



复旦中文学术前沿工作坊系列

中国经学诠释学与 西方诠释学

杨乃乔 主编

曹洪洋 李丽琴 副主编



中西書局

目 录

序：从中国古典学到比较古典学——论中国经学诠释学与西方诠释学的交集	杨乃乔	1
中国经学诠释学及其释经的自解原则——论孔子“述而不作，信而好古”的独断论诠释学思想	杨乃乔	38
经学在何种意义上是一门诠释学	曹洪洋	95
德性与工夫——孔门工夫论发微	邓秉元	141
《易传》之德性本体论诠释——以“忧患九卦”为例	赵中伟	163
修辞策略中的“作者”——西汉“孔子作《春秋》”说的话语实践	郭西安	205
汉代“章句之学”的“诠释学处境”	姜 哲	232
圣人之义的超越性回归——论皇侃《论语义疏》及儒道汇通的经学诠释学思想	周海天	271
欧阳修《诗本义》的本体论诠释学思想	梁丹丹	291
论宋代经学诠释与朱熹对儒学终极关切的构建及其存在的问题	李丽琴	323
从宋学对汉学的挑战到清代汉学对宋学的拒斥——论道统叙述中释经原则的扞变	郭亚雄	363
论李贽《四书评》中诠释主体与诠释方法之自由性的获得	黄 笑	392
语言还原法：乾嘉学派的阐释学思想之一	周裕锴	423
“六经皆史”与章学诚反独断论的经学诠释学思想	黄 晚	435
分化与诠释：《民之父母》的争议	林启屏	468
跨文化诠释：经学与神学的相遇	李天纲	493

修辞诠释学的文本互涉与重读·····	杨克勤	536
“经文辩读”与“诠释的循环”·····	杨慧林	570
解经、释经与义理：以《创世记》1:28与生态危机为例·····	刘平	585
文本理解、自我理解与自我塑造·····	潘德荣	598
伽达默尔诠释学中的偶然性·····	林维杰	619
文化、语词与文明——伽达默尔的文化哲学与意义理解·····	张能为	638
伽达默尔与施特劳斯之争·····	何卫平	656
刘易斯的现代性与诠释观·····	周岫琴	687
后记·····		708

刘易斯的现代性与诠释观^①

周岫琴

[论文摘要] 刘易斯的宗教叙事文本不仅以容纳传统基督信仰内涵著称,亦深入刻画丰富的现代性信仰之旅,强调个体获得信仰的过程,即个体并非单靠神恩,也同时依恃自身的理解力及自由意志。这种重视自我主体性的现代精神,在刘易斯的“护教”文学作品中多有着墨。然而另一方面,刘易斯的创作文本中,对于人的理性是否全然可靠,则表示了怀疑的态度,某种程度反映了刘易斯趋向传统主义,抱持属于前现代对于超自然的存在以及宇宙充满神性的信仰。本论文试图从上述“平衡”的观点出发,深入探讨刘易斯看似矛盾的混合现代性和反现代性的立场,以及此种立场对他的读者带来何种诠释上的启发或指引。这个问题将就两个彼此相关的面向来探讨:(一)在文学创作、阅读观点和《圣经》诠释上,刘易斯所具有的现代性及反现代性精神;(二)刘易斯的诠释原则如何启发和挑战他的读者。

[关键词] 现代性;反现代性;《圣经》诠释;护教文学;读者

[作者简介] 周岫琴,英国格拉斯哥大学文学与神学博士,现任辅仁大学跨文化研究所比较文学博士班副教授。

^① 本篇论文译自本人刊载于《汉语基督教学术论评》(*Sino-Christian Studies*, No. 13, June 2012, pp. 63-98)之英文论文:“C. S. Lewis and His Time: A Hermeneutical Inspiration to His Readers.”此译文已作部分删减。英文论文则源于本人博士论文之“导言”与“结论”二章之部分内容。

一、前 言

二十世纪英国著名的牛津及剑桥学者刘易斯(C. S. Lewis, 1898—1963)学术成就斐然,主要集中于前现代文学,特别以中世纪及文艺复兴时期为核心,然而,他流传更为广远的文学创作,却可称为不折不扣的“现代”产物。其中的宗教叙事,一方面对于人的生存与宗教信仰之间的关系着墨很深,字里行间潜藏着传统基督宗教信仰的底蕴,显著的例子诸如超自然界的存在、灵魂的救赎、与神圣他者相遇致使自我经历生命的转化等信仰意涵。另一方面,他的文学作品中亦常见以象征性、戏剧性、兼具现实性的手法所描绘的现代性十足的“朝圣”之旅。更明确地说,刘易斯的叙事文本中的天路客旅充满现代人的精神情态,亦即获得信仰的历程并非仅仅依靠神圣恩宠,反而十分强调人的理解活动和自由意志的运用。

因此,从宗教层面观之,刘易斯的叙事文本具有既传统又现代的特性,更值得玩味的是,其中的现代性,不但突显个体独立思考的现代精神,同时,对于人的理性是否能掌握宗教揭示的真理抑或能朝向自我认识,又隐含着怀疑的立场。刘易斯混杂着看似矛盾立场的文本,富有现代性又具备反现代性的内涵;对其读者而言,究竟是诠释的难题抑或启迪呢?面对一个现代作家具“护教”意涵的文学书写,读者是否应抱持某种合适的心态阅读、诠释之?从此诠释相关的问题出发,本篇论文将就下列两个议题方向深入探讨:(一)在文学创作、阅读观点和《圣经》诠释上,刘易斯所具有的现代性及反现代性精神;(二)刘易斯的诠释原则如何启发和挑战他的读者。

二、身份混杂的“现代之子”

本论文所要探讨的思想核心为:基督教作家刘易斯和现代性之间存在着复杂而辩证的关系,此种关系所涉及的诠释意义,将能启发刘易斯的读者一条诠释进路,得以调和存在于现代人的主体身份和基督教文学或基督教信仰之间的矛盾关系。首先,必须先厘清两个问题:何谓现代人?其主体性如何界定?根

据欧洲十八世纪现代哲学巨擘康德(Immanuel Kant)一篇名为《启蒙是什么?》的文章所论:“一个敢于独立思考的人,才是真正的启蒙时代之子。”^① 康德此言揭示的现代精神,明白地宣示了人类靠自己便能自信、独立地思考,无需仰赖传统、政治或教会等外在权威。二十世纪举足轻重的德国诠释哲学家伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)将这种精神描述为:“脱离基督教而形成激进的启蒙精神。”^② 此外对于现代人抛弃宗教信仰、转而信仰自己的心理,伽达默尔曾作以下精辟的阐释:“此心理在人类历史上前所未闻,宗教首次被认定为无关紧要,而拥抱宗教信仰则被视为背叛自我的行径。”^③ 伽达默尔此语十分精确地点出现代精神中深具主体意识的特点。在现代性的氛围中,宗教已丧失地位,不再是个人追求生命圆满不可或缺的指南,凡转向传统寻求宗教信仰者,便背负了违背人类自我主体性的恶名。基本上,刘易斯正是在现代西方世界的文化土壤和思想语境中,耕耘着他的作家双重身份——文学创作者和基督教“护教”作家。

