Globethics Repository



从确定的正典出发：比较经学视野下的现代儒学重建 [Starting from the Canon: The Reconstruction of Modern Confucianism from the view of Comparative Scripture]

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	Cheng, Zuming
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Instutite of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-30 08:58:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166803

Journal of Comparative Scripture 4 (2014): 251-285
Copyright © Minzu University of China
ISSN: 2225-6474

从确定的正典出发：比较经学视野下的现代儒学重建*

Starting from the Canon: the Reconstruction of Modern Confucianism from the View of Comparative Scripture

成祖明
南京大学
南京，中国

CHENG Zuming
Nanjing University
Nanjing, China
zuming.cheng@gmail.com

* 本文为国家社科基金一般项目：《〈摩西五经〉与〈周官〉的跨文本比较研究》（批号：12BZJ018）阶段性成果，并得到江苏省“青蓝工程”和南大人文基金的资助。This work was supported by China Social Science Council (Project no. 12BZJ018), and partially supported by Jiangsu Provincial Project and Nanjing University Humanity fund.

摘　要

自从 19 世纪科学主义圣经批评兴起和确立，西方宗教人文最核心领域圣经研究就一直被现代科学主义所统治，它的重要意义在于使得西方现代以来的科学人文精神在最为保守的宗教学术领域得以贯彻，从而根本上巩固和推动了西方现代文明的成果和进程。但它带来的后果却是宗教的研究与宗教的信仰间的分裂，学术的“描述性任务”与“建设性任务”的分离，在科学的名义下学术研究在无目的性中迷失。上世纪六十年代末、七十年代初，美国圣经学者蔡尔兹提出了“正典的进路”这一具有哥白尼式的圣经批评理论，在西方世界产生了重要的影响。蔡尔兹之后，在正典的语境下，马克思主义社会学的引入与结合，将西方圣经宗教学引向了对社会更为深层的关切和宗教间的相互对话，从某种意义上说，在没有马克思的领域发生了一场真正的马克思主义的思想革命。“正典的进路”也为现代中国文化的重建与马克思主义的结合提供了思路，或将是五四以来被现代性冲塌的中国现代儒学与文化新生的最适切的进路选择。

关键词：现代圣经学、正典的进路、马克思主义、现代儒学、文化重建

在西方启蒙运动时期与唯理主义在世俗世界如火如荼在展开的时候，在基督教的学术领域一场科学主义的革命也悄然兴起，而这一运动则是围绕着基督宗教最核心的领域圣经研究的现代科学的转向而展开的，并最终取得了统治地位。它的重要意义在于使得西方现代以来的科学人文精神在最为保守的宗教学术领域得以贯彻，从而根本上巩固和推动了西方现代文明的成果和进程。然而这一重要意义一直为致力于中国现代性建设的学者所忽略，从而导致了当代文化重建中，一方面前现代的幽灵一直徘徊不散，在意识的深处滞碍着现代性的进程和深入，一方面在文化和意识层面现代性建构也往往不过是一个“discourse”，或者用余英时先生的话说是一飘浮的“游魂”，而没有一个栖居之所。因此，检视和比较西方宗教人文学科最核心的领域圣经学的现代历程对中国现代儒学与文化的重建尤具现实意义。

一、西方现代圣经学的正典之路

启蒙运动时期与唯理主义时期，在宗教人文的核心领域圣经的科学研究也开始了它的新的起点。[1]从理性主义出发，1651 年霍布斯（Thomas Hobbes）《利未坦》（Leviathan）问世，1670 年，斯宾诺莎（Spinoza 1632-1677）匿名出版《神学政治论》，对圣经各卷的作者提出了怀疑，成圣经研究科学主义的先声。霍布斯、斯宾诺莎之后，围绕五经文本的形成和作者的问题，讨论已是一发而不可收。在正反两方面的相互角力与抗辩中也越发的深入和

[1] 阿多·韦瑟：《韦氏旧约导论》，颜路裔、古乐人译，香港：道声出版社，1998 年，第 2 页。[Artur Weiser, *Introduction to the Old Testament*, trans. YAN Luyi, et al. (Hong Kong: Taosheng Press, 1998), p. 2.]

细腻，并从早期的单纯质疑，发展到深入的文本理论的探讨，各种文本假说相继产生，大大推动了圣经科学研究的发展。由是一个专门学问——圣经批评学（Biblical Criticism），又称为圣经科学（Biblical scientific studies），在西方渐至形成。

至 1878 年，德国学者威尔浩生（Julius Wellhausen）名著《以色列史前言》（Prolegomena zur Geschichte Israels）出版则标志着科学主义在圣经研究的真正确立。该书采用历史批评（history criticism）的方法颠覆了人们关于《摩西五经》成书于古老的摩西时代的传统观念，而是将之置于非常晚的流放后时期，用威尔浩生的话说，“五经”不是房基而是屋顶。[2]威尔浩生并论证了“五经”乃是由四个形成于不同时期的底本构成，这便是著名的 J、E、D、P 四底本理论。虽然从五经研究而言，威尔浩生所论证的四底本学说并非其原创，其主要思想已由格拉夫、古宁等学者提出，但是这并不能掩盖其对四底本学说、五经研究及整个圣经科学研究的巨大贡献。如威廉·艾·伊尔文（William A. Irwin）所说：“我们绝不能小看威尔浩生的成就，在他的时代，他敏锐认识到，运用到批评学上的逻辑的重要性，使自己的结论建立在必然的逻辑上，与此同时，清晰的思维和客观证据的使用，贯穿了其整个批评学的职业生涯，先是《旧约》，然后《新约》。然而，同样重要的是，充分认识他的伟大和意义，是作为一个时代的声音，一个持久和广泛的流布活动的巅峰。在某种意义上，他是 19 世纪圣经的批评的象征。”[3]对威尔浩生的重要性，另一位学者赫伯特（Herbert F. Hahn）说：“他在旧约批评中的地位，就如同达尔

[2] Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973), p. 2。

[3] William A. Irwin, “The Significance of Julius Wellhausen”, *Journal of Bible and Religion* 12 (1944): 160-173.

文在现代知识界中的地位。”[4]威尔浩生的影响和意义不仅在于他改变了人们对传统以色列历史的认识，更重要的是他突破了传统教会权威对圣经研究，尤其是对摩西五经的束缚，将整个圣经研究和与之相关的学术研究推向了一个科学、自由研究的新时代。亦如威廉·艾·伊尔文所指出的：“在那个运动中，威尔浩生的伟大成就几乎是那个时代运动中固有的逻辑和精神力量的成果。他和他同时代的人是人类思想和精神自由的一个象征。这也是威尔浩生，这个名字的最根本的意义。”[5]

威尔浩生之后，西方圣经学基本上都在威尔浩生开辟的科学怀疑与理性的方向上发展，西方基督宗教的圣经学进入了一个科学主义统治的时代。科学主义在西方传统宗教人文最核心最保守的领域——圣经研究领域取得统治地位，一方面说明如马克思所说，在现代性面前“一切坚固的东西都烟消云散了”，但另一方面也标志着西方现代性科学人文精神在西方世界的真正贯彻，从而根本上巩固和推动了西方现代文明的成果和进程。

然而亦如当代著名圣经学者布鲁格曼（Walter Brueggemann）所说，“威尔浩生们不仅使文本失去了权威，也使文本失去了活力，它们如同一具解化了的荒尸，剩下的只有残块与碎片。”[6]科学主义的后果，使圣经文本失去了原有的活力，这就使得建基于圣经基础上西方基督教文明出现了前所未有的现代危机。一方面尽管圣经研究与基督教会渐行脱离，但一定氛围下信仰生活仍然

---

4 Herbert F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research with a Survey of Recent Literature by Horace Hummel* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), p. 11.

