

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

走向漢語學術語境的基督教經學 [Towards a Sino-Christian Scriptural Hermeneutics: On the Nature and approaches of Biblical Studies in the Chinese Academic Context]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	YOU, Bin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 16:08:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165086

走向漢語學術語境的基督教經學¹

游斌

中央民族大學哲學與宗教學院教授

北京大學哲學博士

作為一個「聖經宗教」(Book Religion)，基督教以某個確定的文本化的書卷作為上帝啓示的原初見證，對《聖經》的詮釋一直是其神學發展的中心問題。正如利科(Paul Ricoeur)所言：「基督教一直存在着一個詮釋問題，因為基督教是從宣講而來。其始於一個根本性的宣講，堅持上帝之國以決定性的方式在耶穌基督裏逼近我們。但這根本性的宣講、這言語，是通過書寫、通過經卷臨到我們的，若要使這見證那根本並奠基性事件之原初言語始終為當代所接受，我們必須恒常地使之恢復為活潑之言。」²這就是說，不同文化處境、不同時空背景中產生的信仰群體，所以可以共同地被稱為基督教會，就是因為它們對講述及見證耶穌基督與上帝作為的《聖經》文本進行不斷地闡釋和宣講，並作出認信的回應。

同樣，基督教在中國社會文化中的傳播，也具體表現為用漢語將那個「見證那根本並奠基性事件的原初言語」，即《聖經》，闡釋為「活潑之言」。這也意味着：對《聖經》

1. 由新世紀優秀人才支持計劃(編號 NCET-08-0598)資助研究。

2. Paul Ricoeur, 〈給布爾特曼的前言〉(Preface to Bultmann), 載氏著,《詮釋的衝突》(*The Conflict of Interpretation*; ed. Do Ihde, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974), 頁 382。譯文參考林子淳,〈漢語基督教神學的類型學思考〉,載氏著,《多元性漢語神學詮釋》(北京:宗教文化出版社,2008),頁 111。

的研究和詮釋是漢語神學的當然之義。在本文中，作者將反思漢語學術語境中《聖經》研究的基本方法論與路向。實際上，這也是對兩個老問題的回歸：為甚麼要讀《聖經》？如何來讀《聖經》？³具體而言，本文將提出「漢語基督教經學」這概念，闡述其基本內涵，並討論漢語基督教經學應當遵循的釋經學原則的問題。它將圍繞以下問題展開討論：一、回歸《聖經》之為「經」，建構「基督教經學」與「漢語基督教經學」的必要性與可能性何在？二、在當代《聖經》研究眾路向的光譜中，漢語基督教經學應該處於甚麼位置？三、漢語基督教經學能夠從中國文化的經學傳統中吸收甚麼思想資源？四、漢語基督教經學應該認可《聖經》之為「經」所包含的哪些基本要素？五、漢語基督教經學應當提出並遵循哪些基本的釋經學原則？

一、回歸「經」與「經學」

衆所周知，「聖經」之英文 Bible 一詞來自希臘文之 Βίβλος，後拉丁文之 biblia，其意為「書」。當基督教來到中國，早在敦煌的景教文獻中，已經用「經」一詞來翻譯《聖經》文本，如《天寶藏經》即《詩篇》、《渾元經》即《創世記》、《傳化經》即《使徒行傳》、《啓真經》即《啓示錄》、《烏沙那經》即《何西阿書》等。明末清初天主教來華，耶穌會士曾作《萬日略聖經太旨》、陽瑪諾 (Emmanuel Diaz) 譯《天主降生聖經直解》。在新教的譯經浪潮中，它先後被譯為《神天聖書》(馬禮遜[Robert Morrison])、《救世主耶穌新遺詔書》(委辦譯本)、《新舊遺詔書》(太平

3. 早在一九二一年，趙紫宸、吳雷川和吳耀宗以〈我為甚麼要讀《聖經》？用甚麼方法讀《聖經》？〉為題發表聯名文章，發表各自對於讀《聖經》的看法。其主要內容是對以下兩個問題的回答：讀《聖經》的動機、緣由何在？用甚麼方法解讀《聖經》及其相關的教義？參《生命月刊》第一卷第六期（1921），頁1。

天國），《新舊約全書》（和合本）等。後用「聖經」一詞統譯 Bible，乃挪用了儒家所謂「以其道可常行，正名為經」的傳統，即如班固在《白虎通義》中釋「經」為「常」，指永恒不可改變的道理。《說文解字》：「經，織也。」據段正裁所云：「織之從絲謂之經，必先有經而後有緯，是故三綱五常六藝謂之天地之常經。」皮錫瑞認為，儒家之典籍被稱為「經」，也是始於刪定六經之時，「以其道可常行，正名為經。」⁴就此而言，人們用「聖經」譯 Bible，乃以「經」之意涵相當於猶太—基督教傳統的「正典」（Canon）一詞，即所謂「標尺、杖標」。

以某種言說或以書寫形式呈現出來的文本，作為聖言、信仰的基石、源泉與標準，乃是與猶太—基督教傳統相伴共生的文化現象。《舊約聖經》先知採用固定的傳言格式（prophetic formula）「耶和華如此說」、「這是耶和華的話」等，表明他們認為耶和華上帝通過這些言語中啓示他自身，對於以色列信仰群體有着至高的權威。《五經》律法也採取了「耶和華的命令」、「耶和華曉諭摩西」的文體格式，同樣表明這些律法並非人間的契約，而是上帝所宣示的正當生活方式。在耶穌傳道時，《希伯來聖經》已經具有權威地位，耶穌常用「經上記着說」（γέγραπται, it is written）來解釋自己的作為與言論，表明人們對《聖經》的權威已有默認。早期基督教群體在寫作或編訂《新約》之前，在內部已經流傳着具有權威意義的「信仰講述」（Kerygma）。⁵而早期教會的形成與發展，與權威文本《新約》和《舊約》的編訂，其實就是一個硬幣的正反兩面。在古代教父們對正統大公信