诚如刘易斯同时代的英国大诗人艾略特(T. S. Eliot)所言,所谓现代语境,乃是一个被世俗化的文化精神全面影响和侵蚀的环境,旧时代里“超自然界凌驾于自然界之上”的信仰,已为一般阅读大众所摒弃,在整个现代文学的国度中亦荡然无存。^④ 在这样的时代背景下,刘易斯的作品因带有传统基督教信仰的氛围与意涵,难免被贬斥为无法与时俱进的一种异音。毕竟,他的文学作品确实隐含一层维护信仰价值的意义,在他的笔下,自我完满的主体性并非单纯为个人主观意识的产物,而是必须透过生命与至高真理者(即上帝)相遇、结合方可企及,如此获得自我完整性的途径,恰恰意味着重新拥抱过时的传统信仰观点,亦即接受唯有至高上帝能实现个别自我获致终极救赎的许诺。诸如此类的宗教意义,必然为刘易斯的著作增添一种反世俗化甚至反时代的“护教”色彩。尽管如此,倘若因而认定刘易斯的叙事作品充其量是一种护教的工具,此类批评观点却

① Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. G. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 54.

② Gadamer, “Aesthetic and Religious Experience,” *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. Nicholas Walker, London: Cambridge University Press, 1986, p. 153.

③ Gadamer, *Ibid.*, p. 153.

④ See T. S. Eliot, “Religion and Literature,” *Selected Prose*, ed. John Hayward, London: Penguin Books, 1953, pp. 41-42.

有失偏颇,毕竟这种偏见是基于一种非文学的批评视角,完全无视文本的文学性,而单就其不合时宜的宗教性便将之归类为宗教独断主义的宣传品。^①此种负面评论,往往容易将刘易斯作品中的神学意蕴简化为独断的信仰教条,此举既不公允亦不恰切,徒然显现出对刘易斯其人其文的现代性无知且漠视的态度。

其实,无论从文学评论还是神学的角度,皆能对此种偏见提出反证。例如研究基督教奇幻文学的英国学者曼洛夫(C. N. Manlove)即明确指出,刘易斯文学作品中的神学意涵实具鲜明的现代性。根据曼洛夫之见,刘易斯毫无疑问是一名现代的奇幻文学作家。曼洛夫认为,“一如现代神学从以上帝为中心转向以人导向的发展趋势”,^②二十世纪基督教奇幻文学亦偏向以人的存在体验为本的文学想象和书写。换言之,上帝临在人心,以及从人本角度探讨上帝存在对于人类,或是天堂对于人间的意义,成为现代神学与宗教文学共同关切的主题。此书写重心的转移,曼洛夫认为是历经数个世纪的发展结果。西方思潮的发展,历经文艺复兴时期人文主义的兴起、启蒙时代理性主义称道,及天才视同天启的浪漫主义等阶段,愈来愈趋向以人为中心的终极关怀。基督教神学的发展,亦可见相对应的重心转移,即从以上帝为核心的宇宙观,转向以人的实存经验为建构神学的基础和目的。因此,基督教神学的现代化意味的是,对于人的本体关怀和实存意义的探问已成为不可或缺的核心议题。以德国存在神学家保罗·田立克(Paul Tillich)为例,这位堪称二十世纪基督教神学界重要代表的人物,其神学的中心思想在于关注基督教神学与人的存在问题之间的相互关联(correlated),并认为前者为后者提供了答案。^③此神学观点和刘易斯的文学作品关注的主题十分类似,例如他的叙事文本反复处理的主题,是关于人的内心深处某种神秘的渴求,这种渴望具有辩证性的本质,一方面企求获得满足,另一方面,其魅力就在于无法真正获得满足,于是渴望本身变成渴望者无限神往的对象。在刘易斯笔下,这份无以名之又令人神往的渴念,是人心对至高圣者一种惊鸿一瞥般的体验,因

① Harold Bloom, "Introduction" to *C. S. Lewis's The Chronicles of Narnia*, New York: Chelsea House Publishers, 2006, p. 3.

② C. N. Manlove, *Christian Fantasy: From 1200 to the Present*, Basingstoke: Macmillan, 1992, pp. 156-157.

③ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, London: Nisbet & Co. Ltd., 1953, c1951, p. 72.

此唯有透过存在者与神圣他者真实地会遇，亦即此种渴望的体验提升成信仰经验时，才能找到存在者灵魂深处的渴望来源，并且获致真实的满足。

无论现代神学家田立克或是基督教文学作家刘易斯，他们对存在的关注与透视，基本上与拥抱虚无和无神论的存在观点显然大相径庭。刘易斯充满宗教意涵的文学作品，每每以人在现实生活中的存在经验为书写焦点，在他的奇幻文学著作中，宗教经验和存在经验两者密不可分。例如，《地狱来鸿》(*The Screwtape Letters*)一书呈现日常生活中人心遭受到各种魔鬼的诱惑。《梦幻巴士》(或译《天渊之别》， *The Great Divorce*)表达人生所有自我选择皆有其终极的永恒意义，亦即不是趋向天堂就是归入地狱。《裸颜》(*Till We Have Faces*)这部改写自神话的小说，以一名奇丑无比的公主和女王的心理困境为主轴，深入刻画此主角深层心理矛盾以及怀疑、怨恨，甚至敌视天神的一生。半自传叙事文本《卿卿如晤》(*A Grief Observed*)则描述丧偶之痛引发个人信仰危机的心路历程，第一人称的叙事者毫无保留地对于上帝的缺席和无情表达强烈的控诉。以上作品均可印证曼洛夫之见，即刘易斯的文学书写类似基督教现代神学以存在经验为导向的特点。由此可证刘易斯并非如一些轻率的评论所称，诸如“过分强调超验性、永恒性、客观性和超自然性，却对内在、时间、主体与自然过于忽略”，^①以及“和自身所处的时代脱节，与同时代的思想前提没有联系”等批评。此类评论皆认为刘易斯固执于传统宗教信仰，致使文学想象弥漫独断和不合时宜的色彩，以此断言刘易斯背叛了自己作为一个现代人的身份。对于这些负面观点，也有学者颇不以为然。像钻研刘易斯文学创作的美国学者麦尔思(Doris T. Myers)便认为，刘易斯“虽然致力于返璞归真，对保存古典主义和传统基督教信仰不遗余力”，却“十足称得上是一名现代之子”。^②

至于刘易斯本人如何看待自己的身份呢？他在学术及文学领域皆已负盛名的中年时期，曾作过以下自述：“所有当代作家或多或少持有当代的观点，就连似

① Cf. Gunnar Urang's criticism of Lewis's fantasies, in *Shadows of Heaven: Religion and Fantasy in the Writing of C. S. Lewis, Charles Williams, and J. R. R. Tolkien*, London: SCM Press Ltd, 1971, p. 33.