5 William A. Irwin, “The Significance of Julius Wellhausen”, *Journal of Bible and Religion,* Vol. 12, No. 3 (Aug., 1944): 160-173.

6 Walter Brueggemann and Hans Walter Wolf, *The Vitality of Old Testament Traditions* (Louisville, KY.: John Knox Press, 1982), p. 16.

日益空洞化和程式化，另一方面科学主义主导下，自由主义盛行，如刘小枫所指出的，“过于信任人的本性(情感、理性)，过于信任人的历史经验和科学方法，进而把神圣的基础确立在人和历史之上。”[7]这导致的后果就是，而世俗世界却被不断高涨的盲目乐观和膨胀的人的自我信赖的自由主义所统治。

实际上，早在科学主义主导下自由主义方兴之时，祁克果等人就已认识到这一问题，并大声疾呼，却未受到当时人的重视。直到二战前后，目睹自由主义给德国带来的严重危害，以卡尔·巴特（Karl Barth）为代表的学者举起了反自由主义、反纳粹的大旗。二次大战之后，在巴特的领导下更形成了一股反自由主义的神学思潮，并从欧洲向北美整个西方世界漫延。这一思潮就是巴特所主导的新正统神学运动。新正统神学一方面旗帜鲜明地反对自由主义，但另一方面也与传统的基要主义保持着距离，反对圣经字句无误说，认为圣经完全是一部人的书。受新正统神学和时代危机的影响，在欧美圣经学界同时出现了圣经神学运动。与新正统神学试图在科学与信仰之间寻找一条中间道路相一致，这一运动也不反对科学的历史批评，而是认为自由主义者误用了历史批评，使批评学者迷失在文学、语言学和历史学的琐碎问题之中，以致圣经变成了无望的碎片，圣经学术已经沦为一种琐碎的训练，深广的神学维度被忽视。这一运动代表人物之一，艾罗特（Walther Eichrodt）更明确地指出：“科学的历史和救赎的历史密切相关，构成了一个硬币的两面。”[8]艾罗特在他的《旧约神学》（上下集，1933-1942）中以“契

[7] 刘小枫：《走向十字架的真》，上海：上海三联书店，1994 年，第 46 页，[LIU Xiaofeng, *Zhou xiang shi zi jia de zhen* (The truth of walking to the cross) (Shanghai: SDX Joint Publishing House, 1994), p. 46.]

[8] Eichrodt, “Offenbarung und Geschichte im Alten Testament”, *Theologische Zeitschrift,* 4

约”为中心阐释上帝与以色列人的关系。[9]而另一位领导人物冯拉德(Von Rad)则在他的《旧约神学》（1950）中则以“拯救的历史”为主题陈述上帝在以色列历史中的作为。[10]虽然两派观点不同，但相同的是，他们都试图继承科学主义历史批评的方法，构建圣经神学。他们的神学关注和思考，与新正统神学一脉相承，并在发展的过程中，又与新正统神学运动合流，形成反对自由主义的同盟。

新正统神学和圣经神学运动虽然一度取得了成功，数十年间在欧洲和北美几乎取得了席卷之势，但随着运动的深入，一些被掩盖的问题越来越暴露出来，尤其是科学的历史批评的方法与神学的结合上问题重重。最终在上世纪 60 年代末基本宣告结束。可以说这一运动是西方基督教世界在现代性危机中试图寻找一个中间道路，进行文化重建和自救的运动。这一运动也可看作是科学主义一个范式转换的尝试。它的兴起和失败既表明在科学主义统治下的基督宗教圣经学需要反思寻找出路，也说明科学主义与传统圣经神学之间的联姻的还有很长的道路要走，需要对科学主义从根本上做范式转变。

在这一背景下以蔡尔兹为代表的美国学者成功地提出了“正典的进路”，在西方世界产生了重要的影响。蔡尔兹（Brevard S. Childs，1923-2007），二十世纪最著名的圣经学者之一。1923 年 9 月，出生于美国南卡罗来纳州哥伦比亚的一个基督教家庭（美国圣公会信徒），后举家迁至纽约市的皇后区，在那里加入美国长

(1948), quoted from Brevard S. Childs, *Biblical theology in crisis*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), p. 63.

[9] Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1961).

[10] Gerhard von Rad, *Old Testament theology*,, trans. D. M. G. Stalker, (New York: Harper & Row, 1962).

老会。1950 年获得普林斯顿神学院神学学士（B. D.）后又进入瑞士巴塞尔大学攻读博士学位，先后师从著名旧约神学家 Walther Eichrodt（艾罗特）、Walter Baumgartner（鲍母伽纳）从事《旧约》圣经的研究。在巴塞尔，瑞士著名神学家卡尔·巴特（Karl Barth）的新正统神学对蔡尔兹影响至深，其“正典的进路”深受其神学影响，除此之外巴塞尔浓厚的学术氛围对蔡尔兹的影响也很大。1955 年蔡尔兹获得了巴塞尔大学的神学博士学位（Th.D），1958 年在耶鲁大学神学院获得了一个教席，在那里一直工作了 41 年。1992 年蔡尔兹被耶鲁大学授予了斯特林津贴讲座教授，这是耶鲁大学给予教授的最高学术荣誉。2007 年 6 月 23 日，这位伟大的圣经学者与世长辞，享年 83 岁。[11]

60 年代初，新正统神学与圣经神学运动坍塌之势已然形成，西方学术思潮进入了急剧转变的重要时期。在蔡尔兹看来，此时的美国已进入了“一个剧烈变化时期，一系列危机已产生了自南北战争以来最为严重的混乱和灵魂的无处归栖”。[12]时代需要圣经神学，必须另辟新径，从新范式出发，整合现代圣经批评科学与基督教信仰间的关系，消除它们之间的裂口。1964 年，《信仰的阐释：〈旧约〉诠释的神学责任》一文[13]的发表，对蔡尔兹和当时整个圣经科学来说是重要的事件，它标志着一种新的圣经解释方法的产生，也标志圣经科学研究方法的转向。这就是“正典的进路”（Canonical Approach）又被学界称为“正典批评”（Canonical

[11] In Memoriam: Brevard S. Childs, *Yale Bulletin and Calendar* 36, (2007); Brevard S. Childs, *Dictionary of Major Biblical Interpreters,* Donald K. McKim, Nottingham, ed. (England : Inter-Varsity Press, 2007), p. 302.

[12] Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970), p. 93.

[13] Brevard S. Childs, “Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18 (1964): 432-449.

Criticism）方法的产生。[14]但这个时候，蔡尔兹还没有确切地用这一术语来界定自己的圣经解释学方法。直到 1970 年，在其专著《危机中的圣经神学》（*Biblical Theology in Crisis*），“Canon”一词才正式出现，并被进一步论证。此后蔡尔兹一直围绕着这一方法，撰写了大量的论文和著作，在圣经学界产生了巨大的影响。对其学术地位，多伦多大学圣经学教授塞斯（Christopher Seitz）说：“在我所能想到的，没有人能比蔡尔兹，对圣神、神学和教会都能做出这么大的贡献，他以非常严谨的方法，而不是一种浅薄的或者敬虔的方式。”[15]布鲁格曼说：“在二十世纪，他几乎没有可以持续信赖或者值得考虑的对话者（除了巴特），蔡尔兹在圣经神学方面卓然超群的才能和成就确信将扭转和开辟了整个领域研究的方向，这必然是敢于承担使命的人一个巨大的挑战。”[16]因在圣经、神学方面杰出贡献，蔡尔兹被当代圣经学界公认为 20 世纪最有影响的圣经学者之一。

二、“正典的进路”与马克思主义社会学批评

科学批评对圣经的解释是描述性的（Descriptive），对基督教会信仰而言往往是非建设性的（Constructive），而在基督教会中，圣经的解释是建设性的，但往往又是非科学的。对于这种两难的状况，蔡尔兹说：“难道神学不也和描述性范畴一样，需要

[14] 不过，蔡尔兹本人拒绝将其“正典的进路”称作Canonical Criticism，因为这样，人们就会将其与form criticism 和 source criticism 一样视为批评学的一种，从而破坏了切入正典的目的。Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 82.