4. 關於中國經學之歷史，參皮錫瑞，《經學歷史》（北京：中華書局，2008）。

5. 如保羅之《哥林多前書》十五章，關於《新約》正典的形成過程，可參 Bruce M. Metzger, 《〈新約〉正典的起源、發展和意義》（*The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*; Oxford: Oxford University Press, 1987），中譯本見麥慈格著，劉平、曹靜譯，《新約正典的起源、發展和意義》（上海：上海人民出版社，2008）。

仰的界定中，《聖經》與教會傳統一起構成真理的兩個來源。近代路德發動的新教改革，更是明確地提出了「唯獨《聖經》」（Sola Scriptura）的口號，講經（the service of Word）甚至超越了聖禮，成為教會生活的主要內容。

然而，在經歷了啓蒙運動和《聖經》批判學之後，《聖經》為神聖之「經」的當然意涵受到了嚴重的挑戰。通過來源評斷學，《聖經》被分解為不同的底本。在以色列人社會生活處境的變遷中，不同的底本被人為地被編修在一起。通過考古學對古代近東世界的研究，人們發現了與《聖經》內容相似的古代文本，如《吉伽米什史詩》（*Gilgamesh Epic*）與挪亞故事、古代近東法典與摩西律法。《聖經》作為上帝獨特啓示的論斷被人們懷疑。按照社會學的研究，古代以色列人不過是一群發動起義的「下層農民」，而耶和華崇拜不過是他們的意識形態主張。⁶通過對《舊約》前後文本的矛盾分析，綜合對古代巴勒斯坦地區的考古發掘，人們懷疑《舊約》的歷史可信性，進而認為它不過是晚至希臘化時期人們的一個「發明」、「臆想」，其目的不過是為了主張以色列人對於巴勒斯坦土地的主權，其結果就是：「以色列不是以色列，耶路撒冷不是耶路撒冷，大衛也不是大衛」。⁷當然，

6. 代表人物及著作可參，George. E. Mendenhall，〈第十代：〈聖經〉傳統的起源〉（*The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*; Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973）及 Norman Gottwald，〈雅威的部族：被解放的以色列的宗教的社會學，公元前一二五〇至一〇五〇〉（*The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*; Maryknoll, NY: Orbis, 1979）。

7. 代表人物如 Philip R. Davis，〈探尋「古代以色列」〉（*In Search of "Ancient Israel"*; Sheffield: JSOT Press, 1992）；Thomas Thompson，〈神話式的過去：〈聖經〉考古學和以色列的神話〉（*The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*; New York: Basic, 1999）；N. P. Lemche，〈歷史和傳統中的以色列人〉（*The Israelites in History and Tradition*; Louisville: Westminster John Knox Press, 1998）；Keith Whitelam，〈古代以色列的發明：巴勒斯坦歷史的沉默〉（*The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*; New York: Routledge, 1996），他們常被合稱為修正主義者（Revisionist），對他們的評論可參 William G. Dever，〈誰是早期的以色列人及他們來自何方？〉（*Who were the Early Israelites and Where did They Come From?*; Grand Rapids: Eerdmans, 2003），頁 137-143。

《聖經》也就不是「聖經」。同樣的理論被運用到《新約》研究，《新約》也被還原為一個初期基督教群體的宗教經驗與生活經驗的文本，而這個基督教群體又被還原為一個被希臘化時代的各種政治、族群或社會力量所催生、決定的群體。⁸《新約》研究被還原為一種社會學研究。毫不奇怪地，《舊約》學者冷峻地指出，在《舊約》研究領域，最有前途的是考古學和古語言學的研究；而《新約》學者則紛紛斷言：社會學方法是理解《新約》及其誕生背景的基本方法。《聖經》研究越來越失去自主性，成為等待被各種現代學術切割的對象。

而從另一個方面興起的「意識形態批判學」(ideological criticism)，則從另一個角度模糊、乃至消解《聖經》研究的經學意涵。女性主義神學在《聖經》的字裏行間讀出男權社會對於女性的壓制，因此認為《聖經》詮釋要以「懷疑」為起點，以「解放」為終點。⁹有着殖民經驗的亞非拉地區，從《聖經》文本中讀出帝國主義、殖民主義對於弱小民族的宰制，以及被壓迫民族對強勢族群的反抗。¹⁰環保主義者從《聖經》中讀出人類中心主義，並聲稱以《聖經》為根基的基督教文化是當今環境問題的元兇。¹¹支持同性戀權益的人

8. 代表人物如泰森(Gerd Theissen)等，可參其著作《社會現實和早期基督徒：神學、倫理學和〈新約〉的世界》(*Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of New Testament*; Edinburgh: T&T Clark 1993)；《保羅式基督教的社會背景：科林斯論文集》(*The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*; Philadelphia: Fortress, 1982)。

