

工作坊议程

Full Schedule

10月24日（周五）

October 24, Friday

每人15分钟发言，20分钟讨论

Each paper presentation is 15 minutes along with 20 minutes discussions

09:00-09:05 游斌 欢迎辞

09:05-09:40 傅约翰, 唐朝景教翻译圣经的活动与原则

09:40-10:15 游斌, 心性神学与基督教中国化

10:15-10:50 何子建

10:50-11:25 姜宗强, 《阿摩司书》中的翻译问题

11:25-12:00 刘伟伦

每人15分钟发言，20分钟讨论

Each paper presentation is 20 minutes along with 20 minutes discussions

14:00-14:35 初景波, 儒耶发生的思想史考察

14:35-15:10 郭白歌, 福音书中的出埃及叙事

15:10-15:45 黄悦波，景教“十诫”和唐律“十恶”之比较

15:45-16:20 周复初

16:20-16:55 潘少铎，从七十贤士本的文本源流看前基督教时代的圣经文本

16:55-17:30 李灵

17:30-18:05 蒋 森，从𠂇到“地府”：穿越思维与文化疆界的宗教观念

崔小莉，关于人生观问题的耶儒对话

論比較經學作為漢語基督教經學的 展开途径：以朱子之读经法为例

游斌

中央民族大学哲学与宗教学学院教授

人们普遍意识到，在汉语处境中开展基督教神学或《圣经》研究，一个不可忽视的事实是：多元宗教经典是汉语文化处境的一个基本特征。这与基督教进入中古欧洲、美洲乃至非洲的情形很不相同，在上述地区，基督教也许同样面临着本土多元宗教的处境，但基督教作为「有经之教」、基督徒作为「有经之人」，与主要以口头传统（oral traditions）作为文明载体的本土宗教有着相当差异，文字与经典甚至是使这些地区迅速基督教化的重要推动力。¹但在中国文化处境中，无论是儒教、佛教还是道教，自身都发展出悠久的经学传统。如何面对这些多元宗教的经学传统，是汉语处境中的《圣经》研究必须回答的问题。

本文试图提出「比较经学」的概念，以回应汉语语境下的基督教经学（即汉语基督教经学）与中国本土宗教的经学传统之间的关系问题。²本文认为比较经学是汉语基督教经学之开展的重要途径。它主要回答以下几个

主要问题：一、比较经学的含义是什么？它与圣经研究学术史有什么渊源？二、在人文学与神学之间，比较经学处于一个什么样的学科位置？换句话说，比较经学分别具有怎样的人文学与神学意义？三、比较经学具有什么样的宗旨与研究方法？可以对做出一个怎样的暂用定义（working definition）呢？四、除上述一般性质的争论外，本文还将以宋儒朱熹的读经法为例进行比较经学的实践，分析其经学思想对汉语基督教经学的意义所在。

一、比较经学的学术史渊源

从某种意义上说，比较经学是现代《圣经》批判学（Biblical Criticism）诞生以来人们研究《圣经》的一个基本方法论前提。启蒙运动和理性主义使人们不再将《圣经》理解为「神启文本」，而是记载古代以色列和早期基督教信仰群体的宗教经验的作品，因此，可以用历史学或宗教学的方法对《圣经》展开研究。这已经内在地包含着用比较的视角来研究《圣经》，即它是不同时间或不同空间内的信仰群体的宗教经验，《圣经》文本可以被拆分为不同的信仰传统。将它们放在一起比较地观之，可见它们受制于不同的社会文化处境，神学倾向或信仰表达皆有不同。

在《旧约》研究领域，这一比较研究得出最著名的理论即「五经四源说」（Documentary Hypothesis）。它的方法论假设就是：《圣经》文本对于上帝性质、神人交往方式、摩西与亚伦的角色等进行叙事时的差异，实际上反映了古代以色列的不同神学传统对于耶和华信仰的不同理解。将它们放在一起比较研究，可以将它们归纳为 J、E、D、P 等四个大传统，其中 J 是属于南国犹大的，它所理解的上帝是人格化的，以拟人的方式与人相交，展现出上帝慈爱、恩典的方面，摩西的角度是被矮

1. 具体例子可参游斌，〈圣经翻译、文字创制与社会转型：以中国西南少数民族的圣经接受为例〉，载《基督教思想评论》第六辑（上海：上海人民出版社，2007），页 286-298。

2. 关于「汉语基督教经学」的概念，参游斌，〈走向汉语学术的基督教经学〉，载《道风：基督教文化评论》31（2009），页 43-64。

化的；而 E 传统则是属于北国以色列的，它所理解的上帝是威严的，以隐秘的方式与人相交，展现出上帝的公正的一面，摩西的角色被突出出来；而 D 则强调在耶路撒冷的集中崇拜，摩西为呈现为律法的解释者等；P 则强调亚伦的祭司角色，并以祭祀作为神人相交的重要途径。³显然，它的方法论就是对《圣经》文本进行比较研究，突出《圣经》叙事的细微差异，从而将古代以色列信仰分解为多元的宗教传统。⁴可以把这一进路称为「原始的比较经学」(Proto Comparative Scriptural Studies)，因为在它看来，《圣经》内部的多元文本实际上就是那些不同信仰群体的权威文本即「经」。

