

正典的进路：西方科学主义 圣经研究的范式转换

——兼论正典语境下中国现代文化的重建

成祖明^{*}

在西方启蒙运动时期，当唯理主义在世俗世界如火如荼展开的时候，在基督教的学术领域一场科学主义的革命也悄然兴起。这一运动是围绕着基督宗教最核心的领域圣经研究的现代科学转向而展开的，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到贯彻，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，在意识的深处阻碍着现代性的进程和深入；另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，检视西方宗教人文学科最核心的领域圣经学领域科学主义的历程和文化重建上的范式转换对当代中国尤具现实意义。

^{*} 成祖明，南京大学历史系副教授。

一 科学主义统治下的西方圣经学研究

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中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, 1588–1679)《利维坦》(*Leviathan*)问世，对圣经各卷的作者提出了怀疑，成为圣经研究科学主义的先声。^②1670年，斯宾诺莎(Baruch Spinoza, 1632–1677)匿名出版了《神学政治论》。该书吸收、总结先前学者对五经的批评，并有新的发现，斯宾诺莎最后做出了一个大胆论断——“《摩西五书》不是摩西写的，而是出自远在摩西之后的一个什么人的手笔，这是比午时的太阳更为明白的了。”^③继霍布斯、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拾。在正反两方面的相互角力与抗辩中，讨论也越发深入和细腻，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。于是一个专门学问——圣经批评学(Biblical Criticism)，又称为圣经科学(Biblical Scientific Studies)，在西方渐渐形成。

1878年，德国学者威尔浩生(Julius Wellhausen)的名著《以色列史前言》(*Prolegomena zur Geschichte Israels*)的出版，标志着科学主义在圣经研究中的真正确立。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。^④威尔浩生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

① (英)阿多·韦瑟《旧约导论》，颜路裔、古乐人译，香港道声出版社，1998，第2页。

② (英)霍布斯《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1985，第297~299页。

③ (荷)斯宾诺莎《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆，1963，第134页。

④ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Gloucester, Mass., Peter Smith Publishing, Inc., 1973, p. 2.

究而言，威尔浩生所论证的四底本学说并非其原创，该学说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”^①。又如哈斯·琼斤·克罗斯 (Hans Joachim Kraus) 所说，“由于他的语言学的、文学批评的和历史学的研究成就，威尔浩生建立一个学派，这一学派决定了旧约科学数十年的发展。然而，在其学派之外或之后，众多旧约科学成果都是建立在其坚实基础之上，离开了这一基础旧约科学的发展是难以想象的，直到今天仍然如此”。“他带给了历史批评研究一个不可越过的巅峰，唤起自从德·威特 (De Wette) 时代就沉睡的科学意识和精神的觉醒，并且在他的帮助下得以逾越阻力，勇往直前。”^② 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，就如同达尔文在现代知识界中的地位。”^③ 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，尤其是对摩西五经研究的束缚，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

① William A. Irwin, The Significance of Julius Wellhausen, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1944).

② Hans Joachim Kraus, *Geschichte der Historischen-Kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen: Kreis Moers, 1956, p. 237.

③ Herbert F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research with a Survey of Recent Literature by Horace Hummel*, Philadelphia: Fortress Press, 1966, p. 11.

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”^①。

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”^②。科学主义的后果，是使圣经文本失去了原有的活力，这就使得建基于圣经的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，但在一定氛围下信仰生活仍然日益空洞化和程式化，另一方面如刘小枫所指出的，科学主义“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”^③。这导致的后果就是，世俗世界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。二战之后，在巴特的领导下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蔓延。这一思潮就是巴特所主导的新正统神学运动。新

① William A. Irwin, The Significance of Julius Wellhausen, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1944).

② Valter Brueggemann and Hans Walter Wolf, *The Vitality of Old Testament Traditions*, John Knox Press, 1982, p. 16.

