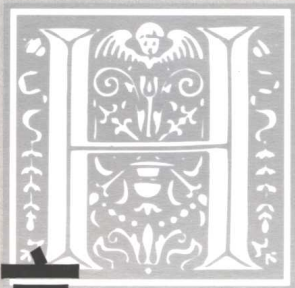




诠释学与人文社会科学



# 圣言·人言

——神学诠释学

杨慧林 © 著



上海译文出版社

诠释学与人文社会科学



# 圣言·人言

——神学诠释学

杨慧林 © 著



上海译文出版社

05  
10  
01

58

**图书在版编目(CIP)数据**

圣言·人言:神学诠释学/杨慧林著. —上海:上海  
译文出版社,2002.3

(诠释学与人文社会科学/洪汉鼎主编)

ISBN 7-5327-2806-4

I. 圣... II. 杨... III. 神学-诠释学-西方  
国家 IV. B089.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 092651 号

策划编辑: 赵月瑟 衷雅琴

特约编审: 杨承紘

责任编辑: 衷雅琴

封面设计: 昭阳工作室

**圣言·人言**

——神学诠释学

杨慧林 著

---

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

上海福建中路193号

易文网: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

---

开本 890×1240 1/32 印张 8.25 插页 2 字数 207,000

2002年3月第1版 2002年3月第1次印刷

印数: 0,001—5,100册

ISBN 7-5327-2806-4/B·140

定价: 16.80元

## 总 序

本丛书总结了 20 世纪人文社会科学理论新成就,并以展望 21 世纪人文社会科学的发展为主题,因而可以说是一部跨世纪的学术研究丛书,一部立足于当代人文社会科学发展水平的学术研究丛书。

诠释学作为理解和解释的学科,在西方已有很漫长的历史,在经历了作为圣经注释学、罗马法解释理论、一般文学批评理论以及人文科学普遍方法论之后,20 世纪 60 年代出现了哲学诠释学。哲学诠释学最鲜明的特征就是它所强调的理解与解释的与时俱进的品格、实践品格和创造品格,这是一种与经济全球化和政治多元化的当今时代相适应的理论品格。因此这种诠释学一经产生,不仅对西方的哲学和美学产生重大影响,而且由于其新颖的观点和视角,这种影响迅速地波及西方的文学、语言学、历史学、社会学、法学、艺术、神学,甚至自然科学,以至在这些学科内形成新的理论构造和方法,本丛书旨在分学科展示这些新的理论建树,以便努力展现人文社会科学的当代价值。

当代哲学诠释学创始人、德国哲学家加达默尔在其代表作《真理与方法》中,针对当代人文科学的自我理解受自然科学方法论模式所支配的特点,提出“诠释学问题从其历史起源开始就超出了现代科学方法论概念所设置的界限”,他试图在经验所及并且可以追问其合法性的一切地方去探寻那种超出科学方法论控制范围的对



真理的经验,也就是探寻那些不能用科学方法论手段加以证实的真理借以显示自身的经验方式。真理生成于和展示于哲学、历史与艺术等人的意识活动和生活世界中,研讨的经典并非仅属于过去的独立自足的东西,解释者也非外在于经典的旁观者。经典的永恒不仅仅在于超越具体化的时间和空间,还在于经典作为事物自身是在人的参与和观照下持续地涌现其新的意义,在新的历史条件下不断呈现其存在的种种可能性。经典的真理并不是现成的白明的恒常存在,如果没有人的参与,真理就无处涌现和生成,作品的意义也就无法传承和延续。经典的真理和意义的发生及展开是一个密切与人的生存相关联的永不止息、永不封闭的过程。

这种基于生存论的哲学诠释学理论对传统的诠释学理论提出了挑战。传统的诠释学以获得经典的客观科学知识为目的,以探求创作的客观历史背景、创作者的主观意图、政治倾向、生活态度为宗旨,力图重建和复制经典创作的主客观条件,以恢复历史的真面目。反之,当代哲学诠释学则认为经典的重要性并不在于它属于过去,而在于它作为持续有意义的存在对我们言说,我们解释经典就是应对经典的言说,重新回答经典向我们提出的问题。作品的意义不是作者的意图,解释作品也不是重新体验和重新构造作者的生命,正相反,作品的意义在于过去与现在的沟通。理解的本质并不在于对过去事物的复制,而在于与现时生命的思维性的沟通。理解不是一种单纯重构过程,而始终是一种创造过程。因此当传统诠释学强调原样理解或更好理解,即解释者可能比作者本人还要好地理解他的作品,当代哲学诠释学则强调不同的理解,也就是说,如果我们一般地有所理解,那么我们总是以“不同的方式”在理解。