9. 關於女性主義者的《聖經》詮釋，可參楊克勤，《夏娃、大地與上帝》(上海：華東師範大學出版社，2008)。

10. 代表著作可參 R. S. Sugirtharajah, 《後殖民批判和〈聖經〉詮釋》(*Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*; Oxford: Oxford University Press, 2002)。

11. 一九六七年懷特(Lynn White)首先提出質疑，見〈生態危機的歷史根源〉(*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*)，載《科學》(*Science*, 155[1967])，頁1203-1207。對基督教與生態關係問題的回應，可參 Michael S. Northcott, 〈生態學與基督教倫理〉(*Ecology and Christian Ethics*)，載 Robin Gill 編，《劍橋基督教倫理手冊》(*The Cambridge Companion To Christian Ethic*; Cambridge: Cambridge University Press, 2001)。

士，也可以通過基督的道成肉身即陰性之「智慧」轉化為陽性之耶穌，而強調性別轉化之正當。¹²在《聖經》面前坐着各式各樣的社會團體，它們的議程、利益和主張主宰着對《聖經》的詮釋。表面看來，《聖經》的意涵豐富地湧現出來，其實質卻是各種利益或主張被不斷地注入《聖經》之中。

經歷了一個多世紀的批判性研究之後，《聖經》研究發現自己處在一個尷尬的位置上。它似乎被奉為「天子」，但掌握它命運的卻是各路「諸侯」。《聖經》被認為是基督教的權威正典，但《聖經》研究與神學的關係卻是貌合神離，《聖經》研究在神學院系實際上處於較邊緣位置。¹³人們響亮地問道：「《聖經》研究還是神學嗎？」¹⁴一些保守派的神學家甚至提出「為教會重奪《聖經》」的口號。¹⁵基督教研究的兩大分支：《聖經》研究與神學之間的距離漸行漸遠。如何彌合它們之間的距離，在相互關聯中彼此豐富與深化，這已經成為當代《聖經》研究與神學必須共同面對的基本問題。¹⁶在漢語語境中開展《聖經》研究，其所面對的根本問題與其說是中國文化處境與《聖經》傳統的關係，毋寧說也是這個由近代《聖經》批判學所導致的《聖經》研究與神學彼此分離的問題。

12. 參劉達祥 (Benny T. S. Liew) 於二〇〇八年十二月在北京大學「智慧文學與聖經研討會」上的精彩報告：《不住家的智慧》(Wisdom Out of Place)。

13. 就筆者個人經驗，在哈佛大學神學院曾聽多位神學博士生說，當代的《聖經》研究對他們的神學研究毫無用處。也曾聽幾位香港中文大學畢業的神學博士生說，他不曾選讀任何一門《聖經》的研究課程。

14. 這正是著名的《聖經》學者巴爾 (James Barr) 於一九七七年五月十六日在牛津大學發表的教授就職演說的題目《〈聖經〉研究還屬於神學嗎?》(Does Biblical Studies Still Belong to Theology?; Oxford: Clarendon, 1978)。

15. 參 Carl E. Braaten & Robert W. Jenson, 《為教會重奪〈聖經〉》(Reclaiming the Bible for the Church; Edinburgh: T&T Clark, 1996)。

16. 參 Francis Watson, 《文本和真理：重新定義〈聖經〉神學》(Text and Truth: Redefining Biblical Theology; Edinburgh: T&T Clark, 1997) 對《聖經》神學的分析，據筆者所知，芬蘭赫爾辛基大學 (University of Helsinki) 近來嘗試由系統神學教授開設《聖經》研究課程，也是出於對此問題的深刻意識。

要處理這個問題，人們必須回到一個根本原點上來，即如何理解《聖經》的基本性質。《聖經》是一個「神聖言說」、信仰群體對於神聖實在的經驗的見證文本，還是一本古代西亞文化的文集、以色列人的編年史、考古學手冊，初期基督徒群體的宗教和社會生活紀錄？如果以後者作為基本出發點，那麼《聖經》研究與神學的距離就會越來越遠，《聖經》研究對於基督教思想的意義只會越來越小。只有回到前者，才能真正地回復到《聖經》之為「經」、《聖經》研究之為基督教經學，從而為基督教傳內的經學與神學的互動創造可能。就此而言，漢語學術語境下的《聖經》研究理當成為一種「漢語基督教經學」。

回到《聖經》之為「經」的本來之義，從而使《聖經》研究成為漢語基督教經學，也是對漢語學術語境的一個處境化回應。所謂「漢語學術語境」，對《聖經》研究來說有兩個基本內涵。一、《聖經》研究乃至更廣義的基督教研究，大多是在中國現代大學的人文學術的制度背景下展開的。

《聖經》研究的學術正當性，也需要在與其他人文學術的互動之中才能建立起來。就此而言，《聖經》研究應當首先與更廣泛、更深厚的基督教神學傳統建立關聯，才能與其他人文學術進行更具廣度與深度的對話。二、《聖經》研究之欲進入的漢語學術語境，是一個多元宗教與多元文化共存的環境，因此《聖經》研究必須發展出與中國傳統宗教如儒家、佛教、道教等進行對話的能力。這些宗教傳統同樣有其深厚而廣博的經學傳統，它們思想體系的構建與發展也是建立在對眾「經」的闡釋基礎之上。簡言之，漢語學術已經是一個「多元經學」的語境。發展與這些多元經學傳統的辯證對話關係，也必然要求《聖經》研究從它自身所處的神學傳統吸取思想資源，形成某種形式的「漢語基督教經學」。企圖跨