② Doris Myers, "Preface," *C. S. Lewis in Context*, Kent, OH: Kent State University Press, 1994, p. xi.

乎强烈反对当代的我,也不例外。”^①刘易斯的思想发展,其实经历过大转向,大致以三十多岁时接受基督教信仰作为分界。自此之后,他和自己过去信守的一些现代思维模式划清界线。在其自传《惊喜》(*Surprised by Joy*)中,刘易斯叙述早年信仰无神论时期,他和同时代多数人一样,思想上非常“现代”,具有“时代自大狂症”(chronological snobbery)的种种症候,如对传统抱持鄙视的态度,思想上完全浸淫于现代的启蒙精神,并且不加批判地跟从并信仰各种最时兴的思想潮流,诸如唯物主义、进化论、精神分析学、现实主义等,而对于任何过时的思想则嗤之以鼻。这个时期,刘易斯将超自然的神灵、死后生命等观念视为无稽之谈,基督教信仰对他而言不过是一种神话故事而已。^②换言之,在此人生阶段,刘易斯彻底具备了典型的“现代人”具有的世俗化和去宗教化的特质。在刘易斯成为基督徒后第一部文学著作,名为《天路归途》的半自传现代寓言中,他以自身的智识发展过程为蓝本,详细描绘一名现代人回归信仰的历程,其中如何经历一切现代文化的知性洗礼,同时不断寻找引起内在渴望的真实来源,这两条既平行又交错的旅程,最后演变成一个放弃跟随世俗潮流的回归信仰之旅。现实世界中,刘易斯个人现代化的自我,经过类似的朝圣历程之后,不但改变了过去世俗化的观念,也同时修正了自己忠于“现代”和“现代精神”的心态。

成为一名基督徒,于是成为了刘易斯的生命和思想历程的分水岭。自此之后,这名曾经认为宗教信仰不过是神话故事的“现代之子”,转而力抗现代思潮世俗化的洪流。无论在辩护信仰的著作还是文学创作之中,刘易斯借由理性思辨或文学想象的途径,表达他接受信仰后所抱持的新观点,亦即现代朝圣者更需要宽广、开放的心灵和宏观、客观的视野,方可能在真理与神话间,在坚持主体性与走向神圣他者的矛盾里,找到平衡点,为自我的超越开拓一条活路与新路。就刘易斯个人而言,正是基于这种新的观点和态度,他转而相信“基督教信仰的核

① Lewis, "On the Reading of Old Books" (first published in 1944), *C. S. Lewis Essay Collection: Literature, Philosophy and Short Stories*, ed. Lesley Walmsley, London: HarperCollins Publishers, 2000, p. 31.

② Cf. Lewis, *Surprised by Joy*, London: HarperCollins Publishers, 2002, p. 201, 236, 239-241, 247-249.

心”未尝不可能“既是一则神话，也是一件历史事实”。^①对于信仰所启示的悖理，刘易斯认为现代人无须自作聪明去粉饰其中的不合理性，反而应该用超越理性的开放心灵，去接受虽难以理解、相互矛盾却原汁原味、不假稀释的“真理”。因此之故，针对一些基督教现代神学家主张以去神话化的《圣经》诠释方法，重新解读《新约》福音中与现代人的科学观无法兼容的神迹奇事，去除其历史性以及超自然性的意涵，使福音可为现代人所接受，刘易斯则采取坚决反对的立场，他将这种现代化诠释《圣经》的企图视为谬误，因为无法真正指引深受科学世俗化知识所洗脑的现代读者走进《圣经》文本，在神话与历史共生并存的矛盾里，面对《圣经》诠释无可回避的挑战。

三、反对现代去神话化《圣经》诠释

虽然本篇论文的目的，并非比较刘易斯的“非神学家的诠释观”和当时深具影响力的“去神话化神学”两者之间的论战，然而，进一步探讨两方面的神学争论，将有助于更深入地了解刘易斯与其时代之间的辩证关系。同时，从刘易斯与现代思维之间既合且离的关系，我们将可进一步论证，刘易斯抱持的是一种跨越现代和前现代的历史鸿沟并趋向平衡的诠释立场，而此立场无疑地也是刘易斯的读者诠释其文学作品的重要基础。

尽管刘易斯反对“去神话化”的现代神学诠释观，他却曾在名为《现代神学与〈圣经〉批评》（“Modern Theology and Biblical Criticism”）的文章中，表明他个人并非持基本教义者的立场。换言之，他无意全盘否定“现代神学”，因为他认为“这类神学”还是“具有某些优点”，^②虽然他并未指出是什么优点。值得注意的是，刘易斯在面对那些现代、自由派的神学家的思想时，似乎有意无意地避免去正视他和当代基督教思想家之间其实存在某种“共通性”。以德国神学家布特曼（Rudolf Bultmann）这位20世纪前叶最重要的“去神话化运动”的代表

^① See Lewis's essay, "Myth Became Fact," *C. S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, ed. Lesley Walmsley, London: Harper Collins Publishers, 2002, p. 141.

^② Lewis, *Ibid.*, p. 252.