[15] In Memoriam: *Brevard S. Childs*, Yale Bulletin and Calendar 36, (2007).

[16] Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (London: SCM Press, 1992).

一些尺度来承担它的任务吗？换句话说，许多神学家已感到有必要超越历史学描述以色列信仰的任务（遵循基督教会的传统），以便使用《旧约》的见证来建构一个建设性的神学。但问题也随之出现，就是如何掌握这一神学。如果一味地拒绝历史方法的重构，我们将失去一个客观研究的基础，而堕入不可掌控的纯粹主观的沼泽。”[17]同一时期，其他一些学者也认识到了存在着这样一个困境。如 K. Stendahl 在其《圣经神学》一文中对此就有很好的认识。[18]同一时期，其他一些学者也同样认识到了这一问题，并试图寻求突破和超越，如 *The Interpreter's Bible*，*Biblischer Kommentar* 和 *Das Alte Testament Deutsch*[19]等书的编者和其中的作者。这些都表明了一个共识渐至达成，这就是圣经的解释必须要超越描述性的任务。

而蔡尔兹的“正典的进路”的提出，就是对这一任务的超越，并将“描述性任务”（Descriptive Task）与“建设性任务”（Constructive Task）很好地结合起来，填补了这一鸿沟。何谓“正典的进路”（Canonical Approach）呢？ Canon，英文的原义有“标准、规范、或者（理想的）典范”或者“目录、确定的尺度”等意思。它最早大约在公元 350 年被早期教父亚他那休（Athanasius）作为圣经的同义词使用。到了比较晚的时期，被犹太人用来作为术语指称希伯来圣经，也就是基督教称作的《旧约》。在蔡尔兹

---

17 Brevard S. Childs, “Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary.” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18 (1964): 432-449.

18 Krister Stendahl, *Biblical Theology*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol.1, George A. Buttrick ed. (New York: Abingdon Press, 1962), pp. 418-424.

19 George A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon Press, 1952-57); Martin Noth, *Biblischer Kommentar: Altes Testament* (Neukirken Kreis Moers: Verlag des Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956-61); V. Herntrich and A. Weiser,,*Das Alte Testament Deuten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951-62).

那里，Canon 被指圣经的最后确定形式，汉语将其译成“正典”应该说是非常准确的。那么，所谓“正典的进路”，顾名思义，就是关注最后的圣经确定形式——圣经正典的研究进路。

首先，在蔡尔兹那里，正典是一个场所（locus），在那里客观的科学研究与主观的信仰理解、描述性解释和建设性解释被很好地结合，实现了二者的辩证统一。“正典”，既蕴含着圣经文献经历漫长的历史传统沉积与决定的文本形成过程，又在基督教会历代传统中承担着重要角色，且与信徒信仰发生直接联系。这里蔡尔兹进一步使用了“正典的过程”（canonical process）这一术语。“正典的过程”可以回溯到权威的文本形成以前的文学发展的各阶段。与传统历史强调传统持续沉积不同，蔡尔兹强调正典的过程是一个高度动态的过程，与以色列的社会历史相交织，其中包含很多对历史传统的选择与决定。“它由以色列的历史构成，在这一历史中文学的、宗教团体的特征交互作用、相互生成。”[20]这个过程有一个开始，尽管现在很难确定一个具体开始时期，这个时间是模糊的，但蔡尔兹强调，在描述正典的发展历史中，仍必须要关注这一高度动态的过程。由此蔡尔兹成功地完成了描述性的历史批评与建设性解释的连接，使其在正典的研究中，既可以运用描述性的历史批评方法，又可以完成建设性释经的任务。

但是，蔡尔兹的“正典的进路”与历史批评研究又有着根本不同，传统的历史批评研究的起点和目的是关注圣经文学的起源，并通过历史批评对其进行重建，而“正典的进路”的起点不是考察正典形成的历史过程，而是对圣经最后形式——正典进行研究、解释，寻求正典所承担的对基督教会建设性的任务。因此，

[20] Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 41.

是起点和方向的转变，研究的中心不再是历史，而是对正典文本和正典语境（Canonical context）的研究。对此，蔡尔兹说：

> “圣经文本最后形式的意义是，它独自承担着整个启示的历史的见证。在《旧约》圣经内，文学形成的过程和正典化的过程都没有一个独立的完整性。这方面常常被忽视或有意识的模糊而对其进行学术的重建。圣经正典的确定意味着以色人经历上帝的见证不是存在于恢复的这一历史过程中，而是表明在对圣经文本自身的影响中。圣经见证上帝对历史的作为，而历史本身，就作为上帝启示的中介而言不能与正典相提并论。只有在最后形式的圣经经文中，即已结束的整个规范的历史中，其启示性的全部影响才能够被认识。”[21]

也就是说，“正典的进路”就是一方面接纳现代以来科学的圣经批评学的成果，使其研究牢牢地建立在科学的基础上，但另一方面又充分认识到其不足，从研究起点至重点都予以转向，从客观上已无法重建的历史过程或本身就存在的完整性过程，转向经过历史的沉积、决定，甚至创造所形成的最后的文本形式——“圣经正典”的规范性历史意义和价值。“正典的进路”的任务，不是要重建设这一历史，而是要深入挖掘这一规范性历史的意义。

其次、“正典的进路”是对传统圣经解释学的突破，是一个从整体到局部，在由局部到整体的辩证的“解释学的循环”（the hermeneutical circle）。现代解释学，假定对圣经的解释必须从描述性的任务开始，然后再建起一个桥梁过渡到神学问题。蔡尔兹认为，这是一个基础的起点的错误，因为多数圣经解释者理解描

[21] Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* pp. 75-76.

述性任务都按照客观性的原则，而忽视了神学性的问题，在提出神学性问题以前，解释者就开始处理文本的、历史的和语言学的问题，结果所有的基础性的问题都围绕着描述性任务，被先在的决定，真正的神学在起点就已被破坏。[22]因此，现代圣经解释学的基本问题是起点的问题。蔡尔兹认为，仅当我们的起点从清楚的信仰开始，我们的解释任务才能进入圣经的神学层面。我们不禁要问，这是否是破坏了所有的解释的客观标准呢？是不是严重倒退到从圣经字面意义解释神学的时代呢？这是不是进入了神学的主观性的沼泽，与历史方法所建立的科学完全割断联系呢？蔡尔兹的回答是，决不！神学解释的真正任务是一个与其材料相匹配的严格的方法。事实上，我们只有从“正典的进路”出发，进入一个“解释学循环”（hermeneutical circle），神学的理解才能成为可能。那么什么是其“解释的循环”的方法呢？蔡尔兹认为它包括三个“辩证的解释学循环”（dialectic hermeneutical circle）：

第一个辩证的解释学循环是，根据整体的圣经解释单一文本，再根据单一文本解释整体圣经的循环运动。简单地说，这个解释的循环就是从具体到普遍，再从普遍回到具体的运动。在此过程中，解释者寻求更加清晰的理解和解释。如果分析的过程仅是单一方向的运动，或者仅从具体概括出一般，或相反仅从一般性中寻找具体，解释循环都将被破坏。解释者必须根据整体圣经的证据研究单一的文本。这就意味着，有一个描述性的任务。解释者必须极其认真地面对文本，考求其所涉的全部维度（dimensions）。描述性任务处于神学任务的中心，没有任何事物先在于或外在于神学的努力。 虽然它不是一个中立的立场，