越歷史悠久的猶太—基督教傳統，去抵達一個光禿禿的《聖經》文本，並對它進行所謂的詮釋，這樣的《聖經》研究難以與其他宗教的經學形成全方面的深入對話與有效互動。

也許把本文所論述的「漢語基督教經學」放到當代《聖經》研究的光譜之中，將其做一個較清晰的定位，更能恰當地理解其意涵所指。首先，我們可以確定《聖經》研究不同取向的兩個端點：一個是將宗教群體約化為純粹的社會實體，從而《聖經》只是反映社會或文化意識的文本；與之相反的另一個則是純粹的認信主義，認為《聖經》一字一句皆為「神的話語」。將這兩個端點分別作為第一類型與第五類型，那麼，在它們之間就還存在着偏向於此端或彼端的第二、四類型。前者是以當代的主流意識形態或某種符號體系來處理《聖經》文本；後者則以貼近信仰傳統的態度來進行有助於信仰理解的神學構建，將神學思想視為《聖經》詮釋的內在法則。另外還有居間的第三類型，它強調在對《聖經》的神學詮釋與對《聖經》進行文化和歷史的批判性研究之間建立關聯，但這種關聯又並不先在地預設某一種偏向。¹⁷雖然在具體的研究個案中，有必要在所有這五種類型之間遊走，但總體而言，漢語基督教經學可謂處於第三型與第四型之間。總之，「漢語基督教經學」是要回復《聖經》之為「聖言」、為「經」的基本身份，將其視為一個猶太—基督教神學內在論述的基礎文本，但又即時地與歷史和文化的《聖經》批判進行開放性對話的研究路向。

二、經學三要素：信仰群體、文本實在、神聖臨在

如果說漢語基督教經學的基本出發點是重新確定《聖

17. 這與現代神學的光譜與類型是相似的，詳可參 Hans Frei, 《基督教神學的類型》(*Types of Christian Theology*; New Haven, CT: Yale University Press, 1992)；對其詳細分析並引入到《聖經》研究路向的思考，參林子淳，〈漢語基督教神學的類型學思考〉，頁 87-106。

經》之為「經」的身份，那麼它是試圖超越《聖經》批判學（Biblical Criticism）的基本前設，而確認一個看起來最簡單不過的事實。但是，要深入理解它的內涵，必須意識到，重新確定《聖經》之為「經」，是對下述三個基本要素的認可：一、對《聖經》後面隱含的信仰群體的一個認可；二、在《聖經》所敘述的歷史事件之外，對《聖經》自身的文本實在的一個認可；三、對臨在於信仰群體以及《聖經》文本中的神聖實在的認可。要使漢語基督教經學得以充分展開，需要對這三個要素進行更細緻的闡發。

先從「信仰群體」這第一個要素談起。從簡單的層面來說，一段經文所以保留、承傳和不斷地編修，是因為有一個信仰群體對這段經文之為神聖啓示的認可。但在更根本的神學意義上，一段經文揭示的是一個信仰群體對於上帝在歷史中的作為（God's act in history）之經驗與見證。正如人們常追問的：《聖經》中那些原初形式的經文來源於歷史中信仰群體的認可，那麼信仰群體又是如何形成的？雖然政治或社會處境的可以幫助人們理解一個群體的一般性背景，但是政治、經濟或生態等一般性因素不能解釋這個群體的個別特殊身份，它只能來源於對耶和華或基督的認信。因此，信仰群體的形成乃基於他們所經驗的獨特事件，並因他們對這些事件的經驗而形成的敬拜或生活的態度。《舊約》與《新約》中衆多的經文，都向人們指出了這一點。以人們所公認的《舊約》最古老經文之一的「米利暗之歌」為例：「你們要歌頌耶和華，因他大大戰勝，將馬和騎馬的投在海中」（《出埃及記》15:21），它表明：以色列人作為一個敬拜耶和華的信仰群體，就源於人們對上帝之「所行」（或「所是」）的經驗與認信。信仰群體的本質是「神聖者的在場」，以色列人所以是以色列人既不在於它與迦南人的關係，也不在於他

們在鐵器時代在巴勒斯坦中央山區的聚居，而在於他們對耶和華上帝在歷史中臨在的經驗、認可與回應。而對新約時代的初期基督教來說，教會並非隨耶穌降生而誕生，而是誕生於他的門徒之一受到感動而對他說「你是基督」的那個瞬間。¹⁸

因此，將《聖經》研究定位為基督教經學，將使人們意識到：在這些經文的後面，持續地存在着一個活生生的信仰群體。這個信仰群體起源於人們對於上帝在歷史中的作為的經驗和見證，並在持續地對上帝作為的見證和言說中，發展出一套規範群體的倫理與生活秩序。在此意義上，《舊約》與《新約》文本皆可分為兩個部分：一者是對上帝在歷史中作為的言說，即「歷史敘事」（haggadah），另一者是對信仰群體如何生活行事的教導，即「倫理之道」（halakah）。¹⁹進一步而言，雖然這個信仰群體處於具體而不斷變動的歷史情境之中，新的歷史經驗不斷地融入進來，但他們對於上帝的原初經驗（《舊約》的出埃及和《新約》的被釘十字架的基督）始終構成這群體的本質性規定。