③ 刘小枫 《走向十字架的真》，上海三联书店，1994，第46页。

正统神学一方面旗帜鲜明地反对自由主义，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。”^①艾罗特在他的《旧约神学》（上、下集，1933～1942）中以“契约”为中心阐释上帝与以色列人的关系。^②而另一位领导人物冯拉德（Von Rad）则在他的《旧约神学》（1950）中以“拯救的历史”为主题陈述上帝在以色列历史中的作为。^③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。他们对神学的关注和思考，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形成席卷之势，但随着运动的深入，一些被掩盖的问题越来越暴露出来，尤其是在科学的历史批评方法与神学的结合上问题重重，以致最终在20世纪60年代末宣告结束。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一场运动。这一运动也可看作科学主义的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

① Eichrodt, “Offenbarung und Geschichte im Alten Testament,” *Theologische Zeitschrift*, IV (1948), quoted from Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia: The Westminster Press, 1961, p. 63.

② Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

③ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Translated by D. M. G. Stalker, Harper & Row, 1962.

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。“正典的进路”即在这一背景下被成功地提出，并在西方世界产生了重大影响。

二 蔡尔兹与“正典的进路”的提出

蔡尔兹 (Brevard S. Childs, 1923–2007)，20 世纪最著名的圣经学者之一。1923 年 9 月，蔡尔兹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，在那里加入美国长老会。1941 年中学毕业后，进入纽约皇后学院学习。1943～1945 年服兵役，参加了欧洲的二次大战。战争结束后，蔡尔兹回到美国，1946～1947 年进入密西根大学，先后取得了文学学士学位 (A. B.) 和文学硕士学位 (M. A.)。从密西根大学毕业后，于同年夏，蔡尔兹进入普林斯顿神学院学习神学，1950 年获得神学学士学位 (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艾罗特 (Walther Eichrodt)、鲍母伽纳 (Walter Baumgartner) 从事《旧约》圣经的研究，1951 年在德国海德堡大学访学。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”深受卡尔·巴特的神学影响，除此之外巴塞尔浓厚的学术氛围对蔡尔兹的影响也很大。

导师的更换给蔡尔兹一度带来很大的麻烦。就在蔡尔兹完成了他的博士论文《〈创世记〉最初神话的问题》的时候，鲍母伽纳取代了艾罗特的教席，并且婉拒了蔡尔兹博士论文的研究方法。蔡尔兹不得不对其论文进行彻底修改。不过因祸得福，这促使他对形式批评分析有了一个新的领会。尽管其中的一部分以《〈创世记〉1～11 章神话研究》(A Study of Myth in Genesis 1–11, 1955) 为题在英语世界的学术圈子中广为传阅。但是，修改后的论文《旧约圣经神话的神学问题》(Der Mythos als theologisches Problem im Alten Testaments, 1953) 一直没有出版。1955 年蔡尔兹获得了巴塞尔大学的神学博士学位 (Th. D.)。在

此之前，1954 年他已任教于美国传教之家神学院（Mission House Seminary）。1958 年他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斯特林津贴讲座教授职衔，这是耶鲁大学给予教授的最高学术荣誉。蔡尔兹的学术和人格都受到学生的尊敬，在 1988 年和 1998 年他的弟子们先后为他出版了纪念文集。1999 年蔡尔兹荣休，但并没有停止研究写作，直到垂暮之年，他仍笔耕不已。就在临终前不久，他还完成了关于保罗书信的手稿。2007 年 6 月 23 日，这位伟大的圣经学者与世长辞，享年 83 岁。^①

1958 年蔡尔兹先后在比较权威的刊物上发表了他最初的两篇论文《约拿：一个旧约解释学的研究》（Jona: A Study in Old Testament Hermeneutics, in *Scottish Journal of Theology*）；《预言与应验：当代解释学的一个研究》（Prophecy and Fulfillment: A Study of Contemporary Hermeneutics, in *Interpretation*）。从那时起，蔡尔兹就有兴趣通过解释学来弥补在《旧约》学科与其从属学科间的裂口。早期他主要试图通过传统历史与圣经神学的结合来寻找犹太教和基督教信仰的共同基础。他的第一部专著《旧约中的神话和现实》（*Myth and Reality in the Old Testament*, 1960），是在博士论文的基础上提炼而成，反映了其解释学研究的进一步发展。在这部著作中，蔡尔兹论证了在圣经传统历史中存在着一个神话向历史转变的持续倾向。在文本与传统的考察中，蔡尔兹对形式批评的理解亦超越了袞克尔（Hermann Gunkel）的文学与原型间的松散连接，并借助社会科学方法来考察文学的形式和内容。这一时期，蔡尔兹就注意和接受利用现代历史批评的方法来整合圣经科学与教会信仰的关系，竭力消除它们之间的裂痕，先后发表和出版的专著有《来自北方敌人与混乱传统》（*Enemy from the North and the Chaos Tradition*），《一个方程式研究 “直至今日”》（*Study of the Formula, 'Until This Day'*）；论文有《以色列人的记忆和传统》（*Memory*