[22] 对于这一问题，卡尔·巴特在其《教会教义学》中已经有较好的阐述，做出基础性贡献，可参见 H. Diem 精编浓缩的 *Dogmatics* (Philadelphia: Westminster Press, 1959)。

但是它是研究圣经，聆听上帝话语的解释责任的一部分。亦如卡·弗洛（K. Frör）所强调的“历史方法的使用在这个循环中仅用于结果阶段，而不是技术性的或者起始的阶段。”[23]例如，圣经被不同的语言写成，这就需语言学的分析是基本的，既要对单一文本作整体了解，也要在更宽的范围内了解比它更大单位，掌握其句法和语言结构。而且，圣经文本传抄的过程中，也承载着历史过程的印记，为了研究文本，我们必须要对这些做描述性的分析。再如，为了根据整体而研究单一文本，我们必须进行一个精确的文学的分析，以决定每个单一的文本在其文学发展中的位置，反之亦然。严格的源头分析、形式批评等科学的方法在这里将被欢迎使用，以使文本处于一个强焦聚下被审视。另外，在信仰的框架内，描述性任务亦寻求了解与每件事物的相关文本的历史背景，严格对待圣经记载历史本性，考证其特有的历史细节。真正做到既关切历史，又反对做模糊的历史假设与演绎推论，而是将所有这些都放在圣经作为基督教会的正典的框架内进行，这就在起点上基本避免了描述性任务的所带来的混乱。我们面对的就是教会的圣经，承载上帝话语见证的圣经，凝结着历史与传统的沉积与决定的圣经正典。总之，在这一解释学的循环过程中，描述性的任务与建设性任务很好地结合，实现了辩证统一。

第二个辩证的解释学循环是，根据《旧约》解释《新约》，再根据《新约》解释《旧约》的循环运动。这种动态的解释防止了所有寻求单向线型的方法来理解两约的关系。两约间没有一发展进化的直线，既没有从神话到伦理，也没有一个救赎历史的单

[23] K. Frör, *Biblische Hermeneutik* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1961), p. 60, quoted from “Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary.” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18 (1964): 432-449.

向运动。两约决不是单向一致的，新旧约各自独立的特征必须要承认和保留。如以上帝的救赎来理解新旧约的关系；将耶稣基督移植到《旧约》的做法等，在解释学上都是错误的，不科学的。将“耶稣基督，昨日、今日以后永在”信仰当作历史的陈述，也就是“耶稣基督在以色列的历史中作为”，结果就是一个历史的神话和对《旧约》文本的歪曲。反之也是非常危险的，在解释学的循环中亦应加以抵制，即理解历史的事件是在历史的红线中是一些静止的念珠，它的意义是永远固定的，不受将来影响。在两约间的关系应视为在本体论上的类比关系，即两约各自或共同见证上帝的目的。解释者寻求理解上帝的目的靠聆听《旧约》和《新约》的共同的见证。上帝的行为在两约里有一个类比的关系。于是出现了类型学解释的问题。但蔡尔兹强调，这里一般的类型学解释方法不同，类型只是用于《新约》理解《旧约》的一个范畴，而不是将其绝对化为一个解释学的方法。《新约》必须保留它的独立的特征。解释的责任是寻求深入地理解新约为什么和怎样使用这些类型。举个例子说，也许较为容易的理解。例如，《新约》寻求在《旧约》中上帝的启示与耶稣基督里的启示之间作一个类比。它借助一个相关的形式：以色列，旷野四十年；耶稣，旷野四十天。它看上去试图见证新旧约以色列人顺服与不顺服关系。这就在新旧约上帝的行为中就出现了一个本体论的类比，但是这个类比的载体仅是一个类型学结构的样式，而不是一种类型学的方法。当这种类型学的样式一旦变为一种方法来理解新旧约的历史事件时，实质它就破坏了真正的历史研究严肃性，因为历史事件被理解不需要求诸相关演绎推理的原则进行繁琐的归纳分析。总之在新旧约的解释学的循环中，文本的历史研究是其中心，在本体论上关切的是同一个上帝在历史中的作为。在这一循环运动

的解释活动中，我们不是要发现或概括一个原则，而是寻求一个不断明了的阐释。

第三个辩证的解释学循环就是，根据圣经的历史见证解释现实，再根据现实解释圣经的历史见证的循环运动。神学的任务不可能仅止于历史见证的分析，它必须进入那产生见证的现实。当解释仅满足于分析圣经的见证和寻索其在传统中的不同层面时，神学的任务不可能被充分地完成。解释的最终任务是寻求聆听上帝的话，那意味着摩西和耶利米的见证，保罗和约翰的见证，必须成为另一个话的载体，即上帝向当下的现实说话的载体。反之亦然，离开了圣经中上帝救赎的见证，我们就不可能理解现实中上帝救赎的目的。在蔡尔兹看来，离开了圣经中的见证，在自然界内没有其他的道路，没有人类的经验，也没有所谓的前理解（*Vorverständnis*）能解释上帝的目的。另外在整个解释循环中，解释者在信仰里或置身于上帝的救赎活动中，寻求理解相关类似的见证圣经的证言（witness），也非常重要。[24]

最后，“正典的进路”在《旧约》神学上的突破。尽管经过历代《旧约》学者的努力，至蔡尔兹时代《旧约》神学作为一门独立的学科在西方神学界已基本确立，但仍存在着一些尚未解决的问题。1）究竟这门学科应被视为“《旧约》神学”，还是“以色列宗教史”，或者二者皆是，这个根本的问题从未获得圆满解决；究竟这门学科是致力于研究《旧约》经文对教会生活的规范，还是客观地以历史方法来描述古老文化的一部分，并采用像研究古近东文化那样的方法来研究？2）作为已经被证实内容差异很大，又具有多重发展的文献，《旧约》圣经，任何想为这份拼凑

[24] Brevard S. Childs, “Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary.” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18 (1964): 432-449.

文献寻找一致性神学的尝试，都将受到极大的阻碍。3）《旧约》神学一直未论及圣经经文在信仰团体中如何实际地被传诵、被使用；相反在“冷静作历史研究”，这个大帽子底下，经文的意义已经和历史上的接受者脱离了关系。4）《旧约》神学和犹太教及《新约》的关系一直未能釐清。蔡尔兹指出，这些问题变得越来越严重，已开始威胁到整个学科的主要架构。[25]以“正典的进路”进行研究则有效地克服这些问题。首先《旧约》神学以“正典的进路”明确主张，神学反省的客体是为以色列传统和基督教传统共同接纳的《旧约》正典，并持续地在这一正典的范畴内作研究，在以色列与基督教会的关系中作神学的反思，倾听它对以色列的上帝，也就是基督教会所相信的上帝，所做的神学性的证言。虽然它亦重视正典文献，这一最终被接纳的传统所历经的发展、数以百计的决定、选择和流传的过程，并认为这一过程有神学的反省，但是由于这些要素已完全融合在一起，已无法切割和重组，否则只会破坏其完整性，因而它坚持强调神学的反省之关键性阶段，应发生在接纳传统到确立它成为正典的那个最后时期。这样便有效地划清了《旧约》神学与以色列宗教史的界线。其次，由于“正典的进路”将《旧约》正典视为是对上帝在以色列历史的作为所做的证言，由于历史场景的复杂性，所以对证言的神学反思不可能简单划一，这就摆脱了传统《旧约》神学努力划一的误区。同时，由于“正典的进路”将新旧约分别视为对上帝在以色列历史上和基督教会中的证言，因而就有了共同的本体论的基础，从而如前文所述通过对上帝证言，即历史事件的类比，

25 蔡尔兹：《旧约神学：从正典说起》，台湾：永望文化事业有限公司，1999 年，第 18-19 页。[Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context, trans. Liang Wanghui* (Taipei: Yeonwang Culture Press, 1999), pp. 18-19.]

