

Globethics Repository

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

讀“經”——民國時期神學的當代意義 [Reading Jing: the Relevance of Republican-era Theology Today]

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	STARR, Chloë
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-26 05:50:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164874

讀“經”

——民國時期神學的當代意義

Reading *Jing*: the Relevance of
Republican-era Theology Today

司馬懿著 梁悅譯

Chloë STARR

作者簡介

司馬懿，美國耶魯大學神學院副教授

Introduction to the author

Chloë Starr, Associate Professor, Yale University Divinity School

Email: chloe.starr@yale.edu

Abstract

Recent scholars working in Sino-Christian theology have been rather dismissive or critical of Republican era theologians, arguing that they were too concerned with Confucian values and reading patterns, and not concerned enough with the realities of war-torn China. This paper argues that the experience of Republican-era thinkers and their reading of both the bible and western theology is of great relevance for contemporary Chinese Christian studies. A comparison of Zhao Zichen's *Life of Jesus* and Wu Leichuan's *Christianity and Chinese Culture* shows just how familiar their questions were—how central the fate of the nation and the relation of culture to state was to contemporary thinkers, for example—and how traditional scholarship could be marshalled to very different ends by two different writers. In comparing and contrasting the reading of *jing* by these two well-known Republican-era theologians, the paper explores anew how the Chinese classics informed their model of Bible reading, and also suggests ways in which what they were doing in the 1930s prefigures a Chinese version of “Scriptural Reasoning” as advocated by Yang Huilin, You Bin and others.

Keywords: Wu Leichuan, Zhao Zichen, Republican-era theology, biblical interpretation, contextual hermeneutics

前言

中國興起的國學運動讓我們重新注意到中國的經典閱讀和早期的經典注疏家。在這個“國學”流行的新時代，重新考察兩位既接受過傳統中文古典教育，又接受過《聖經》解經學教育的民國學者如何閱讀和使用中國典籍，可以為我們思考當下所面臨的問題提供一個新視角。吳雷川和趙紫宸兩人在寫作中常常引用中國典籍來突出和評論中國當時的處境，也用之來闡述基督教經文的含義。他們兩人各不相同的風格和閱讀模式顯示了此類比較閱讀的參數（特徵），提出了一些問題，比如在這些閱讀中是否一套經典一定要從屬於另一套經典？如何劃定闡釋與歪曲的界線？趙紫宸的解經以關聯法為特徵，精心加工成一組有創意和想像力卻又很大程度上未明說的關聯；吳雷川的解釋則更為直接，從中國典籍的框架中提取意義並創造出一種可以說是天才也可以說是荒謬的解讀。

在兩人中，吳雷川（1870-1944）比趙紫宸（1888-1979）接受的“舊式”教育更多，但兩人都是晚清中國重大變革時期的產物。20世紀早期的中國知識分子面臨一系列激進改變，比如1905年後的10年間，主要社會機構和生產那些機構的工具都消失了。困擾著民國時期教會內部知識分子精英們的問題以及他們提出的神學回應都根植於認同和忠誠問題之上。一個超越其他所有爭論和行動的問題是：作為中國基督徒，我們是誰？我們要效忠於誰？中國人和基督徒這個雙重身分成為一個嚴肅而沉重的議題，因為大量外國商品和生活方式令人反感地湧入中國，中國人的身分在受到威脅的同時被新的國際潮流、新的性別意識和女性解放、新的聯盟團體和工人運動等滋養鼓勵。

民國時期的基督教領袖們與傳統的中國知識分子一樣，接受了教化社會道德良知這一重任。同樣，在今日的漢語神學運動中，許多身處這一運動的領袖人物都是在學術界工作的平信徒。他們如寫佈道文一樣頻繁寫作，通過書籍或期刊文章來傳播思想。他們的聽眾是他們的同齡人：年輕、積極參與政治和社會的唯心主義者，都在試圖改變他們的世界。對基督徒來說，將這些觀點以他們期望的方式帶入公共領域很重要，這樣他們能按照他們的設想來影響和改良社會。基督徒知識分子創造了一種理性的、虛己的神學，與這個時代的世俗潮流思想合拍。他們強調基督教為鄰舍甘願犧牲自己的理念，以及基督教平等、非物質主義的原則。他們的神學是一種刻意的、實用的護教學，很重視推廣基督教的社會行動。

基督徒知識分子領袖們在為自己的身分及教會內的學術獨立而戰的同時要在中國大眾面前維護基督教。那一時期最為嚴重的文化衝突並不是通常所描述的傳教士和中國人民之間的衝突，而是中國基督徒內部的衝突。儘管他們有這種自我認識，這些基督徒知識分子還是被許多人看為中國文化系統之外的人，並因身分模糊而對其他人來說頗具威脅。外國傳教士們打著基督教文明的旗幟拒絕中國文化，在當時引起了很多深思。從基督教的角度重建一個積極的、中國人的生命成為一個中心任務。許多傳教士或明或暗深以為然的“基督與（異教）文化對抗”的模式開始受到挑戰，因為一些基督教資源表明了另外一種態度。隨著特別關注與中國文化互動的本色化神學運動不斷發展，研究中國經典典籍文本成為一種宣告和探索中國身分的方式。對於一個受過教育的基督徒來說，用古代典籍來活躍自己的基督徒生活是個人和社會兩方面的成長歷程。

任何立足於中國的神學都不得與現代化、西方化問題作鬥爭，這兩種潮流推動著民國初期的政治議程。基督徒應該如何在儒家和變化中的當代價值觀之間協調，變成如何信守《聖經》價值觀和建立新基督教價值觀之間的協調，這種新價值觀要在秉承國學中的公

義、仁愛、忠誠等價值的同時吸收當時西方運動中的平等思想。以上提及的身分模糊問題說明基督徒無法完整體現其中國人（非基督徒）或基督徒（=西方人）身分模式，這讓他們反思基督教與文化的關係。他們必須找到一種思想和精神上都合理的方式，一種其他中國人都可以接受的方式，來表述基督教與中國文化和民族身分如何一致。發展“做一個中國基督徒意味著什麼”的新意識需要創造性地運用歷史、文學、《聖經》和文本研究資源。神學家們令人敬佩地接受了這個任務。但是，他們的工作很長一段時間以來一直沒有人進行研究，這對教會和正確理解那個時代來說是一大損失。

趙紫宸：讀經與上帝的國

趙紫宸花了僅僅 22 天完成的《耶穌生平》是一個很明顯的本色化嘗試，也是一個理性思考，一份個人告白。^①它是最為純粹的中國基督徒作品之一，在試圖灌輸和推進信仰方面有其自己的理性形式和興趣。趙紫宸自己對本書的期望並不大。在那個內戰不斷、民不聊生的艱難時代，趙紫宸希望能為中國的年輕人做點什麼，於是決定寫一個耶穌的傳記。他和青年協會出版社一起在 1935 到 1948 年間修改了不下五次。和大多數知識分子一樣，趙紫宸戴眼鏡，而且他說他的目標不過是“將眼鏡擦亮一點”，能看得更清楚一點。

趙紫宸在他 90 多歲的生涯過半時寫作了《耶穌生平》。在這一一生中，他深信不疑的觀點和信念被提煉、改變和修改。但是在趙紫宸這個案例中，早期貼在他身上的自由派標籤在他後來動盪不定的生涯中一直伴隨著他，即便他後來是新政統巴特主義思想，他的早期作品讓人們到今天都沒有改變對他的神學立場的看法。不少人已

^① 更為詳細的研究參見 Chloë Starr, “Surveying Galilee from a Chinese observation tower: Zhao Zichen’s *Life of Jesus* (1935),” *English Language Notes* 50, no.2 (2012): 63-76.