在《新约》研究领域，人们同样以比较的方法去研究《新约》文本，将早期基督教分解成不同的信仰群体，甚至对四福音书开展比较研究，可以还原出每一部福音书后的信仰群体。

之所以把上述研究称为「原始的比较经学」，是因为它虽然采取了比较的视角，但 J、E、D、P 各传统仍然可视为一个雅威信仰的不同层面，早期基督教各群体也都认信基督为救主，属于同一个宗教传统。然而，当人们对古代近东世界有了更多了解后，将《圣经》当作古代宗教群体的多元经典中的一员，进而对它们进行比较研究，成为《圣经》研究的主流方法之一。在此意义上，《圣经》研究已经成为一种比较经学了。

3. 參 Julius Wellhausen, 《古以色列史导论》(Prolegomena to the History of Ancient Israel; Edinburgh: A. and C. Black, 1885; Gloucester: Peter Smith, 1973), 并参 Richard E. Friedman, 《谁写〈圣经〉?》(Who wrote the Bible?, New York: Harper Collins, 1987) 对该理论的应用与评述。

4. 这一进路正受到越来越多的挑战，其中新文学批判法 (New Literary Criticism) 就认为，不能把《圣经》叙事的某些细微差异扩大化，将它们理解为不同的信仰传统。其实质也是反对历史批判法的比较研究这一方法假设。参 J. Cheryl Exum & David J. A. Clines 编, 《新文学批判法与〈希伯来圣经〉》(The New Literary Criticism and the Hebrew Bible; Sheffield: JSOT, 1993)。

例如，在《旧约》研究中，人们意识到巴比伦、赫梯、埃及、亚述、苏美尔与以色列文化和宗教一样，既各有特色，又在不同程度上反映出古代近东文化的某些普遍内容。最初人们将它们放在一起比较，是为了寻找古代以色列信仰与这些近东宗教文化之间的同或异，如吉伽美甚史诗 (Gilgamesh Epic) 与《创世记》的「大洪水与挪亚」之比较、埃努玛—埃利甚史诗 (Enuma Elish) 与《圣经》创世叙事的比较、撒尔贡王 (Sargon) 的神话与摩西河上漂流的叙事比较、伊玛城 (Emar) 发掘的古代祭祀文本与《利未记》的祭祀法典的比较等等。事实上，不仅相似的主题或思想被放到一起进行比较，写作的文体 (genre) 也被加以比较，例如家谱叙事、智慧文学、法律文书是《旧约》和古代近东文化都普遍使用的文体。那么，一方面，对这些文体在古代近东文化中的作用及功能的了解，显然可以帮助人们理解《旧约》的类似文本的意义；另一方面，人们也可以比较《旧约》在使用同样的古代近东文体时，又使其发生了什么样的改变，注入甚么新的因素。

由于这些比较研究已经跨出了古代以色列信仰或早期基督教的传统之外，带有跨宗教的文本（经典）比较的内涵，因此，这些比较研究已经呈现出「介入比较宗教与神学之间」的内在困境。⁵对那些批判学者来说，在异文化中找到了《圣经》文本的对应物，甚至从写作时间断定它们为《圣经》的文本源头，这有力地挑战了《圣经》是上帝的「独特启示」的神学信念。犹太—基督教只不过是诸宗教的一支，犹太—基督教《圣经》不是神圣启示，而是人造作品，是巴比伦或埃及「圣经」

5. 类似困境亦见于介于「比较宗教学与神学」之间的「比较神学」，对此评述可参赖品超，〈比较神学与汉语神学〉，载《道风》25 (2006)，页 147-164。

的派生或翻版而已。⁶而对有信仰背景的学者而言，比较研究亦可用来证明基督教的传统认识立场。人们或者通过把《圣经》文本与同时代的经外文献相比较，从而推断《圣经》文本的历史真实性，进而确认「上帝启示是基于信仰群体的真实历史经验」的神学信念。⁷或者用比较研究来指出以色列神学的独特性，即虽然《圣经》的某些文本取自其他的宗教经典，但在它们进入《圣经》的总体结构后，获得了全新的信仰意义，被《圣经》作者改編成独特的信仰叙事。

当然，由于上述研究多數探讨《圣经》形成过程中与古代近东文化的关系，此时「经」（尤其是「封闭的正典」[a closed canon]）的概念尚未形成，因此，此类研究很难严格地被称为「比较经学」。但它们已经在多元宗教、雏型经典之间进行比较研究，其理路及操作原则对汉语基督教经学与中国宗教经典之间的比较经学有一定的启发意义，值得简述如下：

1. 两个文化之间的相似与相异都必须加以考虑；
2. 相似之处可能表示共同的文化遗产、知识环境或人类心灵结构；
3. 人们经常会发现表面的相似，但在概念层次的相异；或者相反，发现表面的相异，但在概念层次的相同；

6. 參 M. W. Chavalas, 《亞述學与《圣经》研究：张力的世纪》(Assyriology and Biblical Studies: A Century of Tension)，见 M. W. Chavalas and K. L. Younger Jr. 编《美索不达米亚与《圣经》》(Mesopotamia and the Bible; Grand Rapids, MI: Baker, 2002)，页 21-67。