建立起了二者密切的联系，既克服了传统旧约神学纯粹主观，也克服了客观描述性历史研究将二者完全的分离。最后，由于关切中心是正典与其信仰团体的关系，因而以正典研究的进路使《旧约》神学与其历史的接受者建立的牢固的关系。

蔡尔兹的“正典的进路”不但使《旧约》神学地位得以巩固，而且通过解释学的循环，特别是赋予圣经与现实的解释学的循环，使得《旧约》神学进入了一个广阔的生活世界，取得了质的突破。之后，蔡尔兹进一步将其正典研究的进路应用到《新约》神学的研究上，先后出版了《旧约和新约的圣经神学》（*Biblical Theology of the Old and New Testaments*）、《新约神导论》（*Introduction to the New Testament*），同样取得了巨大的成功。

总之，蔡尔兹的“正典的进路”西方圣经学研究范式的一个重要转向——从皓首穷经于历史源流的描述性重构转向从正典出发对正典的意义和价值的建设性的认识和阐释。从确定的正典出发，使现代以来圣经科学批评与目的性的研究充分结合，不仅克服了现代以来圣经科学研究无目的性，也克服了现代以来圣经科学研究起点的不确定性，即现代圣经科学的研究的起点和基础多是一个不确定的假设，而在此基础上所试图的重构，又是一个“无法横切或重组”的圣经历史，其起头和过程都经不起严格的科学检视。

尤有进者，“正典的进路”其学术和科学史价值意义更在于，他让人们重视经典的最后形式——正典的同时，更是西方基督教世界传统观念的一个转捩——正典的价值不在于它有无神圣的作者，而在于它凝结了人类历史的神圣经验和价值，以及这些经验和价值对现代世界的意义。这种转向意义，从某种程度上，可以

说是圣经学界的哥白尼式的革命，是西方基督教世界圣经接受观念史的哥白尼式的革命。

这种哥白尼式的革命性的意义还在于从起点上纠正了现代科学主义和保守主义的共同误区。事实上无论科学主义的怀疑精神，还是保守主义的信古崇古情结，它们都存在着一个本质上相同的前在预设，即经典的合法性来自其悠久的历史和圣人创作，通过否定或肯定其历史和圣人而否定或肯定其经典价值。“正典的进路”这一范式转换的最重要意义在于，指出了正典的价值不在于正典之外，经典之所以为经典，乃是因为它凝聚着人类知慧的结晶和价值的源泉，而不是经典之外的古老历史和圣人，从而由过去对经典之外历史的穷追转向经典之内的价值探求，由对经典的圣人崇拜转向对庶人智慧与精神价值的认同，这就在现代和后现代科学语境中重新确定经典的合法性，实现经学的现代重生。这种重生的意义还在于使它彻底抛掉了现代以来的历史主义的包袱，从而在正典的语境下，从确定的正典出发，实现正典面向现代，以价值和意义为中心解释学的全面解放，在现代文化的重构中实现真正的担当。

而正是由于这种解释学的敞开和解放，当代以来西方各种圣经批评理论纷呈迭现和此起彼伏，笔者认为，从本质上都是在正典语境下展开的。因此，尽管仍存在很大的争议，[26]但自从上世纪六七十年代蔡尔兹的“正典的进路”提出以来，无论是在圣经科学界，还是在基督教会，乃至犹太世界都产生了极大影响，重视正典目前已成为西方世界的重要共识，而“正典批评学”（尽

[26] James Barr gave a sharply critic, see his book, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster Press, 1983).

管蔡尔兹不接受这一提法）和在正典的语境下层出不穷的各种理论和方法已成为当代圣经研究中重要的趋势和运动。

此尤以社会学批评成就最为显著，尤其是马克思主义社会学的引入与结合，将西方圣经批评学引向了对社会更为深层的关切和宗教间的相互对话。亦如西方圣经马克主义社会学批评的先驱，歌德瓦（Norman K. Gottwald）所指出的，“正典的进路”与社会学批评的之间有着天然契合性和互补性。他说：“我深信正典的批评与社会学批评并不互不相容，它们彼此具有天然的契合和互补。”[27]事实上也是如此，在正典的三个解释学循环中，无论哪一个解释循环都离不开对文本和文本背后与面向的社会世界的深入分析。也正如歌德瓦所批评的，事实上蔡尔兹的“正典的进路”最大的缺陷就是缺乏一个明晰的现代科学方法的有效工具，在蔡尔兹那里尽管也提到了利用现代批评学的方法，但它总体上是模糊不清的，并且有时更是漂浮不定和浅尝辄止的。而这方面，社会科学的方法则提供了这样一个确定的有效的工具，特别是正典面向现实的解释循环中更离不开社会学的深入分析。[28]而在歌德瓦看来，相比于韦伯、涂尔干，马克思主义社会学提供一个最有效、最科学和精致的分析工具。[29]不仅如此，在现实的社会关切，马克思主义的经济和阶级分析的视角，也确为圣经对现实社会关切提供一个更为深刻、广阔而又相对确定的解释学的循环。

---

[27] Norman K.Gottwald, “Social Matrix and Canonical Shape”, *Theology Today* 42 (1985): 307-321.

[28] ibid.

[29] Norman K.Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E* (New York: Orbis, 1979), p. 633.

相比于韦伯、涂尔干的社会学理论，马克思主义社会学尤关注社会经济和阶级的不平等和弱势群体；加之，歌德瓦等人的倡导，以及马克思主义与基督教的交集由来已久，从基督教社会主义运动到社会福音运动再到解放神学都深刻地烙上马克思主义的烙印；由是在正典语境下，从马克思主义批评视角，对社会更为深层的关切，并由此出发触及到社会的各个领域，对弱势群体和弱势文化的关注，不断向被遮蔽的更幽隐的社会弱势层面推进，已然成为当代圣经批评学不断深入的运动。而与马克思主义社会学批评相关，或具有马克思主义背景的各种与相关的各种圣经批评理论也层出不穷，如女权主义圣经批评、后殖民主义圣经批评、少数族裔圣经批评等。这些评批或多或少都与马克思主义有着直接或间接的渊源。而与以往的批评不同的是，在正典的语境下这些批评已根本上克服了圣经正典的合法性危机问题，因而与现代以来的批评学不同的是，这些批评从一开始就是科学的描述性任务与建设性任务的整合，不仅被学术界，也被基督教会所接受和倡导，因而其对西方的影响是全面和深刻的。正是在这个意义上，我们说，在没有马克思的西方基督教世界发生了一场真正的马克思主义的深刻革命。

与此同时，“正典的进路”既抛掉了现代以来的历史主义的包袱，就将更多的精力放在了其经典的当代意义和价值的发掘和解放，加之受上述思潮运动对其他弱势群体文化和宗教的关注的影响，以促进宗教间对话的经典辩读运动也成为目前西方圣经学的一个潮流。[30]虽然在一些地方形成宗教间的和解与对话的道路

[30] 彼德·奥克斯：《“经文辩读”：从实践到理论》，《人民大学学报》2012 年第 5 期，第 16-22 页；[Peter Ochs, “An Introduction to Scripture Reasoning: From Practice to

还很漫长遥远，但在中国，它却为马克思主义与传统儒学文明的结合，与西方基督教文明的对话与交融——要之，为中国现代文化的重建——提供了一个最为适切的现代路径。

三、从正典出发的现代儒学重建

或可以用“铜山崩而洛钟应”来形容中西方经学极为相似的现代遭遇。“正典的进路”对于期待走出类似的困境以现代儒学为中心中国文化无疑有着重要的启发和借鉴意义。对于现代儒学的现状，余英时先生曾在《现代儒学的困境》一文中指出：“现代儒学的困境则远非以往的情况可比。自 19 世纪以来，中国社会在西方势力冲击下开始了一个长期而全面的解体的过程；这个过程事实上到今天还没有走到尽头。由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困境也是空前的。”[31]余英时并将现代儒学的境遇比作“游魂”，对此他说，“让我们用一个不太恭维但毫无恶意的比喻，儒学死亡之后成为一个游魂了”。对于现代儒学的出路，余英时提出了他的问题，儒学“将以何种方式维持它的新生命呢？它将从此成为‘游魂’呢，还是要‘借尸还魂’呢？”[32]这篇文章中，余英时怀着一种悲观的情绪认为“这些问

Theory”, *Journal of Renmin University of China* 5 (2012):16-22.]林子淳：《“经文辩读”对基督教学者的启示与挑战》,《神学与生活》2012 年第 35 期。[Jason Lam, “Jing wen bian du dui ji du jiao xue zhe de qi shi yu tiao zhan (The Revelation and Challenge of Scriptural Reasoning to Christian Scholars)”, *Theology & Life* 35 (2012).]