經注意到，《耶穌生平》（1935年）創作於趙紫宸思想變化的醞釀時期，1941年被捕入獄時達到高峰，形成了一個改良的立場，即從他的“理性崇拜”回到一個更為正統的教義觀（如基督的神性）。^①戰爭的試煉和他自己那些年的屬靈經驗似乎改變了趙紫宸的理解，讓他後來形成了一種修正過的、更趨向於一個超驗上帝的救贖論，在方法論上不再把科學看為最高級的話語模式，慢慢對啟示有了更大的興趣。到趙紫宸寫《保羅生平》（1947年）時他開始相信，聖保羅的福音是無與倫比的真理，“大哉宗徒，其大無偶”，承認這位“最偉大的使徒”有關基督、救贖、宇宙和道德理論的觀點是經久不衰的。^②

趙紫宸在寫作耶穌和保羅之間發生的重大寫作形式轉變表明，一個人在生命的不同時期研讀《聖經》的差異會是多麼巨大。正如他在《聖保羅傳》的前言中所提到的，神學的形式、內容和表達之間存在著錯綜複雜的聯繫。對於趙紫宸而言，由體驗帶來的信仰立場的改變，似乎不可避免地產生了不同的寫作形式。

事變之前，我寫《耶穌傳》純係文藝的寫作，一任想像的轉移，行文施墨，全無羈束。如今寫《聖保羅傳》，方法既已大變，神學復極不同，爐火所鍛，雖未成金，卻

^① 參見林鴻信：《同一的救法：趙紫宸的中國本色化基督論》，載《趙紫宸先生紀念文集》，王曉朝編，北京：宗教文化出版社，2005年，第78頁。[LIN Hongxin, “Tong yi de jiu fa: Zhao Zichen de Zhongguo ben se hua ji du lun,” in *Zhao Zichen xian sheng ji nian wen ji* [Commemorative Anthology for Zhao Zichen], ed. WANG Xiaochao (Beijing: Religious Culture Press, 2005), 78].另參 Winfried Glüer, *Christliche Theologie in China: T.C. Chao 1918-1956* (Gütersloh: Mohn, 1979).

^② 趙紫宸：《聖保羅讚》，《趙紫宸文集》，第二卷，文庸等編，北京：商務印書館，2004年，第183頁。[ZHAO Zichen, “Ode to St. Paul,” in *Zhao Zichen wen ji* [Collected Writings of T. C. Chao], vol. 2, ed. WEN Yong, et al (Beijing: Commercial Press, 2004), 183.]最早版本參見《聖保羅傳》，上海：青年協會出版社，1947年，第1頁。

已去了不少渣滓。所寫的書，純以學術研究，歷史事實為指歸，希望是一冊歷史書，不是一部藝術書。^①

也許趙紫宸還沒有如此清楚地意識到，與他的工作和那些已經挑戰了他的神學觀的經驗如此密切相關的，是《耶穌傳》中豐富的多元價值觀，為神學模糊性留出了空間，顯示了一條通向持久真理的深邃通道。^②趙紫宸自由主義思想階段（如果能不說自由派）最大的恩賜之一是做了一個試驗，用漢語的敘事形式來表達他一直試圖推動的新本色神學。

至今為止至少有四本書和一些論文集系統研究了趙紫宸神學思想，^③但是很少有文章關注他的神學信息是如何被表達和傳遞的：討論《耶穌傳》的文學結構和主題如何使得這本書成為一個生生不息的文本。趙紫宸在其人生中期創作的這個文本中力求表達一種“中國性”，這一點塑造了文本的敘事形式和主題興趣。^④正是該書

^① 趙紫宸：《聖保羅傳》，《趙紫宸文集》，第二卷，第 197 頁。

^② 很明顯，趙紫宸沒有拋棄自己早年的寫作：10 年後他很自豪地提及一個事實，《耶穌傳》當時是暢銷書，而且至少在一所大學課程中被當做文學範本。

^③ 參見 Winfried Glüer, *Christliche Theologie in China*; Hoi Ming Hui (XU Kaiming), "A Study of T. C. Chao's Christology," PhD thesis, University of Birmingham, 2008. 中文參見：邢福增：《尋索基督教與中國文化的關係——自由神學以後的趙紫宸》，載邢福增編：《尋索基督教的獨特性：趙紫宸神學論集》，香港：建道神學院出版社，2003 年 [Ying Fuk-tsang, "Xun suo Jidu jiao yu Zhongguo wen hua de guan xi - zi you shen xue yi hou de Zhao Zichen," repr. in Ying Fuk-tsang, ed., *Xun suo Jidu jiao de du te xing: Zhao Zichen shen xue lun ji* [Seeking for the uniqueness of Christianity] (Hong Kong: Alliance Bible Seminary 2003)]; 林榮洪：《曲高和寡：趙紫宸的生平及神學》，香港：建道神學院，1994 年 [Lam Wing-hung, *Qu gao he gua: Zhao Zichen de sheng ping ji shen xue* [Zhao Zicheng's life and theology] (Hong Kong: China Alliance Press, 1994).]; 唐曉峰：《趙紫宸神學思想研究》，北京：宗教文化出版社，2006 年。 [TANG Xiaofeng, *Zhao Zichen shen xue si xiang yan jiu* [A study on Zhao Zichen's theology] (Beijing: Religious Culture Press, 2006).]

^④ 古愛華 (Winfried Glüer) 提出趙紫宸的思想和寫作可以分為三個階段：1927 年前的早期階段，“用神學方法來解決混亂”，包括本色化討論及儒家-基督教融合問題；1927-1948 年的“神學重新定位”階段以及 1948 年以後“新中國神學”階段。而許開明 (Hoi Ming Hui) 將趙紫宸的基督論思想發展分為四個階段：1915-1922 年強調宗教與倫理；1922-1927 年強調道德品格；1927-1937 年強調宗教與倫理；

的篇章結構、章節標題、修辭手法和表述(例如文學家們愛用的“四字成語”)使得它讀起來是一個漢語文本。整本書採取了中國傳統傳記寫法,將之作為一個道德教化的形式,在故事中特意塑造一個道德榜樣人物。在此,形式和內容聯繫起來,也因此作品中耶穌的“高尚人格”被許多人視為民國時期基督教的關鍵特徵。^①

趙紫宸在這本書的大部分地方並沒有直接引經據典(除了章節標題),但是在他的解釋之下潛藏著大量中國經典的哲學範例和思想。他解讀經典的方式與他解讀《聖經》的方式吻合,其經學訓練顯而易見。趙紫宸用自然主義的模式解釋神蹟,讓許多學者給他打上“人文主義者”的標記,並讓他一直戴著這個標記,忽視了他用多種方法處理《聖經》的本質。在《耶穌傳》中我們看到,他掙扎於文本的轉移遷徙以及福音書不同形成階段之間所形成的缺漏。他在書中展開的主題與漢語文學形式、修辭手法及那一時期的關注點一致,展示出他如何在漢語的概念世界中發展他的神學。這些包括敘事本身的形式:文本的結構、其對想像力的重視,以及使用某些特定的中國意象。第二個主題是耶穌的彌賽亞身分的本質。這對於耶穌發展自我認知及由此衍生而出的救贖論至關重要。這也是一個主要領域,在此我們可以看見當時塑造了趙紫宸政治機制觀的中國社會氛圍,而正是這種政治機制驅使耶穌走向自我實現。第三個主題是對土地的解讀,因為中國文學在此有特別的優勢,趙紫宸對此很有興趣。耶穌在這片土地上走過、攀登過、屈膝跪倒過、凝視過,他與這片土地的關係應合著無數才子詩人的共鳴,看見其他先人曾

1937-1949年強調啟示和道成肉身。參見許開明:《論趙紫宸的脈絡化基督論的神學意義》,載《夜鷹之志:趙紫宸與中西思想交流學術研討會文集》,唐曉峰、熊曉紅編,北京:宗教文化出版社,2010年,第112-114頁。[XU Kaiming, “Lun Zhao Zicheng de mai luo hua Jidu lun de shen xue yi yi,” in *Ye ying zhi zhi* [The ambition of the Nighthawk: Collected papers at the conference on Zhao Zichen], eds. TANG Xiaofeng and XIONG Xiaohong (Beijing: Religious Culture Press, 2010), 112-114.]