① In Memoriam: Brevard S. Childs, *Yale Bulletin and Calendar*, Vol. 36, No. 1, August 31, 2007; Childs, Brevard, *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, edited by Donald K. McKim, Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2007. p. 302.

and Tradition in Israel)^①等。

20 世纪 60 年代初,新正统神学与圣经神学运动的坍塌之势已然形成,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”^②。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》^③一文发表,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,也标志着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 Criticism)方法的产生。^④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*)中,“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。”^⑤布鲁格曼说“在 20 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整个领域研究的方向,

① *Journal of Biblical Literature* 78/3 (1959), pp. 187–198; *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), pp. 279–292; SCM Press, 1962.

② Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia: The Westminster Press, 1970, p. 93.

③ *Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary*, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18/4 (1964), p. 432–449.

④ 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。*Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979, p. 82.

⑤ *In Memoriam: Brevard S. Childs*, *Yale Bulletin and Calendar*, Vol. 36, No. 1, August 31, 2007.

这必然是敢于承担使命的人一个巨大的挑战。”^① 因在圣经、神学方面的杰出贡献，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。

三 “正典的进路”的主要内容

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 (unconstructive)，而在基督教会中，对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。”^② 同一时期，其他一些学者也认识到了存在着这样一个困境。如斯坦达尔 (K. Stendahl) 在其《圣经神学》一文中对此就有很好的认识。不过，他的观点是，现代神学与早期神学最基本的区分就是，对描述性任务的认同与否。《旧约》神学的基本原则应是尽可能客观地建立以色列人所相信的一切。也就是说，对《旧约》的内容必须做历史的客观的分析。但斯坦达尔显然认识到这里面存在着难以解决的问题。他说 “当我们问《旧约》神学应对《新约》有什么样的影响时，严重的问题也随之出现。除非仅仅对早期教会所理解的《旧约》和它在《新约》应验的统一上做一个描述，否则当圣经神学考虑这样一个影响的时候，它就已经超越了描述性的任务。而且如果圣经神学家坚持说《旧约》之影响的时候，他所

① *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM Press, 1992.

② *Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary*, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18/4, 1964.

做的陈述，要么是自己信仰的表达，要么就是《新约》的信仰。”^①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《译员圣经》(*The Interpreter's Bible*)、《圣经评论》(*Biblischer Kommentar*)和《圣经德语》(*Das Alte Testament Deutsch*)^②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，英文的原意有“标准、规范、(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，Canon被犹太人用来作为术语指称希伯来圣经，也就是基督教所谓《旧约》。在蔡尔兹那里，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

① Stendahl, *Biblical Theology, The Interpreter's Dictionary of the Bible*, George A. Buttrick, editor, New York: Abingdon Press, 1962, Vol. I, pp. 418-424.

② *The Interpreter's Bible*, George A. Buttrick, editor (New York: Abingdon Press, 1952-57); *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, Martin Noth, editor, Neukirchen Kreis Moers: Verlag des Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956-61; *Das Alte Testament Deuten*, V. Hertrich and A. Weiser, editors, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951-62.

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。”^① 这个过程有一个开始，尽管现在很难确定一个具体开始时间，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的不同，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，这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列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。^②

① *Introduction to the Old Testament as Scripture* , p. 41.

② *Introduction to the Old Testament as Scripture* , p. 75-76.

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,再由局部到整体的辩证的“解释学循环”(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。^①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,这是不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了联系呢?蔡尔兹的回答是,绝不!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”,神学的理解才成为可能。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,

① 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)。

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面对文本，考求其所涉及的全部维度（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，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”^①。例如，圣经被不同的语言写成，这就说明语言学的分析是基本的，既要对单一文本做整体了解，也要在更宽的范围内了解比它更大的单位，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聚焦下被审视。另外，在信仰的框架内，描述性任务亦寻求了解与每件事物相关的文本的历史背景，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

① 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* 18/4 (1964).