31 余英时：“现代儒学的困境”,《现代儒学的回顾与展望》，北京：三联书店，2004 年，第 53-54 页。[YU Yingshi, “ Xian dai ru xue de kun jing (The Dilemma of Modern Confucianism)” in *Xian dai ru xue de hui gu yu zhan wang* (Modern Confucianism: Retrospect and Prospect) (Beijing: SDX Joint Publishing House, 2004), pp. 53-54.]

32 同上，第 56 页。[ibid, p. 56.]

题都不能有简单的答案，甚至根本未必有答案。”余英时希望这些困境能引起我们的思考，“思考是脱出困境的起点。”[33]

针对近些年来海内外出现的儒学热的问题，余英时认为，儒学的复兴不是一个理论问题，因为儒学的复兴不在于它有多么高深的哲学理论，而在于其价值能否进入个体的“日用常行”的实践：

> 眼前的趋势则是很清楚的：一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说（discourse），另一方面，儒家的价值却和现代的“人伦日用”越来越疏远了。这是我用“游魂”来描述儒学现况的主要根据。
>
> 最近十年来，由于种种因素的刺激，大陆和海外的儒学讨论突然变得活起来了。如果我们将现阶段的儒学讨论和从谭嗣同到“五四”的争论作一宏观的比较，有一个根本的差异是无法掩藏的：今天的讨论已没有生活经验的内在根据，而是将重点放置在儒学究竟属于什么形态的宗教或哲学，以及现代人（主要还是指知识分子）怎样才能在重新建构的儒学中“安身立命”。这一路数的现代儒学的重建工作，如果获得具体的成就，其价值是不容置疑的。但作为一种哲学，它的贡献主要仍在学术思想界；作宗教，它的信徒则限于少数儒家教团。至于它怎样和一般人的日常行发生实际的联系（如王阳明所谓“与愚夫愚妇同的便是同德”），现在还不容易预测。[34]

在其他的地方，余英时甚至说，如果意识不到这一点，无论多么精彩的理论都将是无用的，因为那只不过是练习嘴上工夫的

---

33 同上，第 58 页。[ibid, p. 58.]

34 余英时：《现代儒学论·序》，上海：上海人民出版社，1998 年。[YU Yingshi, *Xian dai ru xue lun* (On Modern Confucianism: Preface) (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1998).]

技巧，仅仅嘴上工夫不能唤起儒学的灵魂，唤起儒学的灵魂需要个体的实践。[35]对于这种现象，John Makeham 则形象地称之为“失落的灵魂”（Lost Soul）。

基于上述认识，在《现代儒学的回顾与展望》一文中，余英时给出了他自己的思考。受 16 世纪西方宗教改革后，政教分离，基督教进入“日用常行”领域的启发，他通过考察明清以降今、古文儒学两大派别探索的历程，认为现代儒学必须放弃传统儒学内圣外王之路和全面安排人生秩序的想法，进入“日用常行”领域，才能真正开始它的现代使命。但余英时同时指出，“我必须坦白承认，我现在还不能提出可以使自己的满意的答案。这里我姑且就儒学改变的可能方向作一个最简单的推测。”[36]

笔者非常赞同余先生的卓见。但问题是儒学的价值何以进入个体 “日用常行”的实践呢？在基督教那里，如耶稣所教导门徒的，只有经历水和圣灵的洗礼才能有新生。同样，儒学要回归，也需经历现代性的洗礼，才是给人生命与灵魂的儒学。“正典的进路”开辟了这样一条帮助现代儒学走出困境的路径。

首先，“正典的进路”使从起点上克服了近代以来科学主义的缺陷，实现了对儒学正典的客观的科学研究、论说（discourse）与个体的主观信仰、价值观念重建，即描述性任务和建设性任务很好的结合与辩证统一。两者的结合对于儒学重建至关重要。在科学大行其道的今天，儒学的重建既不能在主观信仰、价值观念的名目下与科学背道而驰，这样不可能行之太远，且就重建本身而言，解铃还需系铃人，儒学是在五四以来“科学”、“民主”

---

[35] John Makeham, “Introduction” in *Lost Soul：‘Confucianism’ in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 3.

[36] 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，第 179 页。[YU Yingshi: *Xian dai ru xue de hui gu yu zhan wang* (Modern Confucianism: Retrospect and Prospect), p. 179.]

的冲击下坍塌，这就需要首先化解或消除这一冲击才能在废墟上坚实的重建；同时，也不能在科学旗帜下放弃其主观信仰、价值观念重建的核心任务，不然，儒学就变成一门博物馆式的学问，与古代或异国的风情文化的研究并无本质区别，用余英时的话说就只是在练习嘴上工夫。“正典的进路”是西方圣经学经历了西方自启蒙主义和唯理主义以来，持续不断冲击之后，在反思与重建过程中提出来的，它不但不与科学精神相背离，而且是在对现代以来的科学的既有成果严格检验基础上建立起来，所以更具科学精神。这就给遭遇类似的现代儒学提供了重建的成功范式。一是从起点上实现了真正科学精神的回归。在科学、民主的思潮下，延承晚清辨伪之风，五四以后的疑古学派将辨伪疑经运动推向了高潮，儒学经典的魅力和权威几乎扫地无余。笔者认为，这也是儒学坍塌后难以重建的最重要原因。然而，反思其过程，实际上从开始这一运动就偏离了真正的科学精神。如疑古学派的领军人物顾颉刚先生曾宣称：“如果我们要求真知，我们便不能不离开了人生的约束而前进。所以在应用上虽是该作有用与无用的区别，但在学问上则只当问真不真，不当问用不用。”[37]但在对待儒学经典问题上，他和他的追随者们实质上在起点上就已偏离了所宣称的求真的精神。据其《古史辨·自序》，钱玄同先生曾用蒲松龄的一个故事来比说今、古文经，指二者的区别不过是“鬼化的”与“狐化的”区别而已。这对顾颉刚影响很大，其著名的《五德终始说下的政治和历史》正是受此启发而写成。[38]由此可见，在出发的起点，就已将儒学经典妖魔化了，就已偏离了客观

[37] 顾颉刚：《自序》，《古史辨》（一），上海：上海古籍出版社，1982 年，第 25 页。[GU Jiegang, “Preface by Author”, in *Gu shi bian* (Discernment of Ancient History) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1982), p. 25.]

[38] 顾颉刚：《自序》，《古史辨》（一），第 14 页。[ibid., p. 14.]