7. 它以正切合《圣经》年表为这些文本所设定的历史阶段的方式，表明《圣经》文本的真实历史性。例如，基钦（K. A. Kitchen）通过将《旧约》的立约文本与古赫梯的条约之间的比较研究，证明它们反映的是公元前二千纪中期，而不是如批判学者们所认为的公元前一千纪中期的宗教和文化处境。详参 K. A. Kitchen, 《论〈旧约〉的可靠性》(On the Reliability of the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。

4. 在进行跨文化比较之前，所有的文化元素都必须尽可能地在它们自身的处境中加以理解；
5. 不仅要考虑文本内容，还要考虑文本采用的文体；
6. 在不同的文化中，不同的文体可能扮演的功能是相当的；
7. 当某些文化因素被借用时，它们可能会被那些借用它们的人改变为某种很不一样的东西；
8. 一个文化很少是单一性的，不管是就其同时代不同部分的差异，还是考虑其时代变迁的差异而言。⁸

综上所述，自现代《圣经》批评学产生以来，比较宗教或文化就是《圣经》研究的一个基本的方法论。它隐含了两个基本前提：一、多元宗教或多元文化的背景；古代以色列或早期基督教信仰被理解为多元宗教中的一支，而非如前批判时期简单地将非犹太—基督教传统斥为「异教」。二、其他宗教传统可以成为人们反思或理解基督徒信仰的一种资源。因此，随着宗教多元主义的格局在现代社会越来越显著，在基督教传统内部，人们也越来越多地运用比较宗教或比较神学的眼光来构建神学。⁹表现在基督教经学的领域，最典型的代表就是所谓的「经典辩读」（scriptural reasoning）的潮流。

8. 參 John H. Walton, 《古代近东思想与〈旧约〉：〈希伯来圣经〉的概念世界》(Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible; Grand Rapids, MI: Baker, 2006), 页 21。其代表人物及其著作如 Francis Clooney, 《吠檀多后的神学：一个比较神学的实验》(Theology After Vedanta: An Experiment in Comparative Theology; Albany, NY: SUNY, 1993)；Keith Ward, 《宗教与启示》(Religion and Revelation; Oxford: Clarendon, 1994)；James L. Fredericks, 《诸信仰中的信仰：基督教神学与非基督宗教》(Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions; New York: Paulist, 1999)。对他们的综合评议，参赖品超〈比较神学与汉语神学〉一文。

經典辯讀這一名詞源于一個猶太名詞「文本辯讀」(textual reasoning)，它是由一群猶太神哲學家和《聖經》文本學者發起的運動。《希伯來聖經》是猶太教的根基，但在近代启蒙主義與歷史主義的衝擊下，《聖經》上的一切都似乎需要接受理性或歷史的審判。于是，猶太教知識阶层便發出這樣的疑問：

現代「懷疑的詮釋學」是不是窮盡了猶太教宗教文本的內涵？在學術懷疑與批判的利刃划過之後，文本還留下了甚么？文本與今天的詮釋者群體之間還有相關性嗎？¹⁰

在他們看來，《聖經》是一部「意義盈余」的經書，即使是最精細的批判研究也不能窮盡它。因此，他們提出「文本辯讀」的概念，即一方面它是基于《聖經》文本的，另一方面，它認為文本前面坐着的不是「懷疑者」，而是「辯讀者」(reasoner)。這些經文的辯讀者就是希望從宗教文中尋找到一層與當下信仰群體相關的意義，用利科(Paul Ricoeur)的話說，就是追求一種「尋溯的詮釋學」(hermeneutics of retrieval)。

文本辯讀的目的就是要建立一種「後批判的」或者说「後自由的」猶太經學。為達到這一點，他們將現代的哲學與神學延請到對猶太經文的解讀之中，其中最典型的代表如科恩(Hermann Cohen)和羅森茨維格(Franz Rosenzweig)的猶太現代神學、林貝克(G. Lindbeck)的文化—語言模式(cultural-linguistic model)、格爾茨(C.

Geertz)的文化理論或皮尔斯(C. S. Pierce)的語義學論等。因此，文本辯讀這一運動的最初動力就來自於將《聖經》經文開放于多樣的人文思潮之中，借助一種現代「辯讀」來重新理解猶太教的經典與傳統。這正反映在它的名字上，一者是猶太教文本，另一者是「辯讀」(reasoning)即理智的力量。

但在一個多元宗教的世界里，僅僅在某一個宗教的文本與現代人文思潮之間的互動顯然不夠，多元宗教經典與傳統之間如何相互借鑒，彼此深化，本身即是一個重要的問題。因此，西方三大宗教即猶太教、基督教、伊斯兰教的學者們一起再將「文本辯讀」運動拓展為「經典辯讀」運動。¹¹它深刻地體現了跨宗教、經典比較的精神，不僅參加者來自於不同宗教，而且人們所辯讀的經文也選自不同的宗教經典。它的意圖是使參與者超越所謂的「批判性」閱讀，使他們都回到自己的宗教傳統中，并在對一段經文、一個形象或一個倫理主張的討論中，既相互理解，又更深地反思並重构自己的信仰。可以這樣概括「經典辯讀」的幾個主要方面：