人物为例,刘易斯与布特曼一方面在解读福音方法上有显著的差异,另一方面,无可否认的是两者的《圣经》诠释皆强调存在本身与宗教信仰之间的关系,或套用布特曼的话说,“神与人之间的存在关系”。^①当然,相较于以存在神学家自居的布特曼,刘易斯虽然读过关注存在问题的思想家帕斯卡(Blaise Pascal)和齐克果(Søren Kierkegaard)等,却鲜少在文章中提及,更从未使用“存在主义”一词,来说明他的神学看法或文学作品。

关于去神话化神学的“存在主义本质”,布特曼则非常清楚地表示,去神话本身就是一种“存在主义式”的《圣经》诠释法。^②具体的策略和目的,是将《圣经》文本中古老的神话(亦即非科学的)故事“翻译”成现代读者能理解的要义,让每位读者能够在此时此地经由上帝的话语,与上帝相遇。如下面引文所述:

信仰是……只愿意在看不见的远处、在上帝的怀抱中寻找安全感……只掌控时间与永恒……上帝的话语……呼唤我进入自由,顺从的自由……人类短暂的生命局限在连续的此时此刻,(存有的分析)揭示一个新的世界,一个唯有信仰方能了解的存在上帝与人的关系的世界……尽管存在主义哲学并不考虑人与上帝之间的关系,却隐含着—层信仰告解的暗示,暗示着我无法透过观察自我说上帝是我的神。我个人与上帝的关系非透过上帝无法实现,必须经由在上帝的话语中与上帝相遇方能实现。^③

布特曼师承海德格尔的存在哲学,将后者“在时间中存有”的哲学概念用于存在神学及《圣经》诠释学的建构,深刻地阐释信仰的现实境况以及存在式阅读《圣

① Quoted from “The Meaning of God as Acting” in the text of *Jesus Christ and Mythology* (1958), originally the text of many lectures given in the universities and divinity schools in the United States in 1951, on the subject of “demythologizing.” The abridged text of *Jesus Christ and Mythology* is collected in the sixth chapter of *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era* (London: Collins Liturgical Publications, 1987, ed. by Roger A. Johnson), p. 319.

② Bultmann, *Ibid.*, p. 305. In the beginning of the chapter entitled “Modern Biblical Interpretation and Existentialist Philosophy,” Bultmann remarks: “I call de-mythologizing an interpretation, an existentialist interpretation, and that I make use of conceptions developed especially by Martin Heidegger in existentialist philosophy.”

③ Bultmann, *Ibid.*, p. 303, 313.

经》的必要性,两者皆与“在时间中存有”的观念息息相关,亦即每一个实存自我,在内在毫无安全把握之生存状态下,对当下所做的每一个自由选择均责无旁贷。换言之,布特曼的《圣经》诠释观点十分关注存有的真实状态,并强调存在哲学为存有与信仰之间的关系提供了理解的进路。值得注意的是,布特曼对存在与信仰之关系的诠释,在某些方面颇能呼应刘易斯的观点,例如后者亦认为自我的永恒真实状态与个人日常选择行为之间有必然的关联。

刘易斯在《反璞归真》(*Mere Christianity*)一书中,对存有与上帝之间的关系提出以下看法,他认为人和上帝之间存在何种关系,最终是由每个人的“中心自我”平生所做的每一个选择所造成的。

以上看法展现了刘易斯的俗人神学之核心关怀,虽不是严谨的哲学论述,却勾勒出一幅超写实和先验性的图像,十分深刻地洞察及解释今生与永恒、现实生活与灵性生命之间的关系和影响,以及对存在本质所造成的改变。此种以“永恒”的角度透视存在本质的思想取向,可视为刘易斯的思考及写作风格,不仅常见于他“宣讲福音”的谈话中,也表现在其文学作品里。鉴于刘易斯倾向以主观性的存在视角书写信仰难题,给予他存在主义基督徒作家的称号,似乎并不为过。依据《存在主义与宗教信仰》(*Existentialism and Religious Belief*)的作者罗柏特(David E. Roberts)的定义,典型的存在主义思想家往往以个体为思考的焦点,这是因为“在探求终极的真实(或现实)时,要考虑的不只是人的智力或者理性(同时也要包含其感情与意愿),而是与完整的个体相关”。^①此种关注个体存在问题的思维,处处可见于刘易斯的“护教”文学书写之中。整体而言,他的文学作品展现的主题,系关于现代人与上帝之间普遍存在的疏离关系,进而对此现象传达一种类似为信仰辩护的回应。另一方面,刘易斯的文本每每专注于处理微观的情境和个人的心境,即以自我的存在状态和生命经验为核心关怀。在他的各部作品中皆能看到这项特点。像现代寓言《天路回归》(*The Pilgrim's Regress*),探讨的是一个现代人内心深处怀有对神圣他者与生俱来的渴求;另外两部奇幻文本,《地狱来鸿》(*The Screwtape Letters*)剖陈一名信徒遭受魔鬼各种诱惑对生活无孔不入的影响,《梦幻巴士》(*The Great Divorce*)则是讲述天堂和

^① David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, New York: Oxford University Press, 1957, p. 7.

地狱般的存在状态之间的天渊之别；神话小说《裸颜》(*Till We Have Faces*) 中的主角，深陷对宗教信仰抱持怀疑、抗拒，甚至怀恨的复杂心理中不断挣扎；最后是省视自我的文本《卿卿如晤》(*A Grief Observed*)，描述一个丧妻的悲伤男人，在忧伤与灵性的低潮中破茧而出、重拾信仰的内在历程。以上各部作品结合文学与护教双重书写的文本，充满对存在与信仰之间纠结的问题深刻的关切和着墨。由此可间接证实，刘易斯实际上可算为现代存在思想家的同路人。尽管刘易斯公开反对布特曼的释经学说，然而双方并非毫无交集，其实，他和布特曼一样，皆以个人与信仰的存在关系为终极关怀。

重新审视刘易斯脱离现代思潮的束缚和回归信仰历程的关系，我们可以进一步发现，刘易斯与布特曼之间针对现代神学去神话化解读福音的歧见，其实存在某种讽刺的意涵。针对《新约》诠释与神话的问题，布特曼主张新约《圣经》充满神话色彩的世界观，依现代科学观点，不但已经不合时宜，还可能妨碍现代人了解和接受福音故事的真义。如以下引文所述，《新约》中具神话性的内容，像有关神迹、魔鬼、天堂、地狱等超自然的世界观，布特曼皆以为可能成为现代人认识福音内涵的绊脚石：

耶稣的布道和新约《圣经》里所预设的世界概念，整体而言具有浓厚的神话性质。把世界视为一个三层的世界，即由天堂、人间和地狱所组成的概念；以及认为超自然的力量在介入影响着事件的发展；还有神奇魔力的存在，尤其是超自然力量对灵魂内在生命的影响，就是人类会被魔鬼引诱及败坏，并受到恶灵之掌控的概念。我们之所以称这样的世界概念为神话，是因为它们和源于古希腊的科学所发展形成、为所有现代人接受的世界概念不同。……无论如何，依现代科学之见，什么超自然力能介入或所谓穿透自然过程之说，皆不可信。^①

为了让现代人认同《新约》福音，进而认识其真义，布特曼和其他现代神学家因而主张诠释《圣经》需要“去除神话”，以符合现代人的知识系统，使福音的内涵

① Bultmann, *Ibid.*, p. 291.