對於經文後面的信仰群體的認可，對漢語基督教經學具有特殊的意義。它意味着人們在「文本中的上帝啓示」（God's Revelation in a Book）之外，更可意識到「在歷史中的上帝啓示」（God's Revelation in History）。《聖經》研究將使人直接通達歷史中的信仰群體的生存經驗，尤其是，對於上帝在歷史中作為的原初經驗，並將它們與當代漢語語境中的信仰群體連接起來。它將是一個連接「文本」與「生活」、連接原初信仰經驗與當下生活處境的行為。它既是對過去事件的解釋，是由今而追往；同時，這些過去事件又通過解釋

18. 田立克（又譯蒂利希）著，鄭華志譯，《系統神學（第二卷）》（台南：東南亞神學院協會，1971），頁123。

19. 李熾昌，《古經解讀》（香港：香港基督徒學會，1998），頁6。

而塑造着當下的人們，是由往而及今。這就是拉納（Karl Rahner）所說：「通過《聖經》，原初教會以某種具體的方式，始終構成我們的規範」。²⁰對經文的解釋將轉化為對原初信仰群體的「感同身受」，從而導致一種視域融合之後的新理解。

接着，我們來看「文本實在」這第二個要素。首先，在歷史批判法的推動下，《聖經》研究被轉變為對「文本史」（history of the text）的研究，其目標是儘量還原《聖經》文本在歷史中的「原初形式」（the original form），正典《聖經》被拆解為一個個更小的「來源」（sources）。其次，由於《聖經》敘事設定了人類歷史的背景，呈現為某種形式的歷史敘事，因此在實證史學的推動之下，歷史批判學更通過考古學、地理學等現代學術，來求證《聖經》敘事的歷史真實性。這訴求在《新約》研究上產生了探求「歷史的耶穌」（historical Jesus）學術運動；在《舊約》研究上，則是對「歷史的以色列」（Historical Israel）的探求。「人們曾經以為，《聖經》信仰中，任何事情都取決於那些核心事件（central events）是否真實地發生過」，²¹這些核心事件，在《舊約》中就是出埃及和征服迦南，在《新約》中則是基督的受難和復活。但歷史研究恰恰對這些核心事件的歷史性提出了挑戰。基督復活的歷史性受到質疑，自不必說，而《舊約》中「以色列」的歷史真實性也難以立足。從實證歷史的角度來看，先祖應許、出埃及、曠野流浪、征服迦南，大衛—所羅門王朝都不太可能是歷史真實。寫作「《聖經》以色列史」（A History of Biblical Israel）是一個不可能完成的任務，人

20. Karl Rahner, 〈論《聖經》權威〉（*On the Authority of Scripture*），載 Alister E. McGrath 編，《基督教神學讀本》（*The Christian Theology Reader*; second edition; London: Blackwell, 2001），頁 145。

21. Dever, 〈誰是早期的以色列人及他們來自何方？〉，頁 229。

們最多只能以考古材料、經外文獻來寫作一部模糊的「古代以色列史」(History of Ancient Israel)，或者「鐵器時代的以色列史」(Israel in Iron Age)。²²

如果說來源批判學 (source criticism) 挑戰了人們「上帝是《聖經》的作者」這傳統的信念，對「歷史的以色列」與「歷史的耶穌」的探求，則進一步挑戰了人們所認為的「在歷史中啓示自己的上帝」的理念，因為那些《聖經》事件本身的歷史真實性也值得懷疑。自然地，它會推動人們進而懷疑《聖經》經文的確定性和真實性。《聖經》的文本實在性受到嚴重挑戰。如果漢語基督教經學，要以《聖經》之為「經」作為研究的出發點，它就不能不面對這些歷史探求所帶來的挑戰。換言之，在這些歷史疑問的前面，如何來理解《聖經》的文本實在性？《聖經》的文本實在性是否需要歷史真實作為它的保證？

這要求人們進一步開拓對「歷史文本」與「實在世界」之間關係的理解。²³按照傳統的實證主義史學的觀點，只有那些由客觀中立、與持續進行的當下生活相分離、在方法論上保持着純粹性的人所書寫的「反映客觀的過去實在」的文本才是真實有效的歷史，其文本的實在性才能得到保證。²⁴但經過近代分析哲學、語言哲學和結構主義的衝擊之後，人們對於歷史敘事的文本實在性的理解已經發生了一個深刻轉向。如羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 對它的總結：

22. 代表人物及著作如 Davis, 《探尋「古代以色列」》; Thompson, 《神話式的過去》; Lemche, 《歷史和傳統中的以色列人》; Whitlam, 《古代以色列的發明》, 對他們的「以色列史」研究的評述及批判, 可參 Iain Provan, V. Philips Long & Tremper Longman III, 《〈聖經〉以色列史》(A Biblical History of Israel; Louisville: Westminster John Knox Press, 2003)。

23. 參 Provan, Long & Longman III, 《〈聖經〉以色列史》, 頁 3-97。

24. 近代實證史學的開創人物蘭克 (Leopold von Ranke) 首先提出這一歷史的定義, 參 R. M. Burns & H. R. Pickard 著, 張佳羽譯, 《歷史哲學: 從啓蒙至後現代》(北京: 北京師範大學出版社, 2008), 頁 130-183。