公正的科学精神。因此，就儒学经典而言，从某种程度上可以说，近代以来的疑古运动所强调的求真，在对待儒家经典上，乃是缺乏科学精神的观念上的求真。也就是说，并非是真正的科学求真。但我们也无可否认，古史辨学派在史理论上的卓越成就，如西方的威尔浩生（Julius Wellhausen）所开创的历史批准一样，它开创西方的现代圣经科学批评学，为西方现代学术史扫清了最坚固的堡垒，在中国，古史辨派的意义和贡献毫不逊色，可以说，没有古史辨派就没有真正意义上的现代史学和现代学术。余英时先生称顾颉刚先生为“中国史学现代化的第一个奠基人。”[39] “正典的进路”不仅从起点上对之加以修正，更对科学成果完全敞开的接纳。因此，是真正科学精神回归，是以公正的态度对待儒学经典，科学地面对其文本形成过程中所蕴含的漫长的历史传统的沉积与决定，深厚的人类精神价值和智慧源泉。它不是退回过去，将经典重新推上神坛，而是严格冷静地面对正典，从正典出发，采取科学方法和路径对之研究、选择，挖掘其精神价值，为现实提供实践的精神动力和资源，以使儒学灵魂真正回归。

二是给予现代儒学研究一个确定起点。不仅如此，回顾西方圣经学的历程，从威尔浩生开始，无数学者皓首穷经于来源批评研究上，以期科学地重构经典形成的过程。但因为资料的缺失，经典形成过程又是一个复杂的过程，所以学者除了能建立一些粗线条的共识外，整个过程依然模糊不清。更重要的是，被宣称的科学研究的过程和结论，都很难经得起严格的科学的检验。如时至今日，学者们关于J、E、D、P四底本说仍不能达成共识，就

[39] 余英时：《顾颉刚、洪业与中国现代史学》，《中国史研究动态》，1981 年第 8 期。[YU Yingshi, “Gu Jiegang Hong Ye yu xian dai zhong guo shi xue (Gu Jiegang & Hong Ye and Chinese modern history)”, *Trends of Recent Researches on the History of China* 8 (1981).]

是在主张底本学说者内部也很难达成一致的意见，如学者所指出的，“各种观点上下悬殊五百年以上”。[40]即便如此，学者结论也多是停留在解释性层面，至今仍然只能称作科学性假设，仍不断地被相反或不同的假设所取代。在中国情况也基本类似，不计其数的研究者穷其精力于经典、文本的来源考据上，但至目前为止甚至连最基本的像《大学》、《中庸》这样的经典文本，也没有取得实质性的突破，仍处于聚讼纷纭之中。究其原因，同样是因为文献资料的缺乏，其成书过程已模糊不清，我们已不可能确切知道其来源了。相比来源考据，对经典文本的精神内涵，尤其是当代价值的“解释学的循环”和研究却被忽视。“正典的进路”正是对这一现状的反思，从过去模糊不清的来源考据、经典形成过程的历史描述转向从“确定的正典”文本出发，对正典内容的意义和价值，以及形成、流传过程中与其社会世界的交互作用进行研究；转向对正典的价值和意义进行当代诠释和研究，从而使儒学承担起现代使命。

其次，“正典的进路”将扭转现代儒学的方向——在研究上，从皓首穷经于历史学的描述性任务，转向关注儒学价值重建的建设性任务；从观念上，从接受经典因为其神圣作者和古老历史，转向正典之所以成正典，因为它凝结了人类历史的神圣经验和价值，以及这些经验和价值对现代世界意义；在现代学科上，实现经学与史学的分途，确立现代经学的独立地位。

反思近代以来相关学术，围绕着中国传统经学，无外乎疑古、信古、释古三途。在现代科学史学的思潮下，疑古学派以摧枯拉

40 威伯莱语，转自亚历山大（T.D. Alexander）：《摩西五经导论：从伊甸园到应许之地》，刘平、周永译，上海：上海人民出版社，2008 年，第 64 页。[T. D. Alexander, *From Paradise to Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, trans. LIU Ping & ZHOU Yong (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2008), p. 64.]

朽之势掀起了中国史学、经学的革命，传统的经学在其冲击下轰然倒塌，满目疮痍。传统信古一派的学者出于对民族传统的敬畏与尊重，对之则竭力抵制和辩护，然终究有违于现代科学不获通达于当世。而释古一派，即通过“二重证据法”的方式，根据出土与传世材料的相互解释，试图以科学的方法重新确认或解释古史，于当代影响最大并渐至主流。然则考古材料的有限性且解释的多重性注定了这一方法的局囿，其过分放大其作用或乐观必然导致其离开科学而向前现代滑退。曾经一度统治西方学术界的，具有释古取向的传统圣经考古学派的所统构世界的崩解，已充分说明此并非一条通向现代之途。而目前在中国，在极度乐观的“走出疑古时代”的口号下，在不明就里的官方意识形态护航下，末流大有极速地向着前现代信古时代滑退之势，不能不令人担忧。历史的前鉴雄辩地告诉我们，疑古依旧是现代史学的灵魂，这一灵魂一旦失落，史学无疑将再次退陷前现代的沼泽。中国经学不可能也无法，在挑战这一现代史学科学灵魂中实现突破和重生。

而桴鼓相应，先于我们的西方经学的现代遭遇和蜕变的历程，无疑给我们提供了很好的借鉴。在具有释古取向的传统圣经考古学派所统构的世界塌陷之后，“正典的进路”在西方异军突起，无疑为中国经学的突破这一困境与重生提供了思路。且如前文所述，就经学而言，无论是疑古学派的否定，还是释古学派的肯定，其实都存在着一个本质上相同的前在预设，即经典的合法性来自其悠久的历史和圣人创作，通过否定或肯定其历史和圣人而否定或肯定其经典。如威尔浩生颠覆了人们传统的观念，《摩西五经》并非出自神人摩西之手，而是来自非常晚近的流放后作者一样，西方基督教世界起初如丧考妣无法接受，但经过一个多世纪的沉淀和反思，到“正典的进路”提出，这一哥白尼式的范

式革命，最终认识到：正典的价值不在于正典之外，不在于它有无神圣的作者，而在于它凝结了人类历史的神圣经验和价值，以及这些规范性经验和价值对现代世界的意义；由过去对经典之外历史的穷追转向经典之内的价值探求，由对经典背后的圣人崇拜转向对庶人智慧与精神价值的认同，从而在现代和后现代语境重新确定经典的合法性，使得西方基督教世界与科学研究实现了真正意义上的整合，实现了经学的现代重生。同样，在儒学的世界，我们也需要这样一种观念的转变，儒学正典的意义不在于它之外，不在于它是否出自周公、孔子或其他什么古圣先贤之手，而在于它是否凝聚了中国历史的神圣规范性经验和精神价值，这些经验和精神价值对当代世界有什么样的意义。

而这一范式的转向也使得经学研究在现代学科中其独立的合法性得以确立，从而实现经学与史学的分途，确立现代经学学科的独立地位。如前文所述 “正典的进路”有效地克服长期困扰西方的圣经神学与以色列史学之间学科独立性问题，这就为中国现代经学与史学的分途提供有效的借鉴，从而从学科分途上彻底地抛开疑古的史学与价值的经学之间的纠缠，使在各自在现代领域轻装上阵，大步相前，以实现各自领域的突破，各自承担起现代性中国文化重建的任务。

第三、“正典的进路”的三个解释循环对推动儒学经典的现代诠释有着重要的借鉴意义。虽然，儒学经典不存在新旧两约的关系，但存在儒学各经典之间的区分，对于这些区分，“正典的进路”的解释学方法我们提供了借鉴。我们亦可寻找类型解释上丰富的本体性精神价值和意义，从而突破过去因经文的差异而引起的门户之见，非此即彼的释经思路。尤有进者，以儒学正典为中心，展开跨文本的阅读和诠释，更可以使现代儒学进行海纳百