1. 經典辯讀是多元的「他者」共同參與的尋求智慧、真誠溝通的活動。在對話中，每一宗教傳統都被真誠地對待，是被尊重的「另一個」；
2. 經典辯讀既是不同宗教傳統之間的對話，也是它们共同與現代人文学术的對話，人們在對傳統經文的重讀走向一種「後批判」或「後自由」的神學；
3. 經典辯讀也試圖回應當下信仰群體所共同面對的當代問題，從而使經文具有當代相關性(relevance)；

10. Steven Kepnes,〈引介《文本辯讀學刊》：重讀現代性后的猶太主義〉(Introducing the Journal of Textual Reasoning: Rereading Judaism after Modernity)，載《文本辯讀學刊》(The Journal of Textual Reasoning, vol. 1, no. 1; <http://etext.lib.virginia.edu/journals/tr/volume1/kepnesTR1.html> (2009年12月30日登入))。

11. 其代表人物如犹太学者奧克斯(Peter Octis)，基督教学者福特(David F. Ford)，圣公会神学家哈迪(Daniel W. Hardy)等。二〇〇七年后，一些伊斯兰教威也鼓励穆斯林参与这一运动。

4. 在經典辯讀中，沒有任何人或群體獨自占有經文的最終意義；

5. 經典辯讀要為未來提供一種新鮮的、經過檢驗的智慧，要從文本的研究中涉及更多的理論問題、哲學問題、神學問題或公共問題；

6. 所有的宗教傳統不僅需要回到自己的經典和傳統，也需要借助於其他傳統對自己形成更好的理解與反思；

7. 經典辯讀不僅有助于我們理解作為鄰居的其他宗教，也有助於我們更好地理解自己的經典和傳統，最終在尋求智慧的活動中突顯高於對話之任何一方的絕對的「他者」；

8. 經典辯讀的實踐包含著一種潛在的自我反省，包含著對於一切自我封閉、自我詮釋和「先在的確定性」（*pre-assurance*）之消解。¹²

可見，經典辯讀雖然閱讀的是某一宗教傳統的權威文本，但其目的却不是効化閱讀者，而是借用其他宗教的比較視角或資源來深化對自己信仰的理解。它是一種「信仰間的對話」，是为了深化彼此的理解，但它更是以信仰對話的方式來尋找「智慧」，強調經典辯讀過程對於參與者的「轉型」（*transformative*）作用，追求與「終極實在」的相遇。就前者而言，它是一種人文科學；而就後者而言，則是一種神學。它是一個介於人文學與神學之間的運動。

二、比較經學與漢語基督教經學

如上所述，經典辯讀運動的實質是一種比較經學。

12. 參楊鷺林對「經典辯讀」的內在精神的分析，〈「經典辯讀」的價值命意與「公共領域」的神學研究〉，載《長江學術》1（2009），頁51-52。

但在目前，其參與者、所辯讀經文都局限於亞伯拉罕系宗教即猶太教、基督教與伊斯兰教，它们在信仰上有著很強的親緣關係。也就是说，「經典辯讀」雖然將重心落在對「他者」傳統的傾聽與開放，但实际上受制于西方的宗教現實，參與者的「他者性」並不顯著。在此意義上，將經典辯讀的精神引入到漢語語境下的基督教与中国宗教傳統之間的對話之中，不仅对某些权威经典的文本进行辯读，而且在两大经学传统之间进行比较性对话，使之成为一种全面的「比较经学」，将提升对话参与者的「他者性」，从而在更深层次上开放与反思自身。

在基督教权威经典——《圣经》与中国宗教的本土经典之间进行交互式阅读的必要性，已被那些具有本土意识的神学家们所注意，¹³李炽昌提出的「跨文本阅读」就是其典型代表。在他看来，包括中国在内的亚洲经典可以称为「文本A」（Asian text），而《圣经》经文可称为「文本B」（Biblical text）。在汉语语境下的《圣经》诠释就是在这两个文本之间的互读，即「人们能够按另一文本的方式来阅读某一个文本，从一个跨越到另一个，以把握两个文本的精义。……通过这样的努力，就可以达到两者之间的创造性整合或丰富彼此内涵的转化」。¹⁴

13. 韓國的 Tai Il Wang 就提出，亞洲的經典傳統有助於基督教聖經研究「回到正典」。參 Tae Il Wang, 〈回到正典：在亞洲諸文化中實踐、對映與銜接《聖經》的韓國視角〉（Return to Canon: Korean Perspectives on Performing the Scripture, Mapping and Engaging the Bible in Asian Cultures），載《亞洲聖經研究學會二〇〇八會議手冊》（SABS 2008 Conference Handbook），頁 51-62。

14. 李炽昌，〈跨文本閱讀策略：明末中國基督徒著作研究〉，《基督教文化學刊》10（2003），頁 168。對「跨文本閱讀」的總體說明，參李炽昌，〈亞洲处境與聖經诠释〉（香港：基督教文藝出版社，1996）。具體個案研究，參李炽昌，〈中國的女媧創世神話與《創世記》1-11章〉（The Chinese Creation Myth of Nu Ku and the Biblical Narrative in Gen. 1-11），載《聖經注釋》（Biblical Interpretation, 2[1994]），頁 312-324；《莊子與《傳道書》中的死亡與感知神聖》，載《景風》38（1995），頁 68-81；〈「一九九七的流放與回歸」〉（Exile and Return in the perspective of 1997），載 Fernando F. Segovia & Mary Ann Tolbert 編，《從這裡閱讀（卷二）：從全球化的角度看