^① 參唐曉峰:《趙紫宸神學思想研究》,第87頁。

經看見的土地。對以色列土地的描繪以一種明顯的中國形式顯示了耶穌有地方特色的、實實在在的人性。

對於某些批評家而言，在運用想像力和有可能褻瀆神明的寫作或異端小說寫作之間存在著清晰的分界線。趙紫宸的《耶穌傳》的精妙之處是，它將零碎的《聖經》故事與插入的想像背景嚴絲合縫地編織在一起，創造了一個更大的整體感，使得敘事具有小說的深度。栩栩如生的人物性格及對耶穌內心世界的描述，放在加利利地區景色及猶太風土人情的背景之下，這些合起來在讀者心中創造了新的聚合點和新亮光。

詩意的閱讀

《耶穌傳》中到處是中國人熟悉的諺語和成語，使得它很像漢語作品。施洗約翰“就像一座移不動的泰山”；^①耶穌明白他必須把猶太人和撒瑪利亞人之間的仇恨“拋在九霄之外”；^②面對表面改革的呼籲和取悅群眾的技巧的誘惑，他用了一個大家熟知的諺語“換湯不換藥”。^③在背景可以很容易被漢化之處（套用翻譯術語即本土化），延伸擴展的中國意象也開始起作用。在描述希羅底的女兒為希律王跳舞的宴會場景時，那個女孩打扮得“像紅綻的春梅一樣”，她的舞蹈“像點波的輕燕，捎蝶的飛鶯；”她的歌聲“像泣露的芙渠，吟風的綠竹。”^④這樣詩意的措辭創造出中國自古以來人們熟悉的常見宴會場景。這些意象並不帶異國風情，因為它們都是標準的修辭手法，但是趙紫宸將優雅宴會的場景放入加利利等級社會中，通過描述女孩的服裝和出色的舞姿來淡淡描摹那名交際花。《耶穌傳》不僅僅只有故事架構帶有中國痕跡，比如迦百農的猶太會堂是

^① 趙紫宸：《耶穌傳》，《趙紫宸文集》，第一卷，文庸等編，北京：商務印書館，2003年，第486頁。[ZHAO Zichen, *The Life of Jesus*, in *Zhao Zicheng wen ji*, vol. 1, ed. WEN Yong, et al (Beijing: Commercial Press, 2003), 486.]

^② 同上，第503頁。

^③ 同上，第497頁。

^④ 同上，第546頁。

由一位羅馬官員修建，卻在入口處蹲著兩隻獅子，之間是寬闊的石階，大門朝南開。書中所有的裝飾物都只有一個目的，要彰顯出耶穌才是至高無上的君王，是那位符合天意的（中國）帝王。

《耶穌傳》的每一章都以出自中國典籍的詩句為標題。這為《聖經》文本提供了另一種角度和深度，一種來自中國傳統內部的詮釋，並通過創造相關性將耶穌的故事和中國傳統聯繫起來。例如，第三章開篇描述施洗約翰由於祭司階層的腐化和偽善而不肯去繼承父親祭司職業，卻發起一個為即將到來的世界而預備自己的平民運動。這一章說到耶穌受洗，它的標題是“全體大用無不明”。這個引語出自朱熹對孔子《大學》的評註。《大學》談到以仁治和修身來改造這個世界的道德，而且要從皇帝本人開始。朱熹在此解釋了《大學》能如何指導學習者：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。^①

在《耶穌傳》中，當耶穌走出約旦河，他“得了一個不可思議的，心體透明的大覺悟”。這與上面的引文呼應。故事繼續：

^① 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年，第6-7頁。[ZHU Xi, *Si shu zhang ju ji zhu* [Collected commentaries of four classical books] (Beijing: Zhuanghua Bookstore, 1983), 6-7.]

天上有無窮的青，瞳瞳的曉日照在他的頭上，好像上帝的心向著他開闢了。他覺得上帝降在他心中，像鴿子一般憑空飛下來。他聽見有聲音對他說，“你是我的愛子，我所喜悅的。”這是天聲、是人聲、是心聲、是宇宙靈魂裡所透發的聲音，耶穌知道自己是上帝的兒子，豁然貫通，了無疑惑，臉上充滿了光輝。^①

耶穌體驗中的這種佛教“大覺悟”的暗示很明顯，但是耶穌受洗時的頓悟通過章節標題與儒家思想中的“格物致知”聯繫起來，這樣，根據朱熹的註釋和經書的研讀歷史，也與成聖、成王聯繫在一起。這章並未明確詳談這種相關聯繫，正文中也未提及，但是想要挖掘隱含意義的人會聯想到這章的標題。這一章後來還談到，耶穌在沙漠中思考他所賜予的確據的意義，他漸漸明白，如果他是上帝的兒子，所有人都可以是上帝的孩子，通向天國之光的阻礙可以被消除，可以真正體會從煙霧、迷茫、罪惡和醜陋中解脫出來的自由。

本書其他的章節標題取自中國詩歌、哲學、歷史等文本，這表明趙紫宸博覽群書，熟悉中國經典，同時繼承了中國傳統小說體例，在每章標題引用富有深意的詩句，用來吸引讀者的興趣或是對本章內容做一評論。第四章的標題“初日照高林”取自唐代詩人常建的題壁詩《題破山寺後禪院》。這首詩描述了隱藏在深山的寺廟，蜿蜒而上的小徑，還有那種偶爾會被僧侶的鐘聲打破的靜謐孤寂。第五章的標題“千尋鐵鎖沉江底”取自《西塞山懷古》，而此詩講述了公元 280 年東晉滅吳統一中國的歷史事件。^②詩中所提的鐵鎖環環相扣，形成了封鎖長江的巨大防守鏈條，但它沒能阻止晉軍入侵。

^① 趙紫宸：《耶穌傳》，第 492-493 頁。

^② 這幾句詩是：“千尋鐵鎖沉江底，一片降幡出石頭。人世幾回傷往事，山形依舊枕寒流。”

晉軍機智的將領用筏子運送士兵越過並燒融鐵鏈，解除江面封鎖，保證大船通過。第五章把耶穌描繪為解放者，砸碎了最沉重的鐵鏈，解放了身心備受羅馬統治和人性缺點束縛的民族：

在種種的束縛之中，人的心莫不掙扎著要得解放。病痛、恐怖、貧窮、愚魯以及自私自利的罪惡，遺傳法律的細如牛毛的規則，在他們身上心上好像千百條巨大的鐵鏈子，一重一重的綁縛著。^①

這章標題中提到的封江鐵索象徵著全國統一前的最後一道抵抗力量，為這種束縛增加了一個抵抗新國度力量的政治角度。對於趙紫宸來說，仔細挑選中國典籍來作為章節標題，既是教育工具，也是文學工具：他的學生觀眾因此感受到，自己的思想文化遺產可以用來註釋《聖經》文本並做出有深度的回應。

在這本書中，鎖鏈綁縛著的民族的意象反覆出現，並且與耶穌的彌賽亞身分關聯起來。第一次出現在耶穌認識到兩個上帝觀之間的差別的時候：一種是舊的、忿怒的上帝觀，被祭司的知識掌控，另一種是由愛來驅動的新的上帝觀。耶穌的解放概念動力源自施洗約翰，他是耶穌的神學支點。^②耶穌現在的理解是，如果人人都得了上帝，世界豈不就是天國在人間的體現麼？“可是人的束縛是一重一重的，是萬牛之力不能斷絕的鐵鏈子。”約翰想用悔改的福音來改變以色列人，就“像千鈞之槌一般地打擊這鐵鏈子。”約翰把猶太人稱作惡毒的“虺蜴、蠍子”，談到了上帝的忿怒和快要到頭上的懲罰。約翰此舉雖有理性，卻不是正解。人們當然應當悔改，這是對的，但說上帝要將忿怒傾在全世界，“一定是猶太教師們傳