川式统构。对外来思想文化的引进，陈寅恪曾指出，“窃疑中国自今日以后，……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。”[41]以儒学正典为中心，展开跨文本的阅读与诠释正是立足本民族之地位，与外来思想文化进行会通、融合和统构。[42]

而“正典的进路”面向现实的关切，也为马克思主义经典的社会学诠释提供了现代依据，为马克思主义与中国传统文化的结合敞开了广阔的路径。如上文所述，在正典的语境下，马克思主义的阐释已然广泛地影响到西方基督教世界的圣经阐释和西方的现代基督文化的重建，这就为中国现代经学与马克思主义结合提供了借鉴。一方面马克思主义为我们提供了确定的工具和方法，让我们经典更深、更广，也更加确定有效地向着其背后和面向的社会历史世界敞开，同时经典中的人类所凝结的历史文化和精神价值的规模也能有效地注入其所面向的当下社会世界和马克思主义的主流意识形态体系，从而实现代儒学与马克思主义相结合的现代重建，以及真正实马克思主义中国化的历程。

最后，随着以正典为中心儒学价值重构持续进行和普及，儒学进入“日用常行”的领域、焕发新生的那一天是能够来到的。尽管“由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困

41 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980 年，第 252 页。[CHEN Yinque, “Feng Youlan zhong guo zhe xue shi xia ce shen cha bao gao (The Report of verifying History of Chinese Philosophy Ⅱ)”, *Jin ming guan cong gao er bian* (The collection of Jin ming guan version 2) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1980), p. 252.]

42 香港圣经学者李炽昌则一直致力于“跨文本诠释”（cross-text hermeneutics）研究，参见氏著：《亚洲处境与圣经诠释》，香港：基督教文艺出版社，1996 年。[Archie Lee, Asian Context and Biblical Interpretation (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1996).]及其相关著述。

境也是空前的”，但从历史上的遭遇看，从正典出发的儒学重建是可能的，也是可行的。实际上，历史上儒学每次重建都是经历了较长时期大的社会动荡或解体后，从正典出发，通过对正典的重新阐释、长期持续普及而逐步实现的。春秋时期，宗法制社会解体，礼崩乐坏，孔子兴儒，从整理“六艺”始，所以有“天之不丧斯文也”之叹。有汉之兴，继战国亡秦数百年社会之坏乱，“自古以来，未尝有以乱济乱，大败天下之民如秦者也。……社会如朽木、粪墙矣，虽欲善治之，亡可奈何。”（《汉书·董仲舒传》）这样大坏程度和历时性之长皆有过于今，但先有河间献王刘德“学举六艺”、“聘求幽隐”，有汉一代经典始备，后立五经，增博士弟子员，经过长期持续普及，儒学向社会各层面浸透，儒学重建逐渐完成。尤其是民间家族累世经学的出现，对当时和后世社会结构的形成产生了重要影响。从某种意义上说，在中国古代不是社会结构造成了儒学的弥漫和持存，而是儒学造成了社会结构的沉顿和延续。有唐之兴，历经数百年蛮夷交相侵害、社会大坏，儒学凌迟，而再次重建亦自经籍始。对于经籍的作用，亦如有唐诸儒的精辟之论：“夫经籍也者，机神之妙旨，圣哲之能事，所以经天地，纬阴阳，正纪纲，弘道德，显仁足以利物，藏用足以独善。学之者将殖焉，不学者将落焉。大业崇之，则成钦明之德；匹夫克念，则有王公之重。其王者之所以树风声，流显号，美教化，移风俗，何莫由乎斯道。”（《隋书·经籍志》）而当明清之际的程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论到了山穷水尽之时，也“不能回到双方都据以立说的原始经典”，于是“从理学转入经典考证”便成为“16、17 世纪儒学内部的共同要求”。[43]可以

[43] 余英时：《总序》，《文史传统与文化重建》，北京：三联书店，2004 年。[YU Yingshi,

说，后世儒学和社会文化重建概莫不由乎斯道。因此，今天以儒学为中心的现代文化重建之路也必自儒学经典始。

尽管困难空前，由乎斯道，从确定的正典出发，我们或将迎来一个与西方基督教文明的对话与交融——中国现代儒学与文化重建的新时代——正典时代。

"Initial Preface", *Academic tradition and Reconstruction of culture* (Beijing: SDX Joint Publishing House, 2004).]

Bibliography 参考文献

Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1970.

_____. "Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18 (1964): 432-449.

_____. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

_____. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible,* London: SCM Press, 1992.

Makeham , John, *Lost Soul："Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Wellhausen, Julius, *Prolegomena to the History of Israel* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973).

Gottwald, Norman K., "Social Matrix and Canonical Shape", *Theology Today* 42 (1985): 307-321.

_____. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B C.E* (New York: Orbis, 1979).

Brueggemann, Walterand Hans Walter Wolf, *The Vitality of Old Testament Traditions* , John Knox Press, 1982.

Eichrodt, Walther, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

Irwin, William A., "The Significance of Julius Wellhausen", *Journal of Bible and Religion* 12, (1944): 160-173.

阿多·韦瑟：《韦氏旧约导论》，颜路裔、古乐人译，香港：道声出版社，1998年。[Artur Weiser, *Introduction to the Old Testament*, trans. YAN Luyi, et al. (Hong Kong: Taosheng Press, 1998)]。

蔡尔兹：《旧约神学：从正典说起》，台湾：永望文化事业有限公司，1999

年。[Brevard S. Childs, Old Testament Theology in a Canonical Context, trans. Liang Wanghui (Taipei: Yeonwang Culture Press, 1999)]。

顾颉刚：《古史辨》(一)，上海：上海古籍出版社，1982 年，第 25 页。[GU Jiegang, *Gu shi bian* (Discernment of Ancient History) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1982)]。

李炽昌：《亚洲处境与圣经诠释》，香港：基督教文艺出版社，1996 年。[Archie Lee, Asian Context and Biblical Interpretation (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1996).]。

亚历山大（T.D. Alexander）：《摩西五经导论：从伊甸园到应许之地》，刘平、周永译，上海：上海人民出版社，2008 年。[T.D. Alexander, *From Paradise to Promised Land: An Introduction to Pentateuch*, trans. LIU Ping & ZHOU Yong (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2008)]。

余英时：《现代儒学的回顾与展望》，北京：三联书店，2004 年。[YU Yingshi, *Xian dai ru xue de hui gu yu zhan wang* (Modern Confucianism: Retrospect and Prospect) (Beijing: SDX Joint Publishing House, 2004)]。

_____.《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，1998 年。[YU Yingshi, *Xian dai ru xue lun* (On Modern Confucianism) (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1998)]。

_____.《文史传统与文化重建》，北京：三联书店，2004 年。[YU Yingshi, *Academic tradition and Reconstruction of Culture* (Beijing: SDX Joint Publishing House, 2004)]。

Abstract

Since the nineteenth century Biblical studies, one of the key areas of Western religious studies and the humanities, has been dominated by the modern scientific method. It introduced the scientific and the humanist spirit of modern Western science into the most conservative religious academic areas. However, it also brought about a separation between scripture studies and faith, a separation between the academic "descriptive task" and the "constructive task" of religious faith. A result was that academic biblical research lost its constructive purpose in the name of science. In the late sixties and early seventies of the last century, the American Biblical scholar, B.S. Childs proposed a "Canonical approach" to meet the crisis. After Childs, in the canonical context, with the influence of Marxist sociology, the Western Biblical and religious studies became much more concerned with the needs of society and inter-religious dialogues. In a sense, a Marxist ideological revolution took place outside a Marxist context. The "Canonical approach" also provides a method for the reconstruction of modern Chinese culture in the wake of collapsed Confucianism and the May Fourth Movement.

Keywords: Modern Biblical Studies, Canonical approach, Marxism, Modern Confucianism, Cultural Reconstruction