歷史的話語從沒有依據「真實」而言說，它也不再能夠指示真實，不斷地重申它已經發生，而不去關注事情的另一方面，即歷史的敘述本身。²⁵

換言之，對於歷史文本的關注，不應該僅關注它們所談論的事件，而應該是看不同的歷史文本如何進行敘述。因為講述歷史的人，與其說是史實的收集者和重要性的講述者，不如說他們是史實的組織者和解釋者，按照已經確立的積極意義將它們填入到純粹時間的無意義空白之中。在此意義上，歷史文本與實在世界之間的關係是晦暗不明的，用利科的話來說，歷史文本與實在世界之間是一種隱喻的關係，所謂「隱喻」，並非僅僅指一種修辭學的描述，它本身即具有本體論的意義，與實在世界一樣具有自足性。對人們來說，真正重要的不在於通過歷史文本去追有所謂的「歷史真實」，而在於以語言書寫出來的歷史文本呈現了一個甚麼樣的意義系統。對於《聖經》研究來說，這一轉向也就意味着把研究重點從「經文的後面是甚麼？」（*what is behind the text?*），轉移到「經文的裏面是甚麼？」（*what is in the text?*）。

當代歷史哲學對於歷史文本與實在世界之間關係的新理解，為人們在後歷史批判學時代反思《聖經》的文本實在性提供了相當的啟發。雖然《聖經》文本總體上採取了歷史敘事的框架，但這些敘事的實在性不在於它們描述了發生在巴勒斯坦的某歷史事件，而在於它們營建了一個自足的意義系統。「能指」即「所指」，在它們之間並沒有距離。（*There is no gap between the representation and what is represented by it.*）《聖經》將自身呈現為一個歷史文本，但從更深層次來說，它是一個神學文本，通過製造和講述故事來揭示人們的

25. 同上，頁 379。

生存論處境，其目的在於激發人們面對世界的信仰態度和倫理行為。《聖經》作為漢語基督教經學的研究對象，其文本實在性並不需要真實的歷史事件作為保證，不管是這個事件是否真實發生。用維特根斯坦式（Wittgensteinian）的語言來說，它不需要通過「歷史的證明遊戲」（historical proof game）。這也是維特根斯坦在論述《聖經》敘事與歷史事件之間的矛盾時所發出的洞見：

從歷史的角度來說，《福音書》中歷史的敘事有可能被證明是虛假的，但信仰不會因此失去甚麼；不會的，儘管這涉及「理性的普遍真理」！毋寧說，因為歷史的證明（歷史的證明遊戲）與信仰無關。《福音書》是被有信仰（亦即有愛）的那些人所採納的。……信仰者與這些敘事的聯繫，既不是與歷史的真實的聯繫，也不是與那種構成「理性真理」的理論上的聯繫。²⁶

對《聖經》敘事的內在自足及文本實在性的強調，也正是維特根斯坦哲學成為強調立足於《聖經》自身的敘事神學（Narrative Theology）的重要理論來源的原因之一。²⁷他甚至如此悍然地強調：

基督教不是基於一個歷史的真實；毋寧說，它給了我們一種（歷史的）敘事，並說道：信仰吧！但是，不要用那種與相信歷史敘事相應的信念去信仰它（not believe this narrative

26. 維特根斯坦著，許志強譯，《維特根斯坦筆記》（上海：復旦大學出版社，2008），頁56-57。譯文參考了 Ludwig Wittgenstein，《美學、心理學及宗教信念的講課及談話》（*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barnett; Oxford: Blackwell, 1966）。

27. 對當代敘事神學的分析，可參曹偉彤，《敘事與倫理：後自由敘事神學賞析》（香港：浸信會神學院，2005）。

with the belief appropriate to a historical narrative)。毋寧說，無論艱難或是容易，你只相信它是生活的一個結果。現在你有了一種敘事，但不要像對待其他的歷史敘事一樣去對待它。在你的生活中為它留出一個異乎尋常的位置。這並沒有甚麼自相矛盾。²⁸

維特根斯坦對於《聖經》文本自足性的捍衛，乃出於他對於人類宗教信念與一般性經驗或理性信念之間差異的深刻理解，但即使是純粹的《聖經》考古學者，只要他們不帶着濃厚的意識形態偏見，也能清楚地意識到《聖經》敘事的實在性並不需要所謂「歷史真實」的保證。如著名《聖經》考古學家德威（William Dever）所言：

考古學通過把《聖經》故事置於真實的時空之內，而使《聖經》故事更為具體、更為可信，並給我們一個能夠把他們與我們聯繫起來的處境。但那並不意味着：考古學能證明《聖經》為真，不管此處之真是指曾在過去真實地發生過的事，還是指《聖經》作者所認為那些事件所具的意涵。……我們每個人都必須自己做出決定，認為那些歷史的倫理、道德或宗教意涵在過去是甚麼，在今天是甚麼。²⁹

這些哲學或史學的洞見都為我們超越《聖經》的歷史批判法提供了思想資源，對於漢語基督教經學來說，《聖經》自身的文本實在才是人們需要面對的對象。《聖經》不是一部古代以色列或初期基督教群體的歷史手冊，其中的經文需要得到歷史學或考古學證實才具有意義。

28. 維特根斯坦著，許志強譯，《維特根斯坦筆記》，頁 56。

29. Dever, 《誰是早期的以色列人及他們來自何方？》，頁 227。

對上述兩個基本要素：信仰群體與《聖經》文本實在的認可，也將推動我們將最根本的神學要素——神聖實在引入到漢語基督教經學的視野之內。如前所述，我們強調隱含在《聖經》文本後面的信仰群體，就是要不僅在社會學的意義上把它認定為一個群體，更要在神學的意義上界定這群體的神聖本質。按《舊約》的表述，「以色列人」作為信仰群體是由上帝呼召而出的，是「祭司的國度，聖潔的子民」，只有耶和華是他們的君王。「聖潔」一詞的含義即意味着他們區分於萬民，是在這個世界卻不屬於這個世界、專屬耶和華上帝的人群。按《新約》的表述，教會也並非一個人間機構，由於甚麼政治或經濟的世俗原因而結合。它的存在是基督論式的，其本質在於「耶穌基督那末世的、不可逆轉的永恒性在歷史之中」。³⁰更具體地說，「教會是耶穌基督在世界和為世界（in and for the world）的間接、場域化的臨在」。³¹

