。也就是说，由于没有基督教那样的位格神的有言启示，只有上天之命的无言启示，因此，如何接受、理解和传递上天的意思，其重心就落在了人这个主体自身的努力之上，而且只有通过人对本体的领会与体认，通过修身与践行功夫，才能上达天意。因为就像《尚书·蔡仲之命》之言“皇天无亲，惟德是辅”，或者像《周易》之道“天行健，君子以自强不息”，或者像《中庸》之说“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。这样一来，就会有不止一个先知先觉者来体会和领悟、理解和诠释自己接受在身的无言天命了。也就既不像基督教那样只有一本《圣经》，而是有六经四书；更不会像基督教那样有唯一的圣子作为与圣父一体的“神人”，而是有尧舜、周公、老子、孔

子、孟子、墨子等诸贤。这些圣贤都是最能领会和践履永恒存在及天命意义的人，但都不可能成为那作为本体的上天自身；六经四书都是经典文本，但也不包含作为本体的“上天”亲自出场而直接发出的话语。

在此，比较一下两大传统的奠基者孔子和耶稣，看看作为主体的孔子如何理解和处理与本体上天的关系，再看看作为主体的耶稣又如何理解和对待与本体天父的关系，可以发现儒教和基督教的巨大差异。打开《论语》我们读到，“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何’”（《论语·子罕》），“天生德于予。桓魋其如予何”（《论语·述而》），“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎”（《论语·宪问》），“子罕言利，与命与仁”（《论语·子罕》）。从这些语录可以看出，孔子对自身与天之间的存在性关联有着十分深切的体认，天命在身的意识非常自觉而强烈。无论是自己的生死存亡，还是肩负斯文传承的使命感，无论是下学而上达的为学之道，还是道德自身的造就和成全，都视之为上天所授和天命所在。由于应天知命、倚天而德、与命与仁，孔子具有无比的自任之重和自信之笃。

孔子还说，“不知命，无以为君子也”（《论语·尧曰》），“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《论语·季氏》），“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》）。他自况一生：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）这里展开的是主体之人面对无言之天无声之命，主动地以德事天以仁应命，由内及外不断推进的道德修养活动。所以，孔子不固圣，不自圣，体现着“天行健，君子当自强不息”的精神，将天命的超越性和道德的自觉性结合在一起，奠定了中国儒家天人之际、情理之间的宗教性人文传统的基础。

然而，耶稣却具有完全不同的存在品性。他以子身称父神，充满了与上帝一体同在的自我意识。打开《新约》来看，他对犹太人宣称：“你们是从地上来的，我是从天空上来的；你们属这世界，我却不属这世界。”（《约翰福音》8：23）为什么来呢？他说：“因为我从天空下来，不是要凭我自己的意思行事，而是要实行差我来那位的旨意。”（《约翰福音》6：38）差者是谁，旨意又是什么？只听耶稣将差者称作父，将自己称为子。“父亲的旨意是要使所有看见儿子而信他的人获得永恒的生命；在末日，我要使他们复活。”（《约翰福音》6：40）人是有限者、有死者，能使人永生的不可能是人，只可能是超越人之上的无限者—神。耶稣宣告了自己是天父派遣下来的那一位救世主弥赛亚。面对法利赛人的质疑，他说：“如果你们不信我就是‘自有永有’的那一位，你们将死在自己的罪中。”（《约翰福音》8：24）可见，耶稣自我充满全备的上帝意识，与父神同属天上，并受父遣从天而降，带给人间关于罪与死、复活与拯救的信息。

从宗教史的角度来看，像孔子是儒教的创立者一样，耶稣是基督教的创立者，可是他的意义却远远超出了这个角色。耶稣说：“谁看见我就是看见父亲。”（《约翰福音》14：9）耶稣完全是以神的身份来宣道，说出了无比自负的话：“我就是道路、真理、生命；要不是藉着我，没有人能到父亲那里去。你们既然认识我，也会认识我父亲的。”（《约翰福音》14：6-7）然而，谁能确认耶稣就是与父神同在的那一位神呢？他说天父为他见证。“你们的律法书上记载着，有两个人见证相符，他们的见证就算有效。我为自己作见证；那位差我来的父亲也为我作见证。”（《约翰福音》8：17-18）当继续被质问：“‘你的父亲在哪里？’”耶稣回答：“你们不认识我，也不认识我的父亲；如果你们认识我，也就会认识我的父亲。”（《约翰福音》8：19）“除了父亲，没有人知道儿子是谁；除了儿子和儿子所愿意启示的人，也没有人知道父亲是谁。”（《路加福音》10：22）既然只有通过耶稣，才能认识天上的父；只有通过天上的父，才能认识耶稣，那么无论如何，人们都不可能确认耶稣就是那位神。耶稣自己为自己的见证是无可证，而父为子证的见证更是无可证。对于父子互证，父证子证是同一见证，除了相信耶稣的话之外，别无他路。对这样一位神不仅经验和逻辑无效，道德实践同样无效，只有在信仰追随的路上才能获得见证。于是，关于道成肉身的信仰必然构成基督教的基石，罪与救恩也必然成为基督教的核心思想。

从孔子和耶稣的对比来看，孔子虽有强烈的天命在身的自觉意识，却并不能与天等齐，对于天命的承担是通过积极践行仁道下学而上达的，因此，既赋予了儒教思想的超越性取向，又突出了道德自力的品格。而耶稣不仅具有上帝意识，而且就是基督上帝。于是耶稣的话必然成为真理和道路，既奠定了基督教传统的神圣根基，也凸显出超验的信仰特质。二者之间的区别从诠释学的角度来看，就在于“主体”对“本体”的理解不同，因而主体和本体的关系也不同。在孔子的理解和诠释中，本体在无言中开显自身昭示天命，主体只能依靠自己的心灵体会和身体践行来把握。既然上天没有明令，那么，怎样去正确地承接、理解和践行天意呢？人间因时损益之道就变得甚为关键。在耶稣的理解和诠释中，本体是一个有位格的神和能发令的父，而且父神与自己具有完全同一性，耶稣基督就是道成肉身，就是上帝临在人间直接发言。耶稣既是作为诠释者的主体之人，同时也是被诠释者本体之神，神人合一。作为耶稣基督之言的聆听者和诠释者，只能在相信他的话的基础上努力追随。既然有神亲自颁布神圣律令，那么，在理解和践行中就永远有唯一的和确定的底本，必然凸显出在信仰基础上对律令的遵从。由此，也进一步衍生出儒教传统和基督教传统一系列不同的特征。

（责任编辑：李 涛）