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性的方法来理解两约的关系。两约间没有一条发展进化的直线，既没有从神话到伦理，也没有一个救赎历史的单向运动。两约绝不是单向一致的，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。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，这与一般的类型学解释方法不同，类型学解释方法只是用于《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，实质上就破坏了真正的历史研究的严肃性，因为历史事件被理解不要求诸相关演绎推理的原则进行烦琐的归纳分析。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，而是要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，必须成为另一个话语的载体，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。^①

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）《旧约》圣经已经被证实是内容差异很大，又具有多重发展的文献，因此任何想为这份拼凑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

① *Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary. Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 18/4 (1964) .

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》的关系一直未能厘清。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。^①以“正典的进路”进行研究则有效地克服了这些问题。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，重视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，建立起了二者间密切的联系，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就会使《旧约》神学与其历史的接受者建立牢固的关系。

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，特别是通过圣经与现实的解释学的循环，使

① (美) 蔡尔兹 (Brevard S. Childs): 《旧约神学——从基督教正典说起》(*Old Testament Theology in Canonical Context*), 梁望惠译, 台北永望文化事业有限公司, 1999, 第 18 ~ 19 页。

《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”成功地扭转了西方圣经学研究方向——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的无目的性，而且也克服了现代以来圣经科学研究起点的不确定性所导致的整个重构有科学之名而无科学之实现象，即现代圣经科学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进行的重构，又是一个“无法横切或重组”的圣经历史，其起始和过程都经不起严格的科学检视。

“正典的进路”其学术和科学史价值和意义更在于，它在让人们重视经典的最后形式——正典的同时，更扭转了西方基督教世界的传统观念——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。这种转向的意义，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。因此，尽管仍存在很大争议^①，但自从20世纪六七十年代蔡尔兹的“正典的进路”提出以来，无论是在圣经学界，还是在基督教会，乃至在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共识，而“正典批评学”（尽管蔡尔兹不接受这一提法）和由此而派生的各种理论和方法已成为当代圣经研究中影响最大的流派和理论之一。

① 在这方面，James Barr 提出了尖锐的批评，见他的著作 *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, (Philadelphia, Westminster Press, 1983)。

四 正典语境下的社会关切与宗教对话： 马克思主义社会学的引入

“正典的进路”这种哥白尼式的革命性转换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 and 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智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的历史的穷究转向对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了经典的合法性，实现了经学的现代重生。这种重生的意义还在于使经学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，从确立的正典出发，实现正典面向现代、以价值和意义为中心的解释学的全面解放，并在现代文化的重构中实现真正的担当。

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又此起彼伏，且从本质上看，都是在正典语境下展开的。这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。从某种意义上可以说，在一个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。

尽管社会科学的批评被认为是最近才应用到圣经批评上，但其源流其实却非常久远，中世纪已有学者在解释圣经的时候，在当时流行的寓意释经法之外，已注意到围绕文本分析其文化背景。近代人文主义时期，学者们更是对古代以色列与中东其他民族间跨文化

的联系产生浓厚兴趣。进入 19 世纪，历史批评学派兴起，实质上其中已孕育了一些社会科学批评的方法。作为现代社会科学批评的先驱，以施密斯（W. R. Smith）和威尔浩生为代表的学者，已开始采用人类学研究的方法以理解古代以色列人的社会结构和习俗。^① 20 世纪圣经批评的著名学者和理论多呈现向社会科学的方法靠拢的轨迹。如袞克尔在形式批评中提出了“生活背景”来研究圣经文本从口传到形成文字的过程；马丁·诺斯（Martin Noth）使用比较的方法，在希腊城邦社会的神圣同盟（Amphictyonies）基础上提出以色列人社会组织是以一个圣所为中心建立起来的部族联盟；奥伯莱（William F. Albright）等使用考古材料对以色列历史的重建也涉及社会历史的内容。^②

社会科学家马克斯·韦伯在其《古代犹太教》中对希伯来圣经进行了社会学的分析，以作为其资本主义理论的支持，则具有开创意义。他对早期以色列的重构描绘了一个建立在两个经济基础之上的社会：半游牧社群和定居农耕社群。根据韦伯的分析，这两个社群间联结的纽带是他们共同遵守的一个约定和出现在不同历史结点中领袖的魅力和权威。这个松散的混合组织的民众渐渐演变成一个等级结构的社会，这就慢慢侵蚀了单个家庭的自由和权利，并不断攫取权力。韦伯认为君主制导致了社会分化为土地拥有者与无地贫民。这种日益严重的贫富差别、腐败和剥削是先知关注的焦点，他们反对这种不公义的制度，描绘了君主制度以前“约的传统”和社会的公平。这样韦伯对古以色列的重建调查了社会制度的变迁及关于这些变迁对政治经济的影响。韦伯的古以色列历史的理论被艾·罗兹（A. Lods）和艾·考斯（A. Causse）进一步发展，他们都强

① D. L. Smith, *The Religion of the Semites*, 1889; J. Wellhausen, *Reste arabischem Heidentums*, 1897.