当代哲学诠释学对人文社会科学产生了不可磨灭的影响。当代文学理论和文艺批评深受诠释学的启发,当我们在理解《哈姆雷特》时,究竟是理解莎士比亚的意图,还是理解《哈姆雷特》对今天的我们说了什么?过去我们总是认为作者写出作品就是文学过程

的结束,现在我们看到阅读是比作者创作还要重要的环节,从而读者也从原先的被动静观的地位上升到主动参与的地位。同样,历史学也经历了改变,历史是过去经验的重演,还是我们现在心灵中的过去?历史的意义永远是一成不变的吗?第一次世界大战的结论在1914年至1933年第二次世界大战爆发前能得出来吗?这时我们至多只能说它是结束一切战争的战争,而不能说它是第一次战争。历史实在并不是一种人类精神无法反抗而只能被扼杀于其镣铐中的僵死的必然性,真正的历史对象根本就不是对象,而是自己和他者的统一体,或一种关系,在这种关系中同时存在着历史的实在和历史理解的实在。历史理解按其本性乃是一种效果历史事件。在法学领域,法律条文的抽象普遍性和个别案例的复杂多样性构成了从古至今法律解释的核心,当代法学诠释学强调诠释学的应用不仅是按照普遍的法律条文来判决具体的案例,而且更重要的还在于通过具体案例来补充和修正法律的抽象性。法学诠释学试图运用一种亚里士多德所说的罗斯波斯岛的营造师的弹性规则,这种规则不是固定不变的,而是与岛上石块的形状相适应的。普遍的规则需要运用,但规则的运用又无规则可循,这里需要培养一种特殊的实践智慧。

我国传统的经典注释或经学显然具有明显的诠释学特征,自孔子说“述而不作”始,中国的学术研究事实上就走了一条诠释学之路。我国有两千年解释经典的历史,较早的有《左传》对《春秋》的解释,《系辞》对《易经》的解释,韩非的解老喻老,《文心雕龙》对不同时代的文学风格的总结。在漫长的中国学术史里,对儒家和道家的经典的训诂、注释可谓汗牛充栋,汉学与宋学之争,训诂明还是义理明,我注六经还是六经注我,一直成为近代学者争论的焦点。在我国传统文化里是否能找到补充当代哲学诠释学的东西,或当代哲学诠释学是否将会对我们经典注释学开启新的视角,这都是值得我们深入研究的问题。

我们所处的时代是一个改革的时代,一个创新的时代,创新是



文化不断发展和前进的永恒动力,也是人文社会科学检验自身是否具有生命力的标准。本丛书试图从马克思主义立场出发,重新检验哲学、历史学、法学、文学、语言学、艺术、宗教神学等学科的现状和历史,试图运用当代诠释学的观念和方法去阐发这些学科中的一些基本问题及其解决途径,以便展现现代学术与世界历史以及当代生活的密切关系,从而达到对于人文和社会科学的全新理解和把握。因此,本丛书的出版,对于哲学和人文社会科学工作者来说,不仅能够拓展视野,加深思考;而且作为一种现代学术知识,对于一般知识青年和读者大众而言,也会增长见识,大有裨益。

本丛书作者皆是国内著名高等学府和科研院所的学者教授,他们不仅具有自己的独立学科研究领域,而且深受当代哲学诠释学的观念和方法的影响,从而保证了本丛书的学术水准和品位。北京市社会科学院对本丛书给予了大力的支持和帮助,我们在此表示衷心的感谢。另外,上海译文出版社作为我国最知名的翻译出版社,这次大力推出国内自己学者的学术研究著作,这既充分显示了本丛书的学术水平,又说明该出版社的学识和魄力,在这里我们对为本丛书作了艰辛工作的编辑同志表示衷心的感谢。