和精神可以成为现代人可理解的实存经验。然而,讽刺的是,刘易斯个人的主观经验恰恰为这个去神话理论提出了反证。对刘易斯而言,愿意相信《圣经》真理的关键,并非否认福音的神话层面以符合现代人科学化的心灵,而是历经信仰与现代思维的矛盾挣扎之后,接受《新约》福音所传述的是一则变成历史的神话故事,从而成为一名信从《圣经》的现代信徒。换言之,布特曼为去神话的释经学提出的理由和目的,在刘易斯看来,既无必要亦无正当性。刘易斯反问:接受信仰与否的关键,难道必须通过适应现代科学的思维模式来诠释、理解《圣经》,或非“将上帝的话语从古老的世界观中解放”不可,否则就无法“获得有关上帝的神话背后的真理”吗?^①针对刘易斯反对布特曼的理由,我们可以进一步思考的问题是:刘易斯对布特曼的新神学运动之质疑,以及他对传统《圣经》阅读方式的坚持背后,是否有他自己另外一套诠释或理解原则的支持呢?

倘若有任何原则足以说明刘易斯对传统的执著以及对当代的存疑,不论是关于世界观、价值观、宗教信仰,还是书籍,他的原则就是避免让想法或观点轻易落入所谓“时代自大狂症”^②或“地方主义”(provincialism)的圈套和束缚,致使眼界仅局限于所处的时代。换言之,即是“心胸开阔”(broad-mindedness)的原则。如前所述,刘易斯脱离现代不信上帝的思想框架,转变为信仰(传统)基督教的现代信徒,正是源于他对“时代自大狂症”的自觉与修正,并且尝试放开心胸去接受传统基督教信仰中“过时”、“神话一般”的理念。其实,刘易斯对现代神学“去神话化”诠释观的质疑,未尝不是基于相同的态度和原则。

在《英文没救了吗?》(“Is English Doomed?”)这篇文章中,刘易斯认为英国文学教育的“真正目标是要让所有学生,至少是大部分的学生,脱离地方主

① Bultmann, *Ibid.*, p. 304.

② See *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, London: Harper Collins Publishers, [1955] 2002, p. 241. 在自传《惊喜》中,刘易斯解释道:“牛津好友 Owen Barfield 帮助我摆脱我的‘时代自大狂症’(chronological snobbery)——不加批评地全盘接受新时代的思潮,并且假设所有过时的事物因为已过时而变得无可取之处。一样东西过时了,你必须探讨它为什么过时,它曾经遭到驳斥吗?(是谁?在哪里?如何驳斥?)还是因为时髦一时然后随时间消失呢?若为后者,这样的消失方式并不足以说明它是真是假。认清了这点,我们便开始了解,原来我们的时代只是‘一个时期’而已,当然也就像所有的时期一样,有它自己独具的幻觉。这些幻觉及可能隐藏在广为人们接受的假设里,这些假设深牢地镌刻在时代当中,以致没有人胆敢攻击它们,或者觉得有必要为它们辩护。”

义,借以成为‘时间与存在’的‘观察者’”。^①也就是说,要引导修读英文的学生“在过去依然鲜活存在之处遇见过去,跳脱自身所处的时代和阶级的狭隘视野,走进更广大的公共世界”,以便发现“人的多样性”。^②刘易斯对于文学教育的见解,适足以说明他的文学品味所自何来,也就是透过自由开放的心态,与跨越几个世纪不同的伟大心灵相遇,而非仅仅着重于此时此地的作者而已。这点多少可以解释刘易斯何以致力于中世纪文学的学术研究,另一方面,亦能反驳一些想法简单的评论者对刘易斯的负面评语,他们认为刘易斯“借由活在前科学的世界来获得属于基督教信仰的心灵视野”,借用费勒(Austin Farrer)的观点来说,这种批评是“否定刘易斯作为一位思想家的成就最轻易的途径”。^③关于刘易斯对中世纪时代的忠诚态度,费勒十分贴切地引用刘易斯身后出版的学术著作《舍弃的意象》(*The Discarded Image*)里面的观点,指出刘易斯一方面鲜明地呈现中世纪后期的想法及世界观,宛如他就生活在那个时代,然而他同时也用一种疏离的眼光审视当时的想法和世界观,欣赏其中属于神话的美好与美感。此外费勒更敏锐地观察到,刘易斯在本书中的实际成就,是让他的读者或学生不仅对中世纪的观点有所了解,还能“站在更好的位置,以合理的疏离方式,检视当下(即现代)的科学神话”。^④实际上刘易斯极为落实与自身所处时代保持距离的原则,谈及阅读的范畴时,他毫不讳言广泛阅读基督教相关古书的重要性。为了学习教义或为了灵修目的为什么要选择古书来阅读呢?刘易斯解释道,我们需要古籍来“矫正我们的时代特有的错误(和盲点)”,以及获得“根据清楚明白的基督教核心要义所得的一套标准……以便能以适当的观点思考眼前的各种争议”。^⑤无疑也是基于这种看法,刘易斯大力倡导回归“单纯的基督教信仰”(mere Christianity),用刘易斯的话来说:“其价值在于那是已经通过不同时期的

① Lewis, “Is English Doomed?”, in *C. S. Lewis Essay Collection: Literature, Philosophy and Short Stories*, p. 27.

② Lewis, *Ibid.*, p. 28.

③ Farrer, “The Christian Apologist,” p. 27.

④ Farrer, *Ibid.*, p. 28.

⑤ Lewis, “On the Reading of Old Books,” *C. S. Lewis Essay Collection: Literature, Philosophy and Short Stories*, p. 31.

检验,受到肯定而不至于自相矛盾、且为可长可久的经典要义。”^①

值得进一步思考的是,通过阅读古书以开拓思想并矫正地方主义的原则,与刘易斯反对“去神话化”的《圣经》诠释又有何关联?刘易斯对后者的拒斥态度,是出于宗教保守主义或教条主义所造成的一种狭隘观点吗?显然不是如此。相反地,我们甚至可以推论,基本上正因为刘易斯拥有他所提倡的开阔胸襟,所以他会驳斥主张“去神话”的现代神学。在《神学亦为诗?》(“Is Theology Poetry?”)这篇文章的结尾,刘易斯说道:“基督教神学能够融入科学、艺术、道德、以及各种异教……我相信基督教,一如我相信太阳已经升起,并不仅仅因为见到了太阳,也因为透过太阳光我看见所有一切。”^②这一段自白足可证明,无论作为一名信徒或是《圣经》读者,刘易斯拥有信仰赋予他的一种既有包容性又具超越性的眼光。同时,这段话更传达了两个重要的看法:首先,他认为神学在本质上是一种包容一切的知识领域,不但不具有排他性,更非必然与其他文化领域相冲突,诸如现代科学、艺术活动,甚或是异教文化。其次,基于这种对基督教神学本质的广义解释,可以进一步推论,基督教信仰不但不会限制,反而能够打开信徒的“眼界”(seeing eye)。换句话说,对刘易斯而言,现代信徒同时拥有神学、科学、诗歌或神话等多重维度的心灵视野,完全不是一种天方夜谭,反而是理所当然的情形。有了多维度的思考模式,刘易斯对于上帝降生为人既是神话也是历史事实的福音内容,不但笃信不移甚至为之滔滔辩护,也就不足为奇了。刘易斯借此“自由开放”的心灵窗口获致他的神学和诠释观点,视福音的真实性和其中的神话色彩彼此兼容甚至相辅相成,这种观点和以下去神话化释经学的理念必然显得格格不入。

四、刘易斯的《圣经》神话诠释观

关于阅读《圣经》,其实刘易斯真正关注的,并不是《圣经》传递的信息或福

^① Lewis, *Ibid.*, p. 32.