^① 趙紫宸：《耶穌傳》，第 509 頁。

^② 對趙紫宸來說，施洗約翰的悖論是，天國裡最小的人也要比這位純潔無私的先知偉大，因為他還不明白這個新的上帝：祂愛世人，要他們互助相愛，這種愛已經勝過了祂的忿怒和懲罰。（趙紫宸：《耶穌傳》，第 530 頁。）

統的錯誤。”^①在末世論的必爭之地，趙紫宸寸步不讓地表達出他的思想。

當耶穌翻山越嶺去到偏僻村莊講道和教導之時，鐵鏈的意象再次出現。在這些地方束縛人的是疾病、恐懼和無知。當趙紫宸描述加利利農夫害怕鬼怪和惡魔更甚於羅馬人時，與中國農村的現實狀況相似，在談及耶穌意識到在建設新國度時心靈的解放比身體的解放更重要時，頗似共產黨員的措辭口吻。^②對於耶穌而言，重要的任務是“傳播新思想，塑造新精神”。耶穌漸漸知道，彌賽亞的作用是用上帝的真理啟迪民眾，與那些掌握政權的人鬥爭。

讀“經”

在《耶穌傳》的前言中，趙紫宸列出了寫作預想，要結合詳細的文本和歷史知識，囊括外典福音書和古代其他作者的記錄，允許一種超越時間和觀點的想像。對於作者而言，“神學自有真理”，然而，最理想的是在寫歷史時盡量避免純乎主觀的成分。《約翰福音》因此是作者使用得較少的素材，因為它是為了“讓讀者相信”而寫，而且約翰在拉撒路復活或迦拿婚宴上以水變酒等故事中都過於強調耶穌超出世人的權能，這對於約翰群體來說保證了文本中的神蹟意義，但不能保證其歷史真實性。面對經文細節缺失，趙紫宸的指導原則是“想當然耳”，這似乎意味著假定正常的人和科學的關係會主宰這些事件，除非有特別的理由使人無法相信之。比如說，抹大拉的馬利亞，若從史實來看，全屬子虛烏有，趙紫宸於是以情理論，從她一生跟隨耶穌的忠誠來想像。

^① 趙紫宸：《耶穌傳》，第 493 頁。

^② 參見趙紫宸為吳雷川的《基督教與中國文化》所做的序。相關研究參見 Sze-kar Wan, “The Emerging Hermeneutics of the Chinese Church,” in Irene Eber, Sze-kar Wan and Knut Walf, eds., *The Bible in Modern China* (Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica, 1999), 353-355.

趙紫宸讀經最有想像力的方面是他創造性地重新安排了經文的各個單元。這裡的想像力不是狂野的猜想，而是重新創造背景和順序，使得事件的發生會帶來新的意義，而且常常會更為合理。一氣呵成的散文式文風，構成一個首尾連貫的故事，而不是章節、詩句、單個故事各自為政，這種文風本身將各個段落連接成一種新的意義單元。在第十三章，耶穌去耶路撒冷過逾越節，他和門徒途經希臘化城鎮，那裡的孩子們認為耶穌看起來像他們廟裡石刻的希臘神，便拖著他們的母親跑過來見耶穌。門徒們忙著驅趕他們，但是耶穌卻讓孩子們拉他的鬍子、摸他的頭，並指出，在上帝的國裡都是這樣的人：“生龍活虎”，活潑有生機，而不是像他們的先輩那樣成了泥塑木雕。耶穌還警告說：凡要承受上帝的國的，若不像小孩子，斷不能進去！這一章的題目是“而渾然中處”，出自宋明理學學者張載著名的《西銘》詩，上下文是“乾稱父，坤稱母。予茲藐焉，乃混然中處”。^①本章巧妙地將“我必須做什麼才能承受永生？”（耶穌兩次被問到這個問題）與思考財富本質、被他人瞭解的需要、在地上和天國中找到自己的位置等問題結合在一起。

趙紫宸一方面僅僅在章節標題和修辭呼應上直接引經據典，另一方面用傳統經典中的概念來檢驗耶穌和他身邊的人的品格。一名“年輕的資產階級者”去拜訪耶穌，尋求生命之道。他提出了如何正確使用金錢的問題，耶穌告訴他：他的財富已經使他身處險境，而且希望尋求永生的人必須承擔風險，此處引入了知己的概念。一名年輕的文士走來，第二次問耶穌：我必須做什麼才能承受永生？耶穌問他什麼是戒律，並得到了著名的回答“你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主你的神，要愛鄰舍如同自己。”他進一步問：誰是我

^① 後文是“故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。”有關此段對明朝基督教思想家的影響參見 Nicolas Standaert, *Yang Tingyun: Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988), 119-120. 張載本人生在亂世，年輕時考慮過從軍，但是後半生後悔因追求物質需求而沒有保持正直品格。趙紫宸也許在寫作時考慮到了這些相似因素。

的鄰居？耶穌用好撒瑪利亞人的比喻來回答他。第二天，當撒該出現時，使用財富的擴展討論仍在繼續。撒該在招待耶穌的宴席上站起來主動解釋，為何他準備要放棄一半的財富：他一五一十地說著以前如何無人信任他，無人給他悔改的機會，也無朋友的鼓勵。現在，他不再需要敲詐勒索：因為在他生命中第一次，他找到了知己，一個理解他的人。本章結尾的場景是在伯大尼的馬利亞和馬大家，馬大責怪妹妹不幫忙幹活，但是作者在文中暗示，馬利亞明白耶穌需要的是有人能安慰他的孤獨悲傷，遠勝過對食物或住宿的需求。耶穌在伯大尼的馬利亞身上也找到了自己的知己。

趙紫宸對“志怪”傳統一直持理性的懷疑，因此他對《聖經》文本最突出的再加工，是給每一個神蹟故事加上了自然解釋。趙紫宸削弱了其中的不可思議之處，但在自己的寫作中為其他可能的解釋留下了足夠的餘地。他反覆使用“人們說……”這個句式。又如，一群豬在驚慌失措中跳下了革尼撒勒懸崖，“人們說”這是由於瘋子裡頭的鬼鑽在豬群裡將它們全數送到海裡去了。耶穌對此保持沉默。^①在門徒們看來，一個有霧的清晨，耶穌似乎不是沿著湖邊行走，而是在水面行走，“人們說”他剛從海那邊過來。耶穌在山頂變相，與摩西和以利亞一起聚會交談的偉大時刻，被阿奎那稱為“最偉大的神蹟”。趙紫宸將之描繪為陽光投射在耶穌身旁的樹木上形成的剪影；使半夢半醒的門徒們著迷不已的是自然光，而非天國的光暈。

對於趙紫宸來說，耶穌奇蹟般的醫治能力來自自有規律的生活。正是這種使命感賦予耶穌無法想像的力量，“他治病原是一種極合理、極自然的事情。”^②本來，人性和神性之間是一種微妙的相互影響，在人物的力量可以做到的事情和超驗力量有可能介入這兩種話語體系之間也有一種模糊性，然而趙紫宸的《耶穌傳》在打破科學

^① 趙紫宸：《耶穌傳》，第 526 頁。

^② 同上，第 508 頁。

規律之處均遵循有原則的不可知論。第八章在討論上帝之道時，將主題定在耶穌的言行一致上，這種品格可以解釋耶穌生平中無法解釋的善，一如話語本身是精神奧秘世界與可見、可觸摸的世界之間交匯處。生活在不可能中的生命包含著對人類和上帝的深切信任。

這片土地本身對於道德而言是一個謎。《耶穌傳》第六章的標題是常見的詩意短語“山高水長”，常常指能讓某人的聲望持續存在的高尚道德品質。第六章闡述愛是一種更為偉大的方式。在耶穌把他對律法和先知的理解教給他的門徒們時，帶著一種權威，使他的聽眾“心中踴躍”，並明白這是“從他的上帝意識裡返照出來的。”文章繼續寫道：