最后,我们希望本丛书的出版能为我国人文社会科学的研究增添新的光彩。

主编:洪汉鼎

山东大学诠释学研究中心教授

2001年10月于北京怡斋

# 引 子

## “圣言”与“人言”的现代语境

《新约·使徒行传》记载过一段有趣的故事：一位替埃提阿伯女王“总管银库”的“太监”去耶路撒冷做礼拜，回来时“在车上坐着念先知以赛亚的书”。圣灵对腓利说：“你去贴近那车走。”腓利便跑过去，问那位太监：“你所念的，你明白吗？”太监答道：“没有人指教我，怎能明白呢？”于是他“请腓利上车……同坐，……腓利就开口从这经上起，对他传讲耶稣”。〔1〕

《使徒行传》已经交代清楚：那位太监“有大权”、且能“总管银库”，文化素养大约不会很差；同时他又刚去耶路撒冷做过礼拜，当是有所信仰的。然而“圣灵”为什么要腓利“贴近那车走”呢？显然是认为他需要帮助，也不相信他能读懂“先知以赛亚的书”。那么太监所读的又是什么呢？

“他像羊被牵到宰杀之地，又像羊羔在剪毛的人手下无声，……人不按公义审判他，谁能述说他的世代？因为他的生命从地上夺去。”〔2〕

按照基督教的看法，这是用“人言”表达的“圣言”，是“字句”之外的“启示”。〔3〕“强解别的经书”似乎还无不可，但是关于耶稣基督的启示性圣言，“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。”〔4〕

耶稣本人也并不直接说破这层启示,比如关于“人子是谁”,他只是“问门徒说:‘人说我人子是谁?……你们说我是谁?’”彼得一旦说出“你是基督”,他还要“嘱咐门徒不可对人说”。〔5〕因此,像腓利这样的先知亲自“传讲耶稣”,就成为一种绝对必要的诠释活动。

而英语世界还有一段流行的童谣,可能像《使徒行传》中的故事同样著名:

Humpty Dumpty sat on the wall,  
Humpty Dumpty had a great fall,  
All the king's horses and all the king's men,  
Couldn't put Humpty Dumpty together again.

如果以中文“强解”,这大概是讲“Humpty Dumpty 坐在墙头上, Humpty Dumpty 摔了个大跟头,国王的全部人马,也不能把 Humpty Dumpty 重新接起来。”Humpty Dumpty 究竟是谁?大家好像都心领神会,又好像都不求甚解。这就有如中国孩子们所叨念的“从前有个山”,最重要的仅仅是引出“山里有个庙,庙里有个老和尚讲故事”的过程,至于“讲的什么呀?”没有人会追究,只要能重复到“从前有个山”即可。

加拿大学者谢大卫(David L. Jeffrey)从 Humpty Dumpty 联想到现代西方的意义诠释,在他看来,现代人的自我倾向及其文本理念,实际上是将一切叙述消解为 Humpty Dumpty 的童话。其中的根本问题在于:我们所能谈论的文本无所谓“精意”,而只有“字

〔1〕《使徒行传》8: 27—35。

〔2〕《使徒行传》8: 32—33。

〔3〕保罗有言:“上帝……叫我们能承当这新约的执事,不是凭着字句,乃是凭着精意。因为那字句是叫人死,那精意是叫人活。”《哥林多后书》3: 6。

〔4〕《彼得后书》3: 16。

〔5〕《马太福音》16: 13—20。

句”；最终的意义则因人而异(*The meaning for you is up to you.*)。〔1〕在这里，诠释活动全部取决于不同的阅读主体，腓利式的“传讲”不再具有合法性，取而代之的是可以无限增殖的“私人神话”。

“先知以赛亚的书”与 Humpty Dumpty 的童谣，固然有“圣言”与“人言”之别，但是对现代人来说，“寻求意义的同一”毕竟已经不属于我们的语境。这在中国，早被董仲舒《春秋繁露·精华》说到了极处：“所闻《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞。”如果说《诗经》、《易经》、《春秋》分别代表着艺术审美、哲学探究和历史记忆，那么在这三种基本的诠释活动中，“人言”同样地不堪重负。