^② Lewis, “Is Theology Poetry?”, in *C. S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, p. 21.

音内容合不合乎科学的问题。他与“去神话化”现代神学之间真正的对立,在于他并不认为神话会妨碍信仰,反而完全肯定神话在《圣经》中的价值。因此,相对于“去神话化”诠释学,刘易斯主张反其道而行,他坚持应该“透过神话感知”(mythopathetically)来阅读和诠释《圣经》。在《神话成真》(“Myth Became Fact”)一文中,刘易斯深具洞见地表示,对《圣经》读者而言,阅读有关“道成肉身”的圣迹时,真正……的“绊脚石”不是“神话”,而是“去神话”。

比起人口中的任何神明,上帝更为崇高而非次等……我们不必对我们信仰的神学所含的神话色彩感到羞耻。不需要因为面对一些“相应的模拟”和“异教里的基督”而紧张不安。这些模拟有存在的必要,没有它们,我们的信仰反而会遭遇绊脚石。我们不应该抑制想象力对它们展开欢迎的双臂,那不过是虚假的灵性。如果上帝选择神话来向我们说话,我们能拒绝透过神话去感知上帝的存在吗?像天空本身不就是一则神话吗?道成为肉身是天堂与人间的结合;完美的神话与完美的真实合而为一;诉求我们以爱与顺从、以惊叹与喜乐回应之,这个结合不但对道德家、学者和哲学家有所启示,也同样向我们每个人内心的孩童和诗人投以真理的光照。^①

对刘易斯而言,《圣经》文本中的神话成分或具神话性质的经验,无疑是任何人的《圣经》文本阅读经验的一个必要环节。刘易斯对《圣经》的神话元素绝对肯定的态度,当然不仅仅是基于读者的文本体验而已。他的反去神话化立场,其实某种程度上也是出于护卫“正统教义”的动机。如前所述,刘易斯质疑去神话化运动,是因为此运动倾向于怀疑或拒绝接受福音故事中超自然与神迹奇事的真实性和历史性。在《现代神学与〈圣经〉批评》一文中,刘易斯明确指出,整个“去神话化”现代神学的基础,其实就是一种“怀疑论”,他认为必须对此加以质疑,因为怀疑论者的去神话诠释法,终究会将《圣经》所描述灵魂的真实世界及其意义加以稀释和扭曲。

^① Lewis, “Myth Became Fact,” *C. S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, p. 142.

相对于怀疑论者的《圣经》诠释方法，亦即单单读取《圣经》的象征意义，而将不符合现代科学范畴的内容一概去除的作法，刘易斯建议读者采取另外一种较为合宜的论点，即“适度的不可知论”（due agnosticism）。在《现代神学与〈圣经〉批评》一文结尾，刘易斯阐释了这个论点，简而言之，他认为《圣经》作为宗教经典，记述超自然性的信仰内涵，其意义必然可能超越人的理性范畴甚至存在经验。既然如此，诠释者便应正视和接受自身的“无知”，在面对难以理解的福音内容时，不应偏执地强解字面或象征的意义。^①这种“谨慎看待自己的无知”的态度，本质上与刘易斯“开放心灵”的诠释原则完全一致。另外，刘易斯坚持保留《圣经》之“神话性”的立场，亦说明他的《圣经》诠释观具备跨领域（宗教和文学）的特点。尽管他强烈反对将《圣经》视为纯文学文本的世俗之见，他却完全认同透过信仰及文学双重视角来阅读和诠释《圣经》。换言之，他认为处理宗教经典的文本，不应忽略或贬低文学的元素在承载“圣言”上所扮演的重要角色。

五、诠释者的挑战与希望

如前文所述，在刘易斯和他的时代之间亦即亦离的关系背后，他一贯的原则是保持心灵的开放。有了这层认识后，刘易斯的读者应采取什么诠释进路和心态来阅读那些隐含护教意义的文学作品呢？首先，必要的合宜进路应是实践跨科际/领域的文本阅读原则，即不仅仅探讨宗教意旨以掌握文本所载之“道”（Logos），同时亦须取道文学分析，借由分析内容和形式如何交织融合，以了解文本独特的文学肌理构造（poiema）。除此之外，在阅读心态上，刘易斯的读者也应该取法开放心灵的原则。在此，所谓开放的心态，并非全盘接受刘易斯的信仰和文学品味，无论是他偏向传统主义的宗教思想或是前现代的文学倾向。作为一种文学批评的原则，刘易斯个人所实践及倡言的开放立场，诉求的是脱离狭隘的地域偏见，以开放的心灵视野来面对现代或过去的各种传统，和透过历史

^① Lewis, “Fern-seed and Elephants” (originally entitled “Modern Theology and Biblical Criticism”), *C. S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, p. 254.

言说或神话故事等不同形式所表述对神圣世界的理解与想象,以及面对文学或《圣经》的文本。

刘易斯论文学批评的专著《一个批评的实验》(An Experiment in Criticism),对此种敞开心灵有以下十分深刻的阐释:“我们必须掏空既有的心思意念并保持开放的态度。没有任何一部作品是无可挑剔的,任何作品的成功都依赖于读者本着善意的初衷加以阅读。”^①此观点意在强调读者反应的重要性,完全呼应刘易斯此书的核心议题,也就是“批评实验”(意即将评价文学的主体从作者转移到读者身上)得到的重要结论:没有好的读者就没有好的文学作品。换言之,文学批评过程,甚至阅读活动本身,必要条件在于个别读者愿意主观地投入和参与。像这样肯定读者主体之重要性的论点,刘易斯和其他现代文学批评家或是诠释学家其实不谋而合。

如果将伽达默尔《真理与方法》(Truth and Method)中“笃定的品味”(sure taste)这一概念应用在刘易斯的思想 and 阅读理念上,我们可以进一步探讨刘易斯的读者如何实践他的诠释观点。根据伽达默尔的说法,一个有品味的人,“自有一套准绳,就算面对潮流也是如此,意即善用判断力,而不盲目跟随不断变化的要求”。至于那些具有“笃定品味”的人,他们往往处于“一种特别自在及优越”的境界,以“对抗由潮流时尚所操控的独裁霸权”。^②依照这个定义,刘易斯确实可称为具有“笃定品味”的现代之士。从以下两点可加以证明,其一是对“前现代”文学传统的明显偏好;其二是他不随波逐流,在一个基督教传统教义已不为大众信仰的时代,仍用坚定的语气为传统信仰发声和辩护。^③

然而,对刘易斯的读者而言,阅读的任务并非仅仅了解他的文学品味或思想本质。在批评实践的过程中,倘若读者真正敞开心灵走进刘易斯的文本世界,即

① Lewis, *An Experiment in Criticism*, London: Cambridge U. P., 1961, p. 116.