在他看来，跨文本阅读既是在中国文化处境下进行富有成果的《圣经》诠释的途径，也是历史上中国基督徒们的具体信仰实践。在对明末中国基督徒著作的研究中，他发现「两个文本在这些中国基督徒皈依的生命经验之处相遇」。¹⁵

可以认为，李炽昌在二十世纪九十年代提出的「跨文本阅读」方法，具有西方《圣经》学界的「文本辨读」乃至后来的「经典辨读」同样的意义。而他对于中国宗教经典作为基督教《圣经》的对话伙伴的「他者性」意识，也要远优于西方的同行们。但是，对于汉语学语境下的《圣经》研究来说，跨文本阅读仍然不足以完全把握《圣经》与中国经典处境之间的深刻互动。第一、跨文本阅读的中心在于「文本」(text)。但是，无论对于基督教或是中国宗教的经典而言，其文本必须在各自的经学传统当中才是活着的。光秃秃地将两个文本进行比较，难以真正地深入这两大宗教传统之中，对这两个文本的理解也难以深入、准确而全面。第二、跨文本阅读旨在以中国宗教的经典文本诠释《圣经》，从而使《圣经》文本在中国文化处境中更易于被理解或接收。就其学科属性而言，更似是《圣经》诠释学或者本土化神学(indigenization)，较为局限于传统神学的范围之内。而

在汉语学语境之中展开的《圣经》研究，应该更具有人文学的维度，而不仅仅是《圣经》诠释学的一支。

在此，笔者提出「比较经学」这一概念，以之作为汉语学语境下基督教经学研究的开展方式。从内涵上讲，它承接《圣经》批判学以来用文化比较的视角理解或反思《圣经》文本的传统，借鉴当代「文本辨读」和「经典辨读」的学术旨趣，同时也吸收「跨文本阅读」对于中国多元宗教经典处境的深刻理解；从学术环境而言，则考虑到汉语基督教经学乃在中国大学建制内展开这一基本处境，而在更广义的当代神学潮流之内，它可以被称为「比较神学」的一支。以下对其内容、性质及内在张力做一简单论述。

作为世界文明中两个同样悠久的经学传统，基督教经学与中国各宗教传统（尤其是占据中国文化主流地位的儒教）之经学大致都可为四个次级领域：一、本经学。它是对权威文本，如基督教之《圣经》，儒家之十三经等经典自身的研究。儒家与基督教在本经研究上的一些方法如音韵、版本、训诂等，可以进行相互比较与借鉴。当代《圣经》研究较为成熟的一些方法如传统史方法(Tradition History)、新文学批判法、女性主义释经学、意识形态批判法，也可用儒家经典的研宄有所启示。二、经学史。在近二千年的思想文化史发展过程中，《圣经》、儒家经典都与人类知识的其他领域如神哲学、文学等发生密切关系，并受到一般性的政治文化背景的深刻影响，经学大师也都是思想文化史上的重要人物。将这些经学史现象放在一起比较，将深化人们对彼此的理解。

例如，在中国政治文化变化最为剧烈的宋代发生的疑经与尊经共存现象，¹⁶与西方宗教改革前人们的疑经与尊

¹⁵ 李炽昌，〈跨文本阅读策略：明末中国基督徒著作研究〉，页169。

¹⁶ 参杨新勋，〈宋代疑经研究〉（北京：中华书局，2007）。

Society 定位与《圣经》诠释》(Reading from This Place, vol. 2: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective, Minneapolis: Fortress, 1995), 页97-108; 〈论福音与文化中的跨文本神学〉(Cross Textual Hermeneutics on Gospel and Culture), 载《亚洲神学期刊》(Asia Journal of Theology, Tradition), 页38-48; 〈从中国宗教学与《圣经》传统的角度看融合主义) (Syncretism from the Perspectives of Chinese Religion and Biblical Tradition), 载《景风》39 (1996), 页1-24; 〈女性主义释经及文化中的女权原则〉(Feminist Critique of the Bible and Female Principle in Culture), 载《亚洲神学期刊》(Asia Journal of Theology, 10/1996), 页240-252; 〈对过去的诵读：《诗篇》87篇与《诗经》的文化阅读〉(the Recitation of the Past: A Cross-textual Reading of Ps. 78 and the Odes), 载《景风》38 (1996), 页173-200。

经，便是东西文明史上的两个有趣个案。对它们进行比较研究，对于人们理解东西方宗教及经典的性质、尊经与疑经的辩证关系，便可以有很好的理解。三、经学诠释学。经学在东西方宗教中都是核心学问，人们通过对经典的诠释实践中发展出各种神哲学或社会政治思想，也形成了丰富的诠释学理论。对它们进行比较，对于构建中国式或基督教式的诠释学理论都将大有裨益。¹⁷四、比较经学。如果我们以比较经学的概念反观基督教与中国宗教的历史，实际上都可以发现其中存在一条隐约的比较经学的线路。在基督教历史上，犹太教、基督教与伊斯兰教之间的比较与互释，并非近代才出现的潮流，在两约时期、中世纪都已有呈现。而在在中国历史上，儒释道三者之间的激荡、比较与融合是中国宗教的一个主流，而随着天主教和基督教的东传，中国基督徒们也开始了他们的「比较经学」实践。¹⁸另外，虽然本文主要从基督教的本位，探讨中国传统之作为建构汉语基督教经学的资源的可能，但从中国经学的本位，看基督教的经学传统的可能贡献，亦是比较经学的一个重要面向。不可否认，就其本质而言，「比较经学」蕴含着介于人文学与神学之间的内在张力。首先，它可能是一般的人文学的一支，类似于比较文学、比较宗教学。我们可以对比较经学做一个文学性质的定义：