在当今的西方，无论教宗还是世俗学者，也都承认人类理解的限度。因为“适合于我们这些有限存在物的有限和无限的媒介”，都“在于语言”〔2〕；即便涉及“启示的奥秘”，“圣言”也终究是用“人言”来表达的，不能不受制于语言的“限制”和“弹性”。〔3〕这样，腓利的“传讲耶稣”与 Humpty Dumpty 的意义消解，成为“圣言”诠释和“人言”诠释都必须面对的一种双重性的问题。即：如果腓利只能使用“人言”来“传讲”，那么我们由何判定他与那位太监的不同，由何相信他的“传讲”并非“强解”？另一方面，如果语言的“限度”和“弹性”最终只留下因人而异的“字句”，那么是否还会有可以确认和传达的意义存在？这相互对立的两极，构成了我们进行意义诠释的真实背景。其中的悖谬，正是神学诠释学所要特别处理的，同时也当然与世俗文本的诠释活动有所关联。

将诠释置于如上背景，就不会对我们所面临的“意义的碎片”感到惊讶。因为非但嘈杂的“人言”，就连至尊的“圣言”也衍生过

〔1〕 见 David L. Jeffrey, “Conclusion and the Form of the Personal in Modern Poetry”, *Journal for the American Academy of Religion*, 43.2 (1975), p. 153—163.

〔2〕 加达默尔：“事物的本质和事物的语言”，见加达默尔著、夏镇平等译：《哲学解释学》，上海译文出版社，1998，81页。

〔3〕 保罗二世：“教宗若望保禄二世贺辞”，宗座圣经委员会公告，洗嘉仪译：《教会内的圣经诠释》，香港：思高圣经学会，1995，ix页。

太多的歧义。乃至《约翰福音》所谓的“风随着意思吹”〔1〕,几乎可以从相反的意义上传达现代语境的随意性,由此导致的怀疑、辩难甚至冲突,都是不可避免的。在相当程度上,神学的诠释既是在这样的逼迫中寻求通道,也是在寻求中不断感受逼迫。

比如著名的天主教第二次梵蒂冈大公会议(Vatican Council II,以下简称“梵二”会议),是教会走向开放的重要标志。不过在关于《圣经》诠释的问题上,“梵二”文献却不能不字斟句酌,以调和各种不同的立场。从而,“神启”仍然成为《圣经》“无误”的根据:“既然所有受到神启的作者……都应当被视为由圣灵所断言,我们就必须承认,确凿、可信、无误的《圣经》各卷所教导的,正是上帝为了我们的拯救而希望看到在《圣经》中彰显的真理。”〔2〕但是有研究者注意到:“上帝为了我们的拯救”一句,已经为“确凿、可信、无误”的定语留下了另一种可能性——如果《圣经》的权威性和可信性只是在于它“宣称了上帝的启示和拯救计划”,那么“与拯救无关、却涉及到科学和历史事件的……个别段落”就有可能是错误的,就“需要依据作者的意图并在历史的、文字的语境之中进行诠释”。总之,“梵二会议并不赞同基要主义式的字义诠释,并不赞同将每一个句子本身绝对化。”〔3〕于是我们发现这里并没有关于《圣经》意义的结论,却意味着新一轮诠释的开始。

《圣经》的《旧约》与《新约》、以至《新约》本身的不同篇章,也都构成了一种相互诠释的关系。当代神学家大卫·特雷西(David

〔1〕《约伯记》3: 8。这句经文原为“风随着意思吹,你听见风的响声,却不晓得从哪里来,往哪里去。凡从圣灵生的,也是如此。”其中本无“随意性”可言。所以香港道风山基督教丛林的小礼拜堂内,才能有一副由此派生的绝对:“风随意思而吹,道与上帝同在。”

〔2〕 *Dei Verbum* (Vatican II's Constitution on Divine Revelation), edited by Flannery, 11.

〔3〕 Avery Dulles, *Faith and Revelation*, Francis Shüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 119—120.

Tracy, 1939— )曾举证保罗·利科(Paul Ricoeur)的观点,认为基督教对上帝的理解应当追溯到以色列人的历史,追溯到《旧约》的叙事、律法、赞美、哀歌等诸多的文体。〔1〕特雷西本人则相信“《约翰一书》尽管采用书信的文体,读起来却更像是《约翰福音》关于上帝之理解的一种注释”。〔2〕通过这种自成系统的相互诠释,或许可以防止歧义。比如特雷西提出:“《新约》当中最重要的隐喻——上帝是爱,……在诠释学的意义上不可能……被转换为‘爱是上帝’;究其理由,则只能用信仰的语言予以表述,即“不可替代的耶稣……是上帝作为爱的自我彰显。”〔3〕在他看来,“无论对于基督徒还是对于任何彻底的一神论者,上帝的观念都必须以完满的语言(perfection-language)来理解”;而较之上帝的完满性,任何人类的近似完满又必须意识到:“越是相似就越是不同。”〔4〕这一悖论,似乎使“信仰”成为“信仰的语言”之唯一界说;如果能以此克服歧义,那么神学的诠释是否注定会落入“自闭的语言游戏”(an isolated language-game)呢?〔5〕