② Gadamer, *Truth and Method*, trans. and ed. Garrett Barden and John Cumming, London: Sheed and Ward, 1975, pp. 35-36.

③ The idea is borrowed from Austin Farrer's essay "The Christian Apologist" that he wrote to commemorate C. S. Lewis specifically as a Christian apologist. In the essay, Austin remarks: "the day in which apologetic flourishes is the day of orthodoxy in discredit ..." *Light on C. S. Lewis*, p. 24.

使作者的思想没有带来直接的挑战,其文本所蕴含的品位,也会在某种程度上挑战读者。更明确地说,刘易斯的宗教/护教文学作品可能带给读者怎样的挑战呢?除开放心灵之外,读者运用跨领域阅读的原则,去诠释刘易斯隐含护教意味的文学作品,以深入兼具文学性和宗教性的文本中寻幽探微,读者会遭遇到任何“诠释的冲突”吗?在探讨这些问题之前,需要对“诠释”的意涵加以厘清。现代诠释理论普遍将诠释活动理解为文本与读者间“互为主体的对话过程”,法国诠释学家吕格尔(Paul Ricoeur)则认为这个对话过程与文本诠释关系密切,因后者亦涉及两种论述的相互联系,一是文本的论述,另一则是诠释的论述。^①按伽达默尔的说法,这种主体与主体之间在文本内的对话,可称为一种“交谈事件”(dialogical event)。另外,文学评论家布斯(Wayne C. Booth)也提出与这些诠释学概念相呼应的观点,即读者是作者的第二个自我。这个观点在下面布斯《小说修辞学》(*The Rhetoric of Fiction*)的引文里有清楚明确的阐释。值得注意的是,本文所探讨有关刘易斯“护教”文学的接受问题,似乎和布斯的文学接受理论关系更为紧密,因为两者皆触及作者与读者两个自我的交互作用。

只有在阅读时,我成为另一个自我,而这个自我的信仰与作者的信仰必定相同。不管真实的我之所信、所行如何,想要充分享受阅读的经验,我就必须让自己的思想和心灵臣服于正在阅读的书籍。简言之,作者创造了自己的形象及读者的形象。他创造了读者,就像他创造了第二个自我。而最佳的阅读经验便是,两个被创造的自我,即作者和读者,能达到完美的契合。^②

通过上述各种读者与文本(或作者)互动的理论观点,特别是布斯的两个自我在文本场域里被创造、彼此相遇和契合的概念,进一步审视刘易斯的读者可能经验的挑战,至少我们可以肯定地说,经由阅读刘易斯的文本,读者的“第二个自我”

^① Ricoeur, “Conclusion: The Symbol Gives Rise to Thought,” *Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1969, c1967, p. 322.

^② Booth, *The Rhetoric of Fiction*, London: Penguin Book, c1991, p. 138.

在和文本互动的过程中,置身于弥漫着宗教氛围甚至护教意涵的文本空间,便可能经历诠释上的挑战。

更具体地说,深入探究刘易斯的宗教叙事文本所表述的内涵,读者可能会面临一连串自我提问:例如,刘易斯的寓言作品《天路回归》中,现代朝圣者深为一种神秘、无以名之、无法满足的欲望所迷惑,最终靠着迷途知返走向上帝的正途,方能找到解答,这般的历程是我们可以认同的答案吗?又,在《地狱来鸿》这个具神学内涵的奇幻文学文本中,我们读到资深魔鬼在地狱写给后辈的诱惑人类的教战信件,从诡诈的魔鬼的角度,极尽讽刺地展现堕落的魔性以及易受诱惑的人性,读信的我们是否能感同身受或者仿佛面对一个照妖魔镜呢?在另一个奇幻作品《梦幻巴士》里,住在地狱的人只要愿意选择做天堂的移民,便能得到灵魂得救和新生的许诺,如果我们面临这种选择,会欣然接受这个许诺还是像多数地狱幽灵那样,断然拒绝天堂的邀请?而改写自希腊神话的小说《裸颜》中,内心爱恨交织的主角,面对原始、狂热的宗教习俗时无法摆脱理性与感情的冲突和挣扎,对于神秘神祇的矛盾情结因自我的破碎感与疏离感而更为复杂纠结,这样的心路历程可能是我们的人生写照吗?最后,刘易斯半自传的文本《卿卿如晤》记述深陷丧妻之悲伤,因而无法自抑地怀疑、埋怨上帝,最终克服了排山倒海的痛苦情绪,走出信仰的危机,在不幸之中肯定上帝的慈爱无可争辩。面对书中苦主如此执著的信仰,我们能否像他一样对生命的无常释怀,对不变的“神义”坚信不移?

对于这些问题的挑战,各人的响应很可能不尽相同,毕竟阅读文本的经验是个别读者独特的存在经验,读者的反应自然会因人而异。然而,若要确实成为有所领会的读者,也就是进入文本,与文本对话,那么就必须先怀着开放的心灵。用刘易斯的话来说,这种接受文本的开放心态,亦即“心存善意以及发现意义的意愿”,^①是作为一名读者绝对必要的条件。读者毫无疑问必须具备这种心态,才能达到布斯所称的阅读目标,亦即成为作者的同侪。依布斯之见,“作者造就其读者,意思是说,成功的作者让读者见识前所未见,引他们进入一个兼具认知

^① Lewis, “The Language of Religion,” *C. S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, p. 266.

与经验的全新领域,因而将读者改变成为自己的同侪”。^①那么,对刘易斯的读者而言,所谓“认知与经验的全新领域”代表的存在意义是什么呢?