② Hermann Gunkel, *Genesis*, 1901, ET1997, *Introduction to Psalm*, 1933, ET1998; Martin Noth, *the History of Israel*, 1948, ET1972; William F. Albright, *The Archaeology of Palestine: From the Stone Age to Christianity* 1940/rev. 1960.

调了当地迦南人和游牧的以色列人间的矛盾紧张关系。^①

19 世纪 20 世纪之交发生在美国基督教界的社会福音运动对圣经学产生了重要影响。而这一运动从起初就与马克思主义相交织。这一时期资本主义社会矛盾激化，工人阶级处于悲惨的生活境地。这一运动的发起人之一饶申布什（Walter Rauschenbush, 1861–1918），认为人类历史上最大的罪恶不是来自单个人的行为，而是来自有组织的社会和社会制度。因此，必须“不断地拿那有组织的公义来和它们对比”，也就是进行社会制度的改造。个人得救虽然重要，但是“我们属灵的个性必须以社会一体那个最高尚的事实作为解释的根基”，也就是“先要求上帝的国和上帝的义”。^② 饶申布什富有正义的言论对美国基督教界和社会产生很大的震动，饶申布什的言论和社会福音运动推动了圣经学界以社会的视野来重新看待圣经。在此影响下，在 20 世纪二三十年代，美国芝加哥大学的一批圣经学者开始将社会学引入圣经学界，形成了名动一时的芝加哥学派。^③ 在其推动和影响下，圣经的社会科学研究出现了“第一波”的小高潮。但总体来说，这一时期学者主要着力于文化的比较，还缺乏深刻的社会分析；也没有一种清晰的社会科学研究的自觉，对社会科学理论和方法没有给予足够的重视，因而没有产生深刻而广泛的影响，结果随着 20 世纪三四十年代新正统神学和圣经神学运动的兴起而沉寂。^④

但 20 世纪六七十年代情况发生了变化，越来越多的学者开始使用社会科学的方法和理论来重建以色列的历史。标志性事件是乔治·蒙

① See A. Lods, *Israel from the Beginning to the Middle of the Eighth Century*, 1930, ET 1932; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse: les problèmes sociologiques du Judaïsme*, RHPR 14, 1934.

② 许牧世 《饶氏社会福音集导论》，《饶申布士社会福音集》，赵真颂译，香港基督教文艺出版社，1956。

③ L. Wallis, *A Sociological Study of the Bible*, 1912; *God and the Social Process*, 1935; W. C. Graham, *The Prophets and Israel's Culture*, 1934; W. C. Graham and H. C. May, *Culture and Conscience: An Archaeological study of the New Religious Past in Ancient Palestine*, 1936; and so on.

④ Stephen L. Cook, Ronald A. Simkins, *The Social World of the Hebrew Bible Twenty Five Years of the Social Sciences in the Academy*, Semeia, 2000.

登豪尔 (George Mendenhall) 《希伯来人的巴勒斯坦征服》(The Hebrew Conquest of Palestine) 一文的发表。蒙登豪尔有意识地在经济、社会和政治的框架内建构了一个全新模式来解释以色列人在巴勒斯坦地区活动。蒙登豪尔集中关注社会经济条件, 拒绝诺斯强调的古以色列为神圣同盟的社会组织形式。受马克思主义影响, 蒙登豪尔认为, 诺斯所谓在城邦背景下的神圣同盟并不存在, 早期以色列人为反抗城市统治者, 结成了一个以农民为基础的部落联盟, 他们通过和上帝立约的传统紧紧团结在一起。^① 歌德瓦继承了蒙登豪尔的论述。但相比蒙登豪尔的社会历史描述和论证, 歌德瓦自觉地运用马克思主义社会学理论对以亚威崇拜为中心的古代以色列人的世界进行了重建。亦如蔡尔兹所说, “近几年来虽然有许多其他圣经学者也用到一些社会学方法, 但彻底采用它的还要算歌德瓦”^②。在歌德瓦的领导和推动下圣经社会科学研究形成了“第二波”高潮, 以马克思主义社会学为主导的圣经社会学批评由此确立。^③