這些理想一方面出於法律和先知的精髓，有歷史上的繼續性；一方面出於耶穌天性中獨特的發明，有嶄新的啟示力。新的人格，新的理想，新的生活，巍峨的峙立在使徒的面前，這就是上帝的臨在，就是天國，就是新紀元。

山上的白雲悠悠地凝住在林梢。天上地上留著一片的清靜。耶穌和門徒雖然已經下了山，山上還好像充滿著不可思議的和諧。山角邊的路，委蜒地遊出空谷來，那一端退藏到翠微中去了。那曠谷中有許多人等著耶穌。他們見他和門徒下山來，就擁護著跟著走。不一會，他們望見了海，加利利海。海水常是茶綠色的，遠看是一片晶瑩，承在一個巨大的玉盤裡……^①

從耶穌的教導到告誡門徒要結好果子，再到描寫和諧、優美的風景，行文一氣呵成，段落自然起伏。趙紫宸並沒有就某一點過多

^① 趙紫宸：《耶穌傳》，第 523 頁。

描述。中國古代哲學家曾主張要闡明山水與身分之間的聯繫。據說孔子曾認真思考過土地與一個民族的道德品格之間的關係。《荀子》中曾描繪聖人坐在那裡，眺望大河向東流去。從中引申出來的比喻是，將理想中的君子的品格比喻成中國的大江大河之一。^①

那些有志於達到一定道德高度（在儒家世界觀中，這是獲得政治權力和職業發展的基礎）的人將以自然為榜樣，而且對照自然反思自我的行為將會保證他們的道德能朝著正確的方向發展。在欣賞大自然與認識到欣賞自然對某人的影響之間有一種聯繫，貫穿著整個中國文學。中國有一句格言，說到了不同的性格類型與不同的風景類型之間的關係，人們常常認為這是孔子說的：

知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。^②

在描述耶穌在這片土地上到處遊走，不是停下來去醫治所有人而是更多滿足教導的需要時，趙紫宸借鑑了遊記這一流行體裁。這樣，門徒們走過的群山和小路都變得含義深遠，他們走過的山間小路將有力量的新福音帶給偏僻的村民們。

對土地的特性描述是《耶穌傳》最引人注目的特點之一。本書在前面部分像中國地方誌那樣描寫土地，根據猶太史學家若瑟夫斯（Josephus）和其他人的記錄描述了海拔、人口密度、土壤質量等。^③

^① 荀子《宥坐》。另參徐中玉：《中南遊記選》，上海：文藝出版社，1982年，第3頁。[XU Zhongyu, *Zhong nan you ji xuan* [Selected travelogues of central south China](Shanghai: Literature and Art Publishing Group, 1982), 3.]

^② 《論語·雍也》。王立群注意到荀子和董仲舒選擇了這個主題，分別系統論述過“天人”。趙紫宸本人在論述基督教與儒教關係及討論宇宙之倫理秩序的文章中也摘引過此段。趙紫宸認為，這一段有一些欣賞自然的意味，因為在自然中人們可以找到一種既永恆又短暫、既不變又總在變化的真實。參 WANG Xiaochao, ed., *The Collected English Writings of Tsu Chen Chao* (Beijing: Commercial Press, 2003), 249.

^③ 趙紫宸：《耶穌傳》，第478頁。

耶穌研讀這片土地，有如學者欣賞風景：他將以色列歷史與他所站立、俯瞰的這片土地聯繫起來，他被這些土地激發出自己的精神反思和見解。在中國，遊記作家是作為文學的文本記憶來回應風景名勝。風景點成為文本的存儲庫：這既是一種比喻（因為每個作者都會在已知的、某個具體地方的文本上添加一層），又是事實（因為詩人和政治家都在景色優美或歷史名勝處的岩石上刻下銘文）。本書多次以特有的中國形式描寫了耶穌如何在這些山上游歷，他的禱告如何使山向後退，他的目光如何投向這片土地。旅行的概念在古典文學中的地位次於景色這一更為宏大的概念。旅行者、風景和文字記錄之間的互動最為至關重要。^①當耶穌站著注目延綿到約旦東部的群山之時，當他通過歷史記憶的篩選與土地互動之時，土地煥發了生命。耶穌十六歲時成長為富有思想的年青人。他在安息日崇拜後常常上山漫步，在靜默中與上帝交談。在他攀登和眺望時，他在思考上帝在以色列歷史中的所有啟示。^②

往東看，在約旦河的東部的平原之外，他可以想見他祖宗亞伯拉罕的蹤跡，如何奉了上帝的意志，向不熟識的地方行。東南方，他可以看見崗巒起伏的基列。再往南便是摩押的境界；在那裡摩西領著以色列的群眾，望見了迦南。他，摩西，沒有實現他的夢；成大業，立大功，原不必看見最後的效果。在耶穌的面前是他泊山，在這山坡上

^① 王立群深入地討論了遊記文學的定義和風格分類，提出遊記文體一般有三大基本要素：遊蹤、景觀、情感。參見王立群：《中國古代山水遊記研究》，北京：中國社會科學院出版社，2008年。[WANG Liqun, *Zhong guo gu dai shan shui you ji yan jiu* [A study on Chinese ancient travelogues](Beijing: China Academy of Social Sciences Press, 2008)]; c.f. James Hargett, *On the Road in Twelfth Century China: Travel Diaries of Fan Chengda (1116-1193)* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989); Richard E Strassberg, *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1994). 後一本書的前言非常好地區分了歐洲與中國遊記的模式及目的。

^② 趙紫宸：《耶穌傳》，第485頁。

女先知狄波拉曾經做了驚人的大事。她藉著巴拉的軍威從山上沖下去，把西西拉的戰車陷在污泥中，好像天上的星宿幫著以色列鏖戰一樣。向南望，耶穌看見伊斯戈倫平原；在微茫之上，有基波山巔透露出。掃羅王與他的三個兒子約拿單、亞比拿達、麥基舒亞在那裡為以色列民族獻上自己的性命。……上帝的化工何等的奇奧華嚴啊！……上帝對於這樣的世界，究竟有什麼偉大而永恆的旨意？^①

土地是一種敘述方式，用來設置場景；它還是一個神學手段，用來重述過去決定了耶穌思想的重要故事；它又是一個鍛造耶穌心靈的工具。甚至在耶穌琢磨想知道附近的土地生產什麼作物和遠處的港口有什麼貨物時，他都會回到一個問題：在上帝的意念中，這一切意味著什麼？這些被周圍的山峰烘托出來的主題不是偶然的。土地和被土地所激發的英雄無法擺脫地交織在一起。耶穌被那些無條件服從上帝的前輩、一個看上去不完善的任務的預兆、擁有軍事力量的可能性和犧牲所吸引。這些都幫助他外觀內省達到自我理解。

吳雷川的《基督教與中國文化》與《聖經》閱讀

吳雷川與趙紫宸是同時代人，四十多歲時僅通過自己對《聖經》的閱讀而皈依基督。他的作品少有涉及超驗而多談及神學或傳統的細節，這是因為他將對《新約》的閱讀與闡釋深植於中國文本傳統之中。他的生活經歷、民族憂患感、堅定的社會責任感皆影響了他對《聖經》的閱讀：經學的遺產、基督教的經文、對國家的企盼交織在他的作品之中。在《基督教與中國文化》的“引論”中，吳雷川提到，他在皈依基督之前開始閱讀《聖經》，而其最初的動機，

^① 趙紫宸：《耶穌傳》，第 485-486 頁。

則關聯於儒家濟世救人的倫理學——當時，他正在探索儒家自我修養與援助他人的方法，卻未告成功。^①吳雷川的天國異象來自社會福音神學家的作品，這個異象對他呼籲建立一個基督教中國至關重要，而且他的首要興趣是要讓基督教成為改革中國的載體。