同時，這些信仰群體形成的過程，也正是文本的《聖經》成為正典的過程。這意味着，原初的信仰群體以書寫文本的方式，將自身的信仰和生活加以客觀化，並且認為這一客觀化的過程是那麼純粹與成功，以致後來的信仰群體都以《聖經》為規範。在此意義上，天主教神學家拉納這樣闡述「上帝即為《聖經》的作者」的內涵：

如果教會是由上帝自身通過（through）聖靈、並在（in）耶穌基督裏建立起來的；如果作為歷代教會之規範的原初教會，是上帝作工的對象。上帝在原初教會上作工的方式，是獨一無二的，與後來他用以在歷史中保持教會的延續的方式有着本質的不同；如果《聖經》作為原初教會的組成因素，

30. Rahner, 〈論《聖經》權威〉, 頁 145。

31. 轉引林子淳, 《多元性漢語神學詮釋》, 頁 146。

是未來時代的規範，那麼，這已經充分地表明，上帝就是《聖經》的作者，上帝啓示了《聖經》。³²

換言之，就後來的信仰群體都以《聖經》作為信仰和生活的基本規範，並在對《聖經》的閱讀和詮釋中經驗到神聖者的臨在，從而經歷生命的轉化，並與歷代信仰群體共同形成一個「大寫的教會」（Church）而言，《聖經》也是上帝在人間的臨在。信仰群體與《聖經》乃是上帝之神聖臨在於人類歷史之中這同一件事的兩個側面。

總而言之，漢語基督教經學應該注意到蘊含在《聖經》之為「經」這概念中的三個基本要素：信仰群體、文本實在、神聖臨在。它的基本起點是尊重《聖經》的文本實在，並從《聖經》的核心敘事中理解信仰群體的形成，進而探索這些信仰群體對於神聖臨在的經驗、言說和理解，並在此後發展出某種承襲猶太—基督教傳統的神學論述。在某種意義上，漢語基督教經學是朝向漢語神學所做的一個準備，或者說，它是一種作為「神學前言」的《聖經》研究。

三、漢語基督教經學的幾個釋經原則

如上所述，漢語基督教經學應首先回歸《聖經》之為「經」的基本意義，使自己一方面既以《聖經》文字學、語言學和歷史學作為學術基礎，又超越它們，發展出一種帶有神學意味的《聖經》研究。相應於這樣的一個基本判斷，本文最後對漢語基督教經學應該強調的釋經原則提出簡要設想。

首先，漢語基督教經學應強調「重建」的釋經原則（Hermeneutics of Restoration）。它所針對的是《聖經》批判學的「懷疑的釋經學」（Hermeneutics of Suspicion），因

32. Rahner, 〈論《聖經》權威〉, 頁 146。

其基本出發點就是：《聖經》是古代信仰群體的認信文本，充滿想象、神話、臆造和編纂，所以研究《聖經》的第一步就是要對文本提出質疑，如那些《聖經》事件在經驗世界可能嗎？它的作者真是傳統所聲稱的摩西、先知或使徒嗎？《聖經》原初形式 (original form) 的文本可能是甚麼樣的？而所謂「重建」的釋經原則，是指回復《聖經》之為「經」，它不是批判的對象，而應是解釋者尊重與聽從的對象。我們重建經文在「經」的處境之內的完整意義，關注作為最終形式 (final form) 的「經」，強調從《聖經》的總體結構，而非經文的歷史背景來闡釋它的內涵。例如，《出埃及記》十五章的「海之歌」帶有鮮明的迦南背景，文字古奧，在文風及主題上與上下文都有很大差異。按照歷史批判學的研究，這段詩歌顯然學自迦南詩歌，被後人編修至正典的《聖經》位置，它與出埃及的主題有較大矛盾。但是，如果遵循「重建」的釋經原則，人們首先是尊重這段文本在《出埃及記》中當下的位置，並詮釋它被置於此處後的神學意涵。可以說，《出埃及記》十五章是一首帶有創造論背景的詩歌，在《聖經》敘事中正處於以色列人過紅海之後，它用創造論的語言表明，此後以色列人被造為一個新的「群體」，因此《聖經》是在本體論意義上解釋出埃及的拯救事件。³³在這一方面，近來對歷史批判學的反動而出現的「正典批判學」(canonical criticism) 可以提供一定的借鑒。³⁴

其次，漢語基督教經學應強調「聆聽」的釋經原則 (Hermeneutics of Listening)。對《聖經》的批判學研究，

33. 參游斌，《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》(北京：宗教文化出版社，2007)，頁 69-72。

34. 參正典批判學的代表作 Brevard S. Childs, 《〈舊約〉和〈新約〉的〈聖經〉神學》(*Biblical Theology of Old Testament and New Testament*; Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1993)，及 James A. Sanders, 《正典與社群：正典批判指南》(*Canon & Community: A Guide to Canonical Criticism*; Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2000)。