对《圣经》的不同诠释,还关涉到一些重要的现代论争。比如“圣父”、“圣子”的上帝位格,曾经引起一些女性主义神学家的批评,认为“上帝作为父亲的位格化,是父权制的最初象征”。〔6〕由此而来的女性主义《圣经》诠释,成为女权批评的一个基本渊源。〔7〕另一

〔1〕 Paul Ricoeur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, Lewis L. Mudge edited, *Essays in Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 73—119.

〔2〕 David Tracy, *Approaching the Christian Understanding of God*, Francis Schüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, p. 138, footnote 17.

〔3〕 同上, p. 138.

〔4〕 同上, p. 144—145.

〔5〕 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, Francis Schüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, p. 68.

〔6〕 Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston: Beacon, 1973, p. 13.

〔7〕 杨克勤:《女男之间:女性神学与诠释学》,香港:建道神学院,1995,20—21页。

方面则有欧洲学者特别阐发中国“明末天主教儒者”杨廷筠为上帝找到的“大父母”之称〔1〕,进而指出:“当代神学最棘手的挑战,就是把上主认同为男性父权的象征,……女权主义颇为重要,亦颇为敏感,‘大父母’的普及使用,将有助于建立上主更中性的形象。”〔2〕

如果说关于上帝性别的诠释还只是学说之争,那么达尔文进化论的影响则引发了更激烈的分歧,甚至远远超出了神学诠释的范围,最后不得不对簿公堂。这确实是与过程神学(process theology)对进化论诠释的某种呼应有关。

作为过程神学的基础,怀特海(Alfred North Whitehead, 1861—1947)的过程哲学是将“创造”理解为现实世界的全部过程,而不是现实世界的起点,所以他认为“上帝并非先于创造,却是在于创造。……可以说上帝创造了世界,也可以说世界创造了上帝。”〔3〕后来在柯布(John B. Cobb, 1925— )和格里芬(David R. Griffin, 1928— )出版于20世纪70年代的《过程神学》一书中〔4〕,“创世”被理解为“从混沌中创造秩序”,从而“现代科学所描述的世界之进化式发展,可以同上帝的特性与目的相互和谐地予以诠释。”〔5〕在较为保守的神学阵营看来,这种将基督教创世说与达尔文进化论相通融的“和谐”,无异于为虎作伥。而柯布式的类比,确实也会进一步消弭不同宗教之间的差异,“被称为‘空’(empty)、‘太一’(the One)、‘如是性’(suchness),还是被称为‘上帝’”,都是

〔1〕 钟鸣旦(Nicholas Standaert):《杨廷筠:明末天主教儒者》,香港:圣神研究中心,1987,136页。

〔2〕 柯毅霖(Gianni Criveller):“福音在中国本地化的神学反思”,《神思》第47辑,香港:思维出版社,2000,30页。

〔3〕 Anne M. Clifford, *Creation*, Francis Shüssler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, p. 227—228.

〔4〕 John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster, 1976.

〔5〕 Anne M. Clifford, *Creation*, p. 228.

一个“终极的真际”而已。〔1〕

其实在1950年的“创世”(Humani Generis)通谕中,教宗庇护十二(Pius XII)已经将进化论判说为“一个开放的问题”;尽管他所准许的研究仅限于人类的肉体而不关人类的精神,但这至少标志着一种比较开放的态度。〔2〕可惜这并不能令任何一方满意。1970年,美国基督教基要派的亨利·莫里斯(Henry Morris)在圣地亚哥建立“基督教传统学院”(Christian Heritage College),1972年又建立附属于该院的“创世研究所”(Institute for Creation Research),据说还聚集了20位毕业于著名学府的博士作为教职人员。其直接的起因,大约是1928年阿肯色州禁止公立学校讲授达尔文进化论的法案在1968年被美国最高法院宣布为违宪。他们显然意识到无法抵消生物进化论的影响,所以转而要求“创世科学”能在公立学校与进化论获得同样的教学时间。于是有了1981年的“阿肯色州平等对待法案”(The Arkansas Balanced Treatment Act)以及路易斯安那州与之相应的“平等对待创世科学与进化科学”法案(The Balanced Treatment for Creation-Science and Evolution-Science)。然而1987年美国最高法院再次作出裁决,认为创世科学是以一种特殊的宗教观念为基础,违反了政教分离的原则,所以“平等对待”的法案不能成立。〔3〕