比较经学并不仅仅是把某个经学传统与另一个进行比较，而是在研究某一个经学传统时，比较经学能够提供扩大研究者视野的方法——使他能够超越单一宗教的经学传统的界限，去考察不同宗教经学传统的潮流和运动，并认识经学与人类活动其他领域之间的种种关系。简而言之，比较经学可以诠释为通过一个以上的经学视野来进行经典研究，并研究经学与其他知识间的关系。

在此意义上，人们为比较宗教学或比较文学设定的学术宗旨亦可适用于比较经学，诸如对异文化的了解、寻求与作为「他者」的宗教传统的应和、扩展不同宗教传统的精神世界、并使参与比较的各方都能更深切地理解和反思自身等等。

但是，比较经学也可以是一种特殊的「神学」。也就是说，比较经学不只是为了更深入地了解其他宗教的经典传统，也不只是为了「跨信仰的对话」，而是从其他宗教的经典传统中寻找到有益于基督教经学的资源，进而推动当代神学与经学互动，提升基督教对现代问题回应的能力。它的目的是做基督教的经（神）学，只不过是以比较经学即与中国宗教经典传统相比较的方式去建构基督教知识系统。它既是植根于基督教传统，又是服务于该传统的。在这一点上，它又是与当今的「比较神学」潮流相当类似的。我们也可以对比较经学做一个神学性质的定义：

17. 关于中国哲学界对于「中国诠释学理论」的呼吁，可参其代表人物汤一介，〈能否创建中国的解释学〉，载《学人》13（1998），页6-9，及此后的一系列文章，〈论创建中国解释学问题〉，载《东海哲学研究集刊》8（2001），页7-23；〈再论创建中国解释学问题〉，载《中国社会科学》1（2000），页83-90；〈三论创建中国解释学问题〉，载《中国文化研究》夏（2000），页16-20。

18. 参李炽昌，〈《跨文本阅读读策略：明末中国基督著作研究》。对于新教来华后的「比较经学」实践，可参李炽昌主编，《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教「圣号论争」文献汇编》（上海：上海古籍出版社，2008）。

中。但其目的是學習另一宗教的经典传统，并以此来发现、重建或加强基督教理解《圣经》、基于《圣经》建构神学的能力。

在此意义上，它是一种「基督教的」比较经学，其比较的立场与目的是为了更好地建立一套汉语的「基督教经学」。可见，比较经学是一个介于人文学与神学之间的学科。就前者而言，它是一种比较宗教学或信仰对话，是「比着讲」；就后者而言，它又是深化某一特定传统的信仰理解，是一种神学（theological reasoning），是「接看讲」。它是一个居间的学术实践，并不试图去消解它自身的内在张力。既远离宣教式的释经学，也不同于单纯的《圣经》批判学，它首先是一个多元化的学科，致力于与其他宗教的经典传统进行对话；其次它是一个自我批判的学科，以其他宗教的经学传统为参照，不断地检审自己的学术渊源；最后它也是一个开放的学科，准备接受其他有益的经学传统，甚至修正或转化自己的信仰体系。

三、从朱子读经法看基督教经学对《圣经》批判学的超越：一个比较经学的实践

当我们在中国文化的处境中实践比较经学时，毫无疑问，儒家的经学传统应该成为建构汉语语境下的基督教经学最重要的资源之一。「十三经」作为本经可说是文明从发源至今日的整个文明史的积淀，而围绕着本经而进行的「经学」则更是代表了从汉代至明清的主流学术。从如此博大而深远的经学传统中，汉语基督教经学可以比较、学习或吸收的地方自不可胜数。本文在此只以「超越《圣经》批判学」为题，来考察经济学家

Alexander - 朱子读经法
Alessandro - 朱子读经法

宋儒朱熹的「读经法」（或称「读书法」）对于汉语基督教经学的可能意义。

滥觞于启蒙运动的《圣经》批判学，以理性、实证和历史主义的精神来检审《圣经》文本，宛然成为现代《圣经》研究的主流。人们以文学批判、历史批判、意识形态批判的方法，对《圣经》文本进行新的梳理。人们在进行批判学研究时，实际上把「读经」（the Scripture reading）活动或者置换成一个文学审美的活动；或者置换成一个历史考证活动，《圣经》被用来比照世界其他民族的历史文本，成为巴勒斯坦的考古学手册；或者被置换成一个意识形态的批判活动，人们指责《圣经》文本对妇女的压制、对少数民族的压迫、对生态环境的破坏；或者被置换成团体利益诉求活动，例如以色列和巴勒斯坦纷纷用《圣经》来支持自己的领土主张。《圣经》发现自己处在一个尴尬的位置上，它被称为「圣经」，但少人真正地把它当作「经」来阅读。它似乎被奉为「天子」，但掌握它命运的却是各路「诸侯」。