作为社会学批评的先驱, 相比蔡尔兹的保守, 歌德瓦敏锐地认识到“正典的进路”与社会学批评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。”^④ 事实也是如此, 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的社会世界的深入分析。也如歌德瓦所批评的, 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

① George Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, *The Biblical Archaeologist*, 1962, p. 3.

② (美) 蔡尔兹 《旧约神学: 从正典说起》, 第 39 页。

③ 歌德瓦马克思主义圣经批评详见拙著《亚威信仰与古代以色列社会——歌德瓦与马克思主义社会学圣经批评》, 《世界宗教研究》2012 年第 4 期。

④ Norman K. Gottwald, *Social Matrix and Canonical Shape*, *Theology Today*, Vol. 42, No. 3 October 1985.

开社会学的深入分析。^①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了一个最有效、最科学和精致的分析工具。^②不仅如此,在现实的社会关切中,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了一个更深刻的解释学的循环。

相比于韦伯、涂尔干的社会学理论,马克思主义社会学尤为关注社会经济和阶级的不平等和弱势群体;加之由于歌德瓦等人的倡导,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。于是在正典语境下,从马克思主义批评视角出发,体现出对社会更为深层的关切,并由此触及社会的各个领域,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,这已然成为当代圣经批评学不断深入的运动。与马克思主义社会学批评相关,或具有马克思主义背景的或各种与之相关的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、少数族裔圣经批评甚至环境圣经批评等。这些批评或多或少都与马克思主义有着直接或间接的渊源。与以往的批评不同的是,在正典的语境下这些批评已从根本上克服了圣经正典的合法性危机,因而与现代以来的批评学不同,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,它不仅被学术界,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,我们可以说,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包袱,也将更多精力放在了其经典的当代意义和价值的发掘和解放上,加之受上述思潮和运动对其他弱势群体文化和宗教的关注的影响,促进宗

① Norman K. Gottwald, *Social Matrix and Canonical Shape*, *Theology Today*, Vol. 42, No. 3 October 1985.

② 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.

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。^① 虽然在一些地方形成宗教间的和解与对话的道路还很漫长，但在中国，它却为马克思主义与传统儒学文明的结合，或与西方基督教文明的对话与交融——简言之，为中国现代文化的重建——提供了一个最为适宜的现代路径。

五 “正典的进路”对现代文化重建的意义

或可以用“铜山崩而洛钟应”来形容中西经学极为相似的现代遭遇，而“正典的进路”对于期待走出类似困境的以现代儒学为中心的中国文化也无疑具有重要的启发和借鉴意义。针对现代儒学的现状，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。”^② 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”？^③ 这篇文章中，余英时怀着一种悲观的情绪认为“这些问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人们的思考，“思考是脱出困境的起点”^④。

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

① 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；林子淳 《“经文辩读”对基督教学者的启示与挑战》，《神学与生活》。

② 余英时 《现代儒学的困境》，载《现代儒学的回顾与展望》，三联书店，2004，第53～54页。

③ 余英时 《现代儒学的困境》，第56页。

④ 余英时 《现代儒学的困境》，第58页。

理论，而在于其价值能否进入个体的“日用常行”的实践。他指出：

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用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。^①

在其他的方面，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功夫的技巧，仅仅是嘴上功夫不能唤起儒学的灵魂，唤起儒学的灵魂需要个体的实践。^② 对于这种现象，梅约翰（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》一书中，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

① 余英时《现代儒学论》，上海人民出版社，1998，序。

② John Makeham, Introduction, *Lost Soul "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Harvard University Press, 2008, p. 3.