吳雷川在本書第二章概述了耶穌的一生，並介紹了他自己閱讀《聖經》的方法。這章開篇回溯了猶太社會政治歷史，這種方式與趙紫宸的《耶穌傳》類似——諸多相似之處證實吳雷川寫作時讀過趙紫宸的作品。他和趙紫宸一樣，經常引用古代典籍來支持自己的論點。比如，吳雷川引用了孟子的一段話來佐證自己的做法。這段引文在中國很有名：優秀的士人要和天下優秀的人交朋友，之後還要上溯古代的優秀人物，讀他們的作品，瞭解他們的背景，和古代優秀的人也做朋友：“頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。”^②吳雷川用簡短的幾段回顧了以色列民族史，從亞伯拉罕到十二部落，到分裂的王國，到被擄流放，到一次又一次被佔領征服，直至哈斯摩年王朝。為了介紹耶穌最後幾天的社會歷史背景，他還描寫了當時猶太公會的運作情況（這是一個在耶路撒冷由 71 人組成的管理委員會），並且介紹了在耶穌自己預示過的時刻，羅馬人僅僅在批准死刑的事情上參與決定。他還介紹了宗族緊張關係、軍隊的組成、撒瑪利亞人以及與他們合作的可能性。綜觀全書，吳雷川並沒有把中國各民族嫁接到猶太民族之上；中國人一直是與猶太民族對比的另外的問題。

作者將注意力指向政治歷史和身分形成之間的關係（“猶太人民族意識的堅強，可以說在世界各民族中無與倫比”）。當然，介紹

^① 梁慧等：《中國現代的基督徒是如何讀聖經的——以吳雷川與趙紫宸處理〈聖經〉的原則與方法為例》，載《世界宗教研究》，2005年，第3期。[LIANG Hui, et al., “How Do Modern Chinese Christian Intellectuals Read the Bible: The Principles and Methodologies of Zhao Zichen and Wu Leichuan for the Interpretation of the Bible,” *Studies in World Religions*, no. 3(2005):78-85.]

^② 《孟子·萬章下》，第17章。

土地和領土分裂在暗中反映了中國的情勢。吳雷川通過將中國人與受壓迫的猶太人做一個歷史性比較，謹慎認真地準備了救贖的信息。領土分裂、軍閥混戰、日軍佔領東北、偽滿洲國的建立等等是大部分中國讀者最為關注的事情，因此描述征服和殖民主義會立刻讓他們產生共鳴。吳雷川繼續指出，在被侵略征服的經歷之外，猶太民族的身分意識非常有力量，這個以經商為主業的民族在海外歷經屈辱，知道了民族意識的重要性。最後他總結到，猶太人堅定地相信自己是選民。“他們的黃金時代是他們未來的理想，以為上帝必要使彌賽亞（基督）降世，復興他們的國家。”^①猶太民族和中國人之間隱含的相似之處在復興的需求上最為吻合。民國時期的報業新聞到處是復興中華民族的呼籲，因此吳雷川直接將社會復興與救贖聯繫在一起。儘管因為外族入侵國家名存實亡、多次革命均遭失敗、每日生活顛沛流離煩惱不斷增加，猶太人仍然不放棄希望。吳雷川認為：事實上，正是在這些困苦煩惱之中，他們的希望變得最為強烈。在此可以清晰看見中國人傳統的歷史觀，即道德教化信息遠比嚴格精準的歷史信息更為重要，在司馬遷的《史記》中有很多此類例證。

福音書只記載了耶穌童年的一件事情，而這件小事卻引出吳雷川的大段評論。吳雷川逐字逐句地重複了和合本《路加福音》第2章的這個故事，並在其後增加了四條推論。第一條是適用於中國的另一個經驗：猶太民族非常重視民族教育。耶穌12歲時在逾越節期間訪問耶路撒冷聖殿，在聖殿中與祭司們應對問答。這說明希伯來民族如何重視民族教育（20世紀30年代中國的基礎教育既不是強制的，也不免費）。吳雷川還摘引了約瑟夫斯與《利未記》來證明這種重視。吳雷川認為，除了學習認字、數學和地理知識之外，

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，上海：上海古籍出版社，2008年，第15頁。
[WU Leichuan, *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua* [Christianity and Chinese Culture] (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2008), 15.]

教育最重要的經驗是教導民眾學習經書，在經書中猶太人能夠找到他們民族的整個歷史。作者的第二個推論重申耶穌的時代是受外族壓迫最痛苦的時代，因此逾越節時期在耶路撒冷的每個人都對政治敏感，期盼著民族振興。

這個 12 歲男孩的介入毫無疑問是政治性的。作者繼續寫道，“耶穌雖然還在童年，但平時對於自己民族的歷史本已有相當的認識；這次初到耶路撒冷守逾越節，真見從各地來的同胞都在聖殿中共同敬仰，覺得民眾有這樣的團結力，何以還要受外族的摧殘？”正是在這一刻，一個政治行為意義上的拯救意識在耶穌年輕的心靈中紮根了，他認為“應當念上帝的意旨，負起拯救本族人的責任。”我們也許可以說，吳雷川處理文本時的想像力和趙紫宸一樣多，但是我們不能說這種做法和寫小說一樣，只能說和《聖經》解經法相似。然而，接下來的推論表明，吳雷川並不是在此真正地從事《聖經》研究。他的推論建立在 1919 年的和合本《路加福音》2 章 49 節。這句話的希臘原文基本上有兩種翻譯：“豈不知我應當在我父的家裡嗎？”或“豈不知我應以我父的事為念嗎？”吳雷川並未討論這個有爭議的句子就採用了後者，並把這句話構建為耶穌一生的焦點時刻。吳雷川還指出，儘管耶穌受理性指導，他的感情在回應母親的焦慮時顯露出來了。一個人在激發這種情感後如不加控制，就只能是一時衝動，不會有任何結果。

然而我們觀察耶穌一生的事業，都是從他這次所說的一句話裡演繹出來，就可知道他這次感情激發之後，確能繼續著持守，使它成為堅強的意志。所謂“擇善而固執之”，所謂“得一善則拳拳服膺而弗失之”^①，這就是耶穌在十幾年中所做的工夫了。^②

^① 《中庸》22 章和第 8 章。

^② 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 18 頁。

雖然吳雷川並不是要通過中國經典來肯定和證實基督教，卻顯示出他的經學訓練根底，以至於他不漏掉任何一個使用相關典籍文獻支持自己觀點的機會。12歲時耶穌已經“決定了大志”，而且他的準備工作從讀經開始。對於吳雷川年輕的讀者而言，在此突出少年耶穌的身分不僅僅是有一點說教的鼓勵，而且是在鼓勵認同某種具體宗教身分。耶穌的準備包括體驗上帝所展示的真理，更廣泛地閱讀先知書和歷史書，並把它們用來“堅固自己愛國的忠誠”。學徒做木工的閒暇之時，他會走訪臨近的村鎮，所見所聞培養了他深切的社會關懷，這種關懷隨著時間增加不斷補充著，他登山眺望，考察各地生活情況，走訪名勝古蹟，而每年去耶路撒冷又讓他看到猶太領袖們的頑固不化和腐敗，這一切“使他改革復興的志願一年一度的增高。”

在吳雷川的心目中，耶穌是一個不同政見者、社會運動家、沉浸於經書和人民苦痛中的年輕先知，他只缺少一樣：志同道合者。吳雷川根據趙紫宸的邏輯和他宣稱從福音書中找到的證據來解釋為何耶穌的一部分門徒是他原來認識的人。吳雷川說，耶穌一直都在小心地招募志同道合的年輕人，其中他的堂兄施洗約翰是他唯一的同志和情意相投的知己。在吳雷川的描述下，耶穌與約翰有很多的密謀策劃，這與福音書的記述大相徑庭：