然而，在经历了一个多世纪的批判性研究后，人们同样对《圣经》批判学进行反思：批判研究就穷尽了《圣经》的意义了吗？这样的《圣经》研究还是神学吗？¹⁹与神学或基督教传统渐行渐远，是《圣经》研究的恰当方向吗？对此，东西方的《圣经》研究者们都试图找到一种超越「批判学」的路向。文本辩读的发动者们主张通过与当代后自由神学、维特根斯坦的语言哲学等对话，从而实现一种「后批判」（post-critical）或「后自由」（post-liberal）的文本阅读；韩国的《圣经》学者们则试

19. 这正是著名的《圣经》学者巴尔（James Barr）于一九七七年五月十六日在牛津大学发表的教授就职演说的题目《〈圣经〉研究还属于神学吗？》（Does Biblical Studies Still Belong to Theology?; Oxford: Clarendon, 1978）。

图从「神人相感之理」的东方传统中找到超越之路；²⁰中国《圣经》学者也主张回归「经」与「经学」，使《圣经》研究成为一种「汉语基督教经学」。²¹本文将把这一概念再推进一步，通过与朱子读经法的比较，从儒家的经学传统中吸收有助于超越「《圣经》批判学」的有益资源。我们将分别讨论朱子读经学对三个基本问题题：一、何为经；二、为何读；三、如何读的回答，以探寻其对汉语基督教经学超越《圣经》批判学的可能启示。

1. 何為經？

朱子在其《文集》和《语类》中，对于如何读书都有详尽而系统的论述。²²在他的语录中，虽然是谈论读「书」，但在他这里，「书」主要是指包括四书在内的儒家经典，而不是泛泛而谈。对于儒家经典的性质，朱子有着明确的「圣书意识」。之所以被称为「圣书」，其含义有两层：一是圣人所作；二是「天理」、「当然之理」或「道」。他说：

六经是三代以上之书，曾经圣人手，全是天理。
(《读书法下》)

圣人千言万语，只是说个当然之理。恐人不晓，

20. Tai li Wang, 〈回到正典〉，页 55。

21. 參游斌，〈走向汉语学术的基督教经学〉，页 43-64。

22. 朱子对读书方法有全面系统的论述。在《朱子语类》卷十及卷十一中，有专门的《读书法》上下两卷。在《文集》中收集《文集》和《语类》言论，分上中下三部分专论《朱子读书法》。对朱子读经法的宗教学阐述，参彭国翔，《儒家传统：宗教与人文主义之间》（北京：北京大学出版社，2007）之第三章“身心修炼——朱子经典诠释的宗教学意涵”。

又笔之于书。自书契以来，《三典》、《三谟》、伊尹、武王、箕子、周公、孔、孟都只是如此，可謂尽矣。只就文字间求之，句句皆是。（《读书法下》）
上古未有文字之时，学者固无书可读。而中人以上，固有不得读书而自得者。但有圣贤有作，则道之载于经者详矣。虽孔子之圣，不能离是以为学者。（《文集》卷四十三《答陈明仲》）

经书对于人生的指导原则是根本性的，他用经史之间的区别来说明这一点：

看经书与看史书不同。史是皮外物事。没紧要，可以札记问人。若是经书有疑，这个是切己病痛。如人负痛在身，欲斯须忘去而不可得。岂可比之看史，遇有疑则记之纸邪？（《读书法下》）

也就是说，史只是外在的知识，可以有不明白处；而经却是人生的根底，倘有缺陷，则如身有病痛。他对于经书的地位是如此之尊敬，以致用主仆关系来比喻经书与解经者之间的关系。

圣经字若个主人，解者犹若奴仆。今人不识主人，且因奴仆通名，方识得主人，毕竟不如经学也。（《读书法下》）

至此，可以简要地对朱子的圣书意识做一概括。作为儒家传统的经济学家，他并无所谓「天启」的观念，也从不讳言圣书乃由人所作。但他将这个作者群统称为儒家理想人格的代表人物——圣人，经书是他们对「天理」的

体贴。就此而言，朱子經學的出发点不可能是「怀疑的诠释学」（hermeneutics of suspicion），而是一种「尊经的诠释学」（hermeneutics of reverence）。

对基督教经学传统而言，《圣经》普遍被认为是「上帝的话语」。虽然基要派认为这表示《圣经》「是人间的作者听著上帝的话语而书写」（dictation），但对于众多的其他派别而言，「上帝的话语」与「人的作品」并不相矛盾。传统的犹太—基督教传统将《圣经》的作者归结为先知和使徒，从摩西、撒母耳、大卫、所罗门、以赛亚到马太、约翰、保罗等。现代批判学通过文体研究、社会学研究，认为《圣经》文本实际是不同信仰群体或个体的作品，是他们对于信仰与社会经验的回应和表达。正如教宗庇护十二世（Pius XII）于一九四三年发布的《圣神默感》通谕（*Divino Afflante Spiritu*）所说：