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”^①。

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？亦即徘徊的“游魂”如何进入个体，没有灵魂的个体又谈何实践呢？是“游魂”附体“还尸”吗？即便如此，一个离开躯体，在荒野流离太久的“游魂”会不会异化为鬼魅呢？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。就此而言，正是“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。

第一，“正典的进路”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、价值观念的统一，即描述性任务和建设性任务很好地结合与辩证统一。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，解铃还须系铃人，儒学是在五四以来“科学”“民主”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地重建；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功夫。“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的，所以更具科学

^① 余英时《现代儒学的回顾与展望》，生活·读书·新知三联书店，2012，第179页。

精神。这就给有类似遭遇的现代儒学提供了重建的成功范式。

这表现在：（1）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。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，实际上从一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。”^①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。^②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，并不是真正的科学求真。但我们也无可否认，古史辨学派在史学理论上的卓越成就，如西方的威尔浩生所开创的历史批判一样，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”^③。“正典的进路”不仅从起点上对之加以修正，更是对科学成果完全敞开地接纳。因此，这是真正科学精神回归，是以公正的态度对待儒学经典，是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，是深厚的人类精神价值和智慧源泉。

① 顾颉刚 《自序》，《古史辨》（一），上海古籍出版社，1982，第25页。

② 顾颉刚 《自序》，第14页。

③ 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。

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、取舍，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。

(2) 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经典来源批评研究上，以期科学地重构经典形成的过程。但因为资料的缺失，经典的形成是一个复杂的过程，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。例如，时至今日，学者们关于 J、E、D、P 四底本说仍不能达成共识，就是在主张底本学说者内部也很难达成一致的意見，有学者指出，“各种观点上下悬殊五百年以上”^①。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毕生精力于经典、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》这样的经典文本的研究，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，人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，尤其是对其当代价值的“解释学循环”一类的研究却被忽视。“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；或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。

第二，“正典的进路”将扭转现代儒学的方向——在研究上，从皓首穷经关注于历史学的描述性任务，转向关注儒学价值重建的建设

① 威伯莱语，转引自（美）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，上海人民出版社，2008，第64页。

性任务；在观念上，从接受经典是基于其神圣作者和古老历史，转向正典之所以成正典，是基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规范性意义；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领域，围绕着中国传统经学的研究途径，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，对此则竭力抵制和辩护，然终究有违于现代科学而不获通达于当世。释古一派，则通过“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。然而，考古材料的有限性且解释的多重性又注定了这一方法的局囿，过分放大其作用或乐观也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所统构世界的崩解，已充分说明这一取向并非一条通向现代之途。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庇护下，其末流大有极速向前现代信古时代滑退之势，不能不令人担忧。历史研究的经验告诉我们，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的科学灵魂中，实现自身的突破和重生。

应该看到，桴鼓相应，先于我们的西方经学的现代遭遇和蜕变历程，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，无疑为中国经学突破自身困境与重生提供了思路。如前所述，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 and 圣人的创作，因而通过否定或肯定其历史和圣人就可否定或肯定其经典。但威尔浩生颠覆了人们这一传统的观念，《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，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，使其各自在现代领域轻装上阵，大步向前，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”的解释学方法为我们提供了借鉴。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及非此即彼的释经思路。更有进者，既可以儒学正典为中心，展开跨文本的阅读和诠释，还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。”^①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。^②

“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。如上所述，在正典的语境下，马克思主义的阐释已然广泛影响到西方基督教世界的圣经阐释及其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，我们完全有可能发展出以关切民生、社会弱势群体、社会公平正义及环境生态为中心的马克思主义经学，从而真正实现中国文化与马克思主义相结合的现代重建。

第四，随着以正典为中心的儒学价值重构的持续进行和普及，儒学进入“日用常行”领域、焕发生机或新生的那一天是能够到来的。尽管“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”，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”^③。这样大的破坏程度和历时之长皆有过于今，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

① 陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980，第252页。

② 香港圣经学者李焯昌一直致力于“跨文本诠释”（cross-text hermeneutics）研究，参见氏著《亚洲处境与圣经诠释》，基督教文艺出版社，1996，及其相关著述。

③ 《汉书·董仲舒传》。

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。”^① 当明清之际理学与陆王心学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”。^② 可以说，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，以正典为中心重构持续普及，与马克思主义相结合的儒学价值向社会各个层面渗透和循环运动，我们相信，或将会迎来一个马克思主义与传统儒学文明结合，与西方基督教文明对话与交融的新时代——中国现代文化的重建的新时代。

① 《隋书·经籍志》。

② 余英时《总序》，《文史传统与文化重建》，三联书店，2004。