在那時候，耶穌必是常向約翰提到自己的志願，又常常討論到一個社會上沒有什麼地位的人，要想在社會上有所活動，若是沒有人替他向群眾宣傳，就很不容易引起一般人的注意。所以後來約翰就先出來做宣傳的工作，在約翰已經取得眾人信仰之後，耶穌就在群眾大聚集的時候來領受約翰的洗禮，約翰乃鄭重地向眾人宣布耶穌的能力比自己更大，耶穌就是猶太全民族所想望的基督。後來耶穌

出來傳道所用“天國近了，你們要悔改”的口號，正和約翰宣傳時所用口號相同，更可設想到他們兩人確是先有充分的諒解，又經過若干時候嚴密計謀，終能按著預定的計畫進行，使耶穌要在社會上活躍的第一步目的很順利地達到。^①

和趙紫宸重塑耶穌生平一樣，吳雷川也富有想像力的進入《聖經》場景，從自己的理解出發來闡述。即使耶穌和約翰看起來像某種聰明的搭檔表演，這部作品仍被其紮實的風格創造出一種現實和逼真感。在文本模糊歧義之處，吳雷川的解釋毫不動搖地偏向人的解釋：約翰呼籲人們悔改變成了耶穌高效策劃的產物。所有一切都是宣傳和高效策劃的結果；當然也沒有《馬可福音》所描述的圍繞著彌賽亞的秘密。但是讀者可以決定這是想像還是猜測，吳雷川是削弱刪改了文本還是將許多關節點連接起來了。一般的福音書都著重詳細描述耶穌 30 歲以後的生活，吳雷川也沒有這麼做。他注意到，將四福音書融合為一個年譜的企圖從來沒有成功過，於是提出，“研究耶穌的志行，只應注意其犖犖大者，而不必詳攻其節目。”^②

和趙紫宸一樣，吳雷川否認在耶穌的行為中有任何超自然力量的蹤跡。對於耶穌為人治病趕鬼的神蹟奇事，吳雷川寫道：“這一類的事是當時人所看為重要的，也是後來一般基督徒所樂於稱道的，”似乎沒有這些事情基督教就會“失去了宗教的因素”。吳雷川將這種觀點斥責為“重大的謬誤”。作者引用了《馬可福音》1: 33-39 來支持他的論點，即耶穌的首要任務是傳道而不是醫病趕鬼，針對專為身體而來的需求，他會“拒絕其請求”，因為他知道神蹟“只是傳道的媒介。”^③（很難把它看做是完全平衡的解讀：耶穌的確遠

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 19-20 頁。

^② 同上，第 20 頁。

^③ 同上，第 24 頁。

離眾人避到沙漠裡，但卻是在醫治了很多病人之後——他離開的動機是讓其他地方的人也聽到他的傳道。) 吳雷川還指出，即便耶穌確實治癒了病人，也是要引起人們的信念，因為他瞭解他們的心理。在耶穌趕鬼時，同樣會說這是憑藉聖靈的力量，而吳雷川認為“新約書上所說的聖靈，救贖儒書上所說的仁”。耶穌是通過堅強的意志，通過他的仁善的力量，才治癒趕走了病魔，“並沒有什麼神秘”。^①

吳雷川在《聖經》與中國傳統主題的關聯上最具爭議的地方是他把聖靈等同於儒家的“仁”。對於吳雷川而言，聖靈不是超驗的而是內在的，是所有人與生俱來的。他使用並置推進的方法，將《聖經》和中國典籍文本對照著閱讀，從兩者中舉一反三，用漢語術語解說基督教神學，反之亦然。例如，我們祈禱是要得到聖靈，而儒家也是教導人熱切地去追求“仁”。^②他解釋道，通過與中國典籍中類似的比喻和引語對比，可以看出聖靈總是與寬恕有關，正如儒家的“仁”與“恕”相連；得到聖靈的人可以審判他人，仁者也是如此；聖靈帶來了天國，正如世界上若沒有“仁”就不會有任何進化；還有耶穌的死驚醒了門徒們的聖靈意識，一如儒家的“殺身成仁”說法。吳雷川在聖靈和“仁”的比較中發現了六點相似之處，讓他得出一個觀點，即“聖靈與仁是異名而同實”。^③這些相似之處足以證明耶穌的教義與孔孟之道相通。

然而，從當下的角度來看，吳雷川在聖靈和仁之間跳躍式的奇思妙想實在令我們驚奇。他的這一舉動使他得以從儒家道德體系中吸取關鍵詞來勾勒天國的異象。這一飛躍展示了一種閱讀中國經典的方式和一個儒士在精神發展上的深度探索，而這樣的儒士自民國

^① 在這個部分，吳雷川通過引用中國典籍來解釋耶穌的行動。因為“苟志於仁矣，無惡也”，所以醫治的力量也是心志和意願的效果。吳雷川認為一個人的心志或意志很關鍵，能給人力量並讓人行動正確。參吳雷川：《基督教與中國文化》，第24頁。

^② 吳雷川：《基督教與中國文化》，第33頁。

^③ 同上，第35頁。

以來在中國已不多見。這一飛躍還帶有深刻的普世性。尋求共鳴是“經文辯讀”的一種方式，是從對自己的經典傳統熟悉發展而來（在此得利於吳雷川年輕時的訓誥學習和汲取）。在這種情況下，顯然中國經典的訓誥訓練比基督教《聖經》解經訓練更為重要。吳雷川讓聖靈成為天國的推動者，也使得他可以類比儒家經典中的“仁政”思想。用儒家的話來說，只有執政者擁有美德才能實現真正的領導。“仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”吳雷川通過展示真正有德之人必須是那些“得著聖靈”的人而略去了一些概念。他的邏輯很簡單：仁是人類與生俱來的，而上帝的國“臨到你們了”，因此，聖靈在推動這個天國的到來。這種辯證的風格不僅只用在聖靈的討論中，還是從不同角度對比基督教與儒家的基礎。之後在討論祈禱時，吳雷川將祈禱與人格的自我完善聯繫在一起，通過參考儒家思想去除基督教經文中的神話色彩，並且通過將一些眾所周知的屬性翻譯或轉移到耶穌身上來幫助理解基督教。吳雷川絲毫沒有覺得自己的方法有任何不妥。譬如，他指出，我們可以從宋代儒學的角度來理解祈禱的意義，“然後可以研究耶穌論祈禱的教訓。”^①吳雷川在援引儒學語句時常常脫離上下文，引用基督教經文也相當隨意，在一段經文與他的討論明顯不符時，他也不願接受其字面意義。^②

神蹟奇事的問題重複出現與一個更為廣泛的經文閱讀模式有關。在吳雷川的分析中，儘管耶穌以大愛來回應醫治的請求，他對於神蹟的感覺更多地“深嘆當時人的愚昧”。這是一個相當巧妙的解讀：耶穌在《馬可福音》8:11-13 的特別回應（參見吳雷川的註釋）是針對要求顯神蹟的法利賽人，而不是針對那些為了健康而尋求神奇醫治的人們。作者一再強調文本傳遞的不可靠性和需要之後的補充。比如他用這段《馬可福音》的故事來佐證，耶穌並不願自

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 37 頁。

^② 比如耶穌把天國的鑰匙交給彼得被吳雷川說成是指著聖靈或“仁”說的。同上，第 35 頁。

我吹噓或施展神蹟，而是因為“福音書是寫在耶穌逝世數十年之後，其中的傳說難免隨著世俗的好尚而有所附會，就有許多事已不合原來的真相。”^①如此強的文本訛誤觀已經將文本細讀分析預先排除在外。吳雷川如趙紫宸一樣，在閱讀福音書時推崇非神蹟的解釋。吳雷川將自己從中國訓詁傳統中獲取的經驗運用於一個完全迥異的《聖經》口頭和文本傳遞歷史。比如，他不懈地解構文本，將耶穌在曠野 40 天經歷的試探歸咎為：“寫福音書的人根據口傳，用一種象徵的說法”，導致某些後來的讀者將這個“寶貴的靈性經驗”誤認為是一個“神秘的現象”。^②在《基督教和中國文化》一書中，真正的《聖經》詮釋很罕見，也未見從《舊約聖經》故事角度而來的解釋，同樣讓人驚奇的是，書中也從而認可文學的力量或象徵性解讀的價值。