深入探索刘易斯融合信仰与存在意义的文本后,读者最终可能在其中找到“希望”的记号,这个记号具有宗教上及诠释学上的双重意义。更明确地说,此记号意谓自我恢复信仰而得到上帝救赎的许诺,不过,实现此希望的许诺有一个先决条件,自我必须怀有一种存在意愿,自愿将自己的心灵、思想甚至身体转向“实境”(reality),与之建立一个完整统合的关系,“实境”在此意指有关人类存在主体的“实境”以及上帝兼具超越性与临在性存在的“实境”。在刘易斯的文本中,这个重新整合自我与信仰、存在与真实的愿景,并非透过直接表述,而是隐藏于有待诠释的“记号”里。诚如吕格尔所言,必须透过读者的诠释,文本方能“显现出人与神圣者之间的连结关系”。^②另外,针对宗教的记号与诠释的关系,伽达默尔的洞见亦发人深省,和刘易斯的诠释观点颇为呼应。伽达默尔认为“信仰的概念”与“记号的概念”两者可互为模拟,福音书宣讲的“记号”或“好消息”,“只对那些愿意接受的人才会有意义”。^③而领受《圣经》里的宗教记号的意义,不仅是宗教信仰的问题,也是一个“普遍的”(universal)诠释学问题。他进一步指出,“接不接受基督教信仰宣扬的福音,这个问题本身暗示一种普遍性的挑战,也就是路德所称‘为我个人’(pro me)的意思”。^④透过这个观点,我们可以更加肯定地说,刘易斯的文学文本蕴含的任何宗教信仰的“记号”,不应被视为文本或作者本人的教条主义的展现。因为若没有读者的诠释及响应,记号代表的意义根本不会存在于糅合文学表达与宗教意涵的文本之中。

六、结 语

综上所述,我们可以进而推断,凡认定刘易斯的宗教叙事文学完全是为信仰辩护之作,而漠视或者否定其文学价值,并且偏执地以为他的作品已经预设了一

① Booth, *The Rhetoric of Fiction*, pp. 397-398.

② Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, p. 356.

③ Gadamer, "The Aesthetic and Religious Experience," p. 152.

④ Gadamer, *Ibid.*, p. 151.

切问题的解答,这些批评观点应属无稽之谈。任何刘易斯的读者若宣称其文学作品已预设答案,而理由却是这些文本的作者抱持着武断、过时的基督教信仰,这也是欠缺深思熟虑、先入为主且和文学无关的偏见。其实,基于文学批评的角度,即使文本的本质确实是宗教与艺术的混合体,甚至融入了某种程度的“护教”目的,但是为了发现作者所隐藏或“走私”的信仰内涵和护教意义,就必须先认清读者的任务在于响应文本的诠释挑战,而且就在读者的响应里,阅读本身变成一种存在经验时,才能找到“答案”。爱好文学的刘易斯曾说:“文学研究与批评唯一的作用,是为了扩大、延伸并且护卫所有美好的阅读经验。”^①对刘易斯的读者而言,实践“美好的阅读经验”,首要之务是敞开心灵,去面对作品内呈现的许诺和希望的记号。在诠释、理解以及建构其意义的过程中,读者仿佛变成刘易斯的第二个自我。当然,根据刘易斯的诠释观,成为作者的“第二个自我”并非意谓了解作者的写作意图或掌握作者的原意,而是在阅读中,经由和文本本身互动的过程,读者不但发现了文本的意义,更同时成为有创造性的诠释者。

可以想见的是,实践这些诠释原则的阅读者,最终将能经历一个自我蜕变与整合的过程。以刘易斯的读者来说,在“后批评”、“后诠释”的阶段,亦即与那些融合文学与宗教、蕴含路氏存在与护教关怀的文本互动及对话之后,深入阅读出自既现代又同时反现代、具文学与护教双重作家身分的作品,在奇幻与现实交互呈现反讽及分裂的个人主体性的和救赎希望的超自然神性,以及两者如何在存在经验中重新整合的文本世界中,读者当能深受启发、扩张眼界甚至于自我转化。由此可见,康德所主张的现代启蒙精神,即摆脱权威、独立自主的诉求,并非不能受到合理的挑战以及修正。毕竟,刘易斯的诠释观点和文学作品已经向我们证明,无论在思想上还是阅读的过程中,重新拥抱“前现代”的价值观,肯定人的存在仍须依恃上帝的信仰,这样的认知未必是自我背叛或表示自我主体性之沦丧,反而可能带给读者个人一份实质且永恒的礼物,那就是一个从扭曲、破碎、疏离走向重获完整性、与神圣相遇的自我。

^① Lewis, *An Experiment in Criticism*, p. 104.

The (Anti-) Modernity and Hermeneutic Ideas of C. S. Lewis

Zhou Xiuqin

Abstract: C. S. Lewis's religious narratives are paradoxically characteristic of both the accommodation of traditional Christian views and the portrayal of "modern" pilgrimage. In other words, alongside with his allegiance to Christian faith as well as his notably "traditionalist" leaning toward the pre-modern belief in the supernatural, Lewis's literary outputs also show distinctive relation with the modern spirit of *thinking on one's own*, although not without suspicion of the reliability of human beings' rational self. Based on this "balanced" observation, this paper is intrigued to ask: How may Lewis's mixed and paradoxical posture, namely, both engagement and disengagement with modernity, enlighten his readers hermeneutically, e.g., to acquire a certain mindset as they approach and attempt to interpret such interdisciplinary texts as those of Lewis's apologetic literature? To grapple with this question, this discussion aims to investigate firstly how C. S. Lewis related himself with his time concerning biblical hermeneutics, literary reading and writing and then, how his readers can relate themselves to his literary texts.

Key words: Modernity; Anti-modernity; Biblical Hermeneutics; Apologetic Literature; Reader

About the author: Doctor of theology and literature in University of Glasgow; Associate professor focusing on cultural studies with comparative literature Department of Fu Jen Catholic university.

图书在版编目 (CIP) 数据

中国经学诠释学与西方诠释学/杨乃乔主编. —上海:
中西书局, 2016.4

(复旦中文学术前沿工作坊系列丛书)

ISBN 978-7-5475-1055-1

I. ①中… II. ①杨… III. ①阐释学-文集 IV.
①B089.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第073527号

中国经学诠释学与 西方诠释学

杨乃乔 主编

曹洪洋 李丽琴 副主编

责任编辑 邓益明

装帧设计 梁业礼

出版 上海世纪出版集团

中西书局 (www.zxpress.com.cn)

地址 上海市打浦路443号荣科大厦17F (200023)

发行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

经销 各地新华书店

印刷 上海长城绘图印刷厂

开本 700×1000毫米 1/16

印张 44.75

版次 2016年4月第1版 2016年4月第1次印刷

书号 ISBN 978-7-5475-1055-1/B·070

定价 120.00元