其基本假設就是《聖經》是歷史中人的作品，因此它反映了不同時空中的個人或群體的社會訴求或宗教想象。但它似乎忘記了，《聖經》就其作為「經」而言，主要是一個宗教敘事，是一個信仰群體對其所經驗的神聖實在的見證。因此，人們要真正理解其中所蘊含的精神世界，亦需具備與那些信仰群體一樣的「感同身受」。這種宗教的感受與一般的知識不同，它是通過閱讀「神聖話語」而產生對永恆的、絕對的「他者」的感受。它是無法教導的，而只能被喚起或激發。用奧托（Rudolf Otto）的話來說：「必須通過自己的心靈對此心態有所思慮和檢視並由此而得到指引，直到這個『神秘者』在他心中油然而生並在意識中呈現出來。」³⁵這樣，在《聖經》面前的釋經者就不是四處提出疑問的批判者，而是主體性隱退的、「虛己」的聆聽者。在此意義上，漢語基督教經學應該是一門「聆聽」的藝術，它所追求的是讀者與文本（以及文本後面的神聖實在）之間的相融相契的關係，而不是如歷史批判法二元論地將讀者設置為主體，把文本設置在讀者面前的等待裁判的客體。在這一點上，中國經學傳統中一直強調「讀書百遍其義自現」，主張讀者在經書面前的傾聽、等待的態度，尤其值得借鑒。³⁶

最後，漢語基督教經學應強調「塑造」的釋經原則（Hermeneutics of Transformation）。所謂重建或聆聽《聖經》，不是要使人沉浸在對經文的崇拜或者神秘主義的冥想

35. 奧托著，成窮、周邦憲譯，《論神聖》（成都：四川人民出版社，2003），頁9。

36. 經學大家朱熹對此有非常詳細的論述，如其所說：「學者觀書，病在只要向前，不肯退步看。愈向前，愈看得不分明。不若退步，卻看得審。大概病在執着，不肯放下。正如聽訟：心先有主張乙底意思，便只尋甲底不是；先有主張甲底意思，便只尋乙底不是。不若姑置甲乙之說，徐徐觀之，方能辨其曲直。橫渠云：『濯去舊見，以來新意。』此說甚當。若不濯去舊見，何處得新意來。今學者有二種病，一是主私意，一是舊有先入之說，雖欲擺脫，亦被他自來相尋。」（《朱子語類》，第1冊，頁185-186），詳參陳立勝，〈朱子讀書法：詮釋與詮釋之外〉，載李明輝編，《儒家經典詮釋方法》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁155-176。

之中，它的目標是使讀經者形成一種生命態度和倫理行動，我們可以將其稱為生命塑造的釋經學。這裏所謂「塑造」，有兩個層面的含義，即個人生命品質的塑造與群體倫理本質的塑造。當釋經者在《聖經》面前虛己並聆聽那個「神聖的他者」的聲音時，他建立起一個新的主體，即與神聖他者對話中的主體自我。當他在聆聽與對話中確立了與「神聖他者」的新關係之後，他與他人的關係亦發生了變化。他人在他的面前，並非是「另一自我」，而是成為「另一上帝」。換言之，他人對他而言，具有無限的倫理責任。這就是本體論意義上「愛」的倫理學。這樣，人們對於《聖經》文本的閱讀，既是人與上帝的形而上相遇，也是人對他人負上無限的倫理責任。而在猶太—基督教傳統中，它的社會學後果就是產生一個「愛神愛人」的群體。

上述漢語基督教經學的釋經三原則，歸結起來就是：重建《聖經》之為「經」的地位，將《聖經》詮釋理解為人在「聆聽」聖言中與神聖他者的相遇，並在與神聖他者的相遇中個人與群體都被重新塑造，《聖經》詮釋被轉化一種對於他人的倫理行為。這樣讀經者的主體被重新建立，而信仰群體也得以不斷更新轉化。

關鍵詞：漢語基督教經學 信仰群體 文本實在
神聖臨在

作者電郵地址：youbin99@sohu.com

Towards a Sino-Christian Scriptural Hermeneutics: On the Nature and Approaches of Biblical Studies in the Chinese Academic Context

YOU Bin

Ph.D., Peking University

Professor, Department of Philosophy and Religious Studies

Minzu University of China

Abstract

This paper discusses the nature and approaches of Biblical studies in the contemporary Chinese academic context. After reviewing different approaches of Biblical studies and the Chinese academic context, the author believes that returning to the Canon, the most fundamental identity of the Bible in Judeo-Christian tradition, should be the starting point for the Chinese Biblical studies. Borrowing the terminology of “*Jingxue*” (Scriptural study) from Confucian scriptural tradition, the author proposed to construct a *Hanyu Jidujiao Jingxue* (Sino-Christian Scriptural hermeneutics) as an approach for Biblical studies in China. With this approach, it is possible to overcome the widening gap between Biblical study and

theology, and to conduct fruitful, in-depth dialogues between the Bible and other humanistic disciplines as well as those Chinese religious traditions. The three elements inherent in the Bible are faith community, textual reality and divine presence. They should be recognized in this Sino-Christian Scriptural hermeneutics and developed into a theological discourse in the Judeo-Christian tradition. In this sense, the Sino-Christian Scriptural hermeneutics could be called “a prolegomena to theology”. Finally, three hermeneutical principles for this Sino-Christian Scriptural hermeneutics, namely, restoration, listening and transformation, are presented.

Keywords: Sino-Christian Scriptural Hermeneutics;
Faith Community; Textual Reality;
Divine Presence