結論

在趙紫宸和吳雷川身上，我們看到一個內化的宗教間對話，一種對基督教《聖經》的解讀和再現。《聖經》如今被中國的傳統經典所理解（吳雷川）或強化（趙紫宸）。本文所呈現的例子表明，這兩人在閱讀一個文本時，不斷通過另外一個文本來調整自己的解讀。中國經典被作為一種權威來使用，是一個參照者，幫助澄清辨明，還成為了一種基督教的表達方式。關鍵在於，這些幫助我們理解文本的作用——這是文風和解讀方法的基礎，無論是趙紫宸參照中國的遊記來解讀《聖經》中的風景名勝，還是吳雷川因自己的經文傳遞和編修經驗而非常懷疑《聖經》的神蹟奇事描述，莫不如此。

這種特意的雙重解讀對於他們二人都是一種政治行為：對於趙紫宸來說，中國人在基督教內部重新挖掘是創造真正的本色教會必

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 24 頁。

^② 同上，第 25 頁。

不可少的一步，也是對西方人全面掌控神學思辨和規範的反駁。對於吳雷川來說，《聖經》詮釋提供了一個評論當時政治局勢的手段，並且可以通過《聖經》將注意力轉向國家改革的種種迫切需求。趙紫宸在寫小說時並不明說一些關聯，使用中國意象來開啟對話，而吳雷川讓讀者明白這些關聯，並向他們展示了他所希望的閱讀文本的方式。吳雷川的書是政論文，因而依賴邏輯，並引用儒學文本來支持他的觀點。趙紫宸對《聖經》經文進行文學再加工，給《聖經》文本帶去新的亮光。他通過中國意象和主題來註釋《聖經》文本。而吳雷川的思想更多地建立在儒學文本之上，他的比較產生了第三個文本，一種第三類思考方式，既不是《聖經》的，也不是儒家的，但或許也既是《聖經》的又是儒家的。吳雷川通過類比和積累構成了一個對比，這有可能讓來自兩個傳統的讀者不滿，但同時也讓經文向富有創造力的天才思想開放：他把聖靈作為“仁”來討論便是一個例子。

隨著“國學”和《聖經》研究先後回歸中國學術界，民國時期的學者-神學家們為我們提供了一種比較解讀的可能性（還有危險性）。在他們的作品中，神學和漢學的融合呈現了當代學術的一個積極模式，此外，這兩人對當時國際學術潮流的影響表明了中國神學和世界神學之間的關係以及這種互動的可能性。

譯者簡介

梁悅，太原科技大學外國語學院講師

Introduction to the translator

LIANG Yue, Lecturer, Department of Foreign Languages, Taiyuan University of Science and Technology

Email: liangyue008@gmail.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Glüer, Winfried. *Christliche Theologie in China: T. C. Chao 1918-1956*. Gütersloh: Mohn, 1979.
- Hargett, James. *On the Road in Twelfth Century China: Travel Diaries of Fan Chengda (1126-1193)*. Stuggart: Franz Steiner Verlag, 1989.
- Hoi Ming Hui (XU Kaiming). "A Study of T. C. Chao's Christology." PhD. thesis. University of Birmingham, 2008.
- Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun: Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- Starr, Chloë. "Surveying Galilee from a Chinese observation tower: Zhao Zichen's *Life of Jesus* (1935)." *English Language Notes* 50, no.2 (2012): 63-76.
- Strassberg, Richard E. *Inscribed Land Scapes: Travel Writing from Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Wan, Sze-kar. "The Emerging Hermeneutics of the Chinese Church: Debate between Wu Leichuan and T. C. Chao and the Chinese Christian Problematik." In *The Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*. Edited by Irene Eber, Sze-kar Wan and Knut Walf, 351-382. Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica, 1999.
- WANG Xiaochao, ed. *The Collected English Writings of Tsu Chen Chao*. Beijing: Commercial Press, 2003.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 梁慧等：《中國現代的基督徒是如何讀聖經的——以吳雷川與趙紫宸處理〈聖經〉的原則與方法為例》，載《世界宗教研究》，2005年，第3期。[LIANG Hui, et al. "How Do Modern Chinese Christian Intellectuals Read the Bible: The Principles and Methodologies of Zhao Zichen and Wu Leichuan for the Interpretation of the Bible." *Studies in World Religions*, no. 3(2005):78-85.]
- 林榮洪：《曲高和寡：趙紫宸的生平及神學》，香港：建道神學院，1994年。[Lam Wing-hung. *Qu gao he gua: Zhao Zichen de sheng ping ji shen xue* [Zhao Zichen's life and theology]. Hong Kong: China Alliance Press, 1994.]
- 唐曉峰：《趙紫宸神學思想研究》，北京：宗教文化出版社，2006年。[TANG Xiaofeng. *Zhao Zichen shen xue si xiang yan jiu* [A study of Zhao Zichen's

- theology]. Beijing: Religious Culture Press, 2006.]
- 王立群：《中國古代山水遊記研究》，北京：中國社會科學院出版社，2008年。[WANG Liqun. *Zhongguo gu dai shan shui you ji yan jiu* [A study on ancient Chinese travelogues]. Beijing: China Academy of Social Sciences Press, 2008.]
- 王曉朝編：《趙紫宸先生紀念文集》，北京：宗教文化出版社，2005年。[WANG Xiaochao, ed. *Zhao Zichen xian sheng ji nian wen ji* [Commemorative Anthology for Zhao Zichen]. Beijing: Religious Culture Press, 2005.]
- 吳雷川：《基督教與中國文化》，上海：上海古籍出版社，2008年。[WU Leichuan. *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua* [Christianity and Chinese culture]. Shanghai: Shanghai Guji Press, 2008.]
- 徐中玉：《中南遊記選》，上海：文藝出版社，1982年。[XU Zhongyu. *Zhongnan you ji xuan* [Selected travelogues in Central South China]. Shanghai: Literature and Art Publishing Group, 1982.]
- 許開明：《論趙紫宸的脈絡化基督論的神學意義》，載《夜鷹之志：趙紫宸與中西思想交流學術研討會文集》，唐曉峰、熊曉紅編，北京：宗教文化出版社，2010年，第112-114頁。[XU Kaiming. “Lun Zhao Zicheng de mai luo hua Jidu lun de shen xue yi yi.” In *Ye ying zhi zhi* [The ambition of the Nighthawk: Collected papers at the conference on Zhao Zichen]. Edited by TANG Xiaofeng and XIONG Xiaohong, 112-114. Beijing: Religious Culture Press, 2010.]
- 邢福增編：《尋索基督教的獨特性：趙紫宸神學論集》，香港：建道神學院出版社，2003年。[Ying Fuk-tsang, ed. *Xun suo Jidu jiao de du te xing: Zhao Zichen shen xue lun ji* [Seeking for the uniqueness of Christianity]. Hong Kong: Alliance Bible Seminary 2003.]
- 趙紫宸：《耶穌傳》，《趙紫宸文集》，第一卷，文庸等編，北京：商務印書館，2003年，第449-636頁。[ZHAO Zichen. *Life of Jesus*. In *Zhao Zicheng quan ji* [Collected Writings of T. C. Chao]. Volum 1, 449-636. Edited by WEN Yong, et al. Beijing: Commercial Press, 2003-2010).]
- 趙紫宸：《趙紫宸文集》，四卷本，文庸等編，北京：商務印書館，2003-2010年。[ZHAO Zichen. *Zhao Zicheng wen ji* [Collected Writings of T. C. Chao]. 4 volumes. Edited by WEN Yong, et al. Beijing: Commercial Press, 2003-2010).]
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。[ZHU Xi. *Si shu zhang ju ji zhu* [Collected commentaries of four classical books]. Beijing: Zhuanghua Book store, 1983.]