信仰的问题居然要诉诸世俗的法律,这不能不说是现代语境中特有的意义悲剧。而正是这样极端的结果,又使寻求意义的现代人可能获得另外一种提问的方式:文学的歧义可以培育读者的

〔1〕柯布:“对话之外:走向基督教与佛教的相互转化”,转引自特雷西著、冯川译:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,香港:汉语基督教文化研究所,1995,146页。特雷西本人也表达了相近的看法,乃至佛教、印度教、希腊宗教、罗马宗教、孔子儒教、道教、犹太教、伊斯兰教、原始宗教等,都被认为需要“从自我中心转为以真际为中心”。见该书152—153页。

〔2〕H. Denzinger and A. Shonmetzer edited, *Enchiridion Symbolorum*, p. 3896—3898. *Enchiridion Symbolorum* 即《教会文献集》。

〔3〕Anne M. Clifford, *Creation*, p. 230—231.



参与冲动,历史的歧义可以刺激后人的怀疑精神,哲学的歧义可以滋养智者的思辨乐趣,道德或法律中的歧义至少也让我们了解到人类价值的限度;但是如果信仰也出现歧义,它还成其为信仰、还能被信仰者认信吗?

也许只有在无路可退的时候,诠释的悖谬才会被逼向最后的解决。如此,则意义的问题终将要归于信仰,有关意义诠释的一切辩驳,竟又回到了它们原初的起点——神学诠释学。

# 目 录

引子：“圣言”与“人言”的现代语境 .....	1
-------------------------	---

## 第一部分 诠释学的神学传统

<b>第一章 从神话学到释经学的“真理”</b> .....	3
一、神圣的诠释与“诠释的循环” .....	3
二、犹太教释经学与早期基督教的神学诠释 .....	12
三、中世纪主流神学与“圣言”的张力 .....	20
<b>第二章 现代门槛上的释经学变革</b> .....	29
一、《圣经》诠释与宗教改革 .....	29
二、启蒙时代的神学诠释学 .....	39
<b>第三章 现代诠释学的诞生与神学</b> .....	46
一、施莱尔马赫的“历史诠释学”方法 .....	46
二、狄尔泰和海德格尔的神学关注 .....	55
三、加达默尔和利科与神学诠释学的关联 .....	65

## 第二部分 基督教神学的诠释学性质

<b>第四章 神学诠释的历史负担</b> .....	81
一、经与释经 .....	81
二、正典与权力 .....	89
<b>第五章 处境化的神学诠释</b> .....	96



一、巴特的“唯基督主义”诠释 .....	96
二、布尔特曼的“非神话”诠释 .....	105
三、朋霍斐尔的“非宗教诠释” .....	116
<b>第六章 形式化的神学诠释</b> .....	123
一、艾伯林的“新神学”诠释 .....	123
二、托伦斯的“神学科学”诠释 .....	130
<b>第三部分 多元语境与神学诠释</b>	
<b>第七章 现代性背景下的基督教回应</b> .....	139
一、贝拉的“公民宗教”分析 .....	139
二、费洛伦查的“语境”分析 .....	154
三、特雷西的“后现代”分析 .....	160
<b>第八章 后现代文化中的神学批判</b> .....	169
一、“现代性之后”的神学对策 .....	169
二、相对化语境中的信仰论证 .....	176
三、“全球化”与基督教的自我诠释 .....	186
<b>第九章 汉语语境中的基督教诠释</b> .....	200
一、明清之前的诠释范式 .....	200
二、“本地化”的诠释策略 .....	209
三、从“处境化”诠释到人文学诠释 .....	220
<b>结语：神学诠释学的人文学价值</b> .....	230
<b>主要英文参考文献</b> .....	241
<b>外文目录</b> .....	248