因此，让解经者们谨慎，不要忽视最新有关《圣经》作者的个性和环境、他们生活的时代、他们可以占有的或书写或口传的材料、他们使用的文学表达的研究所带来的启发。

但是，承认《圣经》的作者是处于特定环境中的人，并不因此使今天的解经者失去对《圣经》作者的尊敬，正如朱子或儒家传统并无「天启」或「上帝话语」的观念，但并不因此就怀疑经书的权威性一样。事实上，所谓圣书是圣人们对于「天理」的体贴，也正如上述教宗通谕对于作者与圣灵的关系的理解一样：

《圣经》作者们是圣灵的活生生的、理性的工具（the living and reasonable instrument）。

这样，《圣经》作者正如朱子理解的「圣人」一样，其书写作作品的有效与权威乃源于他们对于「圣灵」的体贴。朱子以圣人的作者身份、圣书之为天理体现来保证人们对「经」采取应有的尊重态度，有助于我们即使在经历了圣经批判学将《圣经》作者被还原为现实社会、文化处境中的人之后，仍然可以确立人们对于《圣经》采取「尊经的释经学」。即使《圣经》的作者不过是第一代的信仰者（或称教会），但就其信仰经验乃构成后世一代代信仰群体的规范而言，他们正如朱子所说的圣人一样，是「上帝自身通过（through）圣灵、并在（in）耶稣基督里建立起来的」。²³人们阅读《圣经》，也是通过这原型性的第一代信仰经验，而追求与圣灵的遭遇。

2. 為何讀經？

对于人们为何要读经，朱子的回答是深刻而系统的，是镶嵌在他对于以经学为基础的「学问」到底何为、人生如何修养的生存意义之网上的一个环节。首先，读经在于「穷理」。对此，他有一个长篇的论述：

为学之道，莫先于穷理。穷理之要，必在于读书。读书之法，莫贵于循序而致精。而致精之本，则又在于居敬而持志。此不易之理也。夫天下之事，莫不有理。为君臣者，有君臣之理；为父子者，有父子之理；为兄弟为夫妇为朋友，以至出入起居应事接物之际，亦莫不各有其理。有以穷之，则自君臣之大，以至事物之微，莫不知其所以然与其所当然，而亡纤芥之疑。善则从之，恶则去之，而无毫

²³ 语出 Karl Rahner, 「论《圣经》权威」（On the Authority of Scripture），载 Alister E. McGrath 编，《基督教神学读本》（*The Christian Theology Reader*, second edition; London: Blackwell, 2001），页 145。

发之累。此为学所以莫先于穷理也。至论天下之理，则要妙精微，各有攸当，亘古亘今，不可移易。惟古之圣人为能尽之。而其所行所言，无不可为天下后世不易之大法。其余则顺之者为君子而吉，背之者为小人而凶。吉之大者，则能保四海而可以为法；凶之甚者，则不能保其身而可以为戒。是其粲然之亦，必然之效，病因莫不具见于经训史策之中。欲穷天下之理，而不即是以求之，则是正墙面而立耳。此穷理所以必在于读书也。（《文集》卷十四《行宫便殿奏扎二》）

「理」如同基督教传统的自然法，是伦理生活的基本法则。而圣人已经将这些法则体悟出来，书之于「经训史策」之中。因此，欲穷天下之理，必在于读经。有趣的是，对朱子而言，「读经」只是今人与圣人沟通的一种环节，如欲达致精纯境界，还须与一些修养工夫结合起来。读经、居敬、持志是人们通过经书，而达悟天地之理的综合道路。

可见，对朱子而言，读经远远超越了对经文的分析，不管这种分析是字句性的，还是历史文化或意识形态的。读经是为了与经书之理的相遇，不是「读入」，而是「读出」，是渴望与经书之中的天下之理的「相遇」。它不是一个已经启蒙的读者对经文的评判，而是等待在读经过程中的「被启蒙」。

其次，读经在于「求放心」。对朱子来说，读经已经远远超越了单纯寻求经文意义的知性活动，而是一种以「天理」医治、管辖「病心」的身心治疗术，是对理想人格的塑造。他多次用医疗术语来比喻读经的目的：

所谓讲学读书，固是。然要知所以讲学，所以

读书，所以致知，所以力行，以至于习礼习乐、事亲从兄，无非只是要收放心。孟子之意，亦是。为学问者无他，皆是求放心尔。（《语类》卷五十九）

此是本心陷溺之久，义理浸灌未透之病，且宜读书穷理。常不间断，则物欲之心自不能胜，而本心之义理安且固矣。（《文集》卷三十九《答王近思》第十书）

人常读书，庶几可以管摄此心，使之常存。横渠有言：「书所以维持此心。一时放下，则一时德性有懈。其何可废！」（《语类》卷十一《学五》）圣人言语，岂可以言语解过一遍便休了！须是实体于身，灼然行得，方是读书时。（《语类》卷二十六《论语八》）

看书非止看一处便见道理。如服药相似，一服岂能得病更好！须服了又服，服多后，药力自行。（《读书法上》）

今人读书，多不应急已上体察，但于纸上看，文义上说得去便了。如此，济得甚事！「何必读书，然后为学？」子曰：「是故恶夫佞者！」古人亦须读书始得。但古人读书，将以求道。不然，读作何用？今人不去这上理会道理，皆以涉猎该博为能，所以有道学、俗学之别。因提案上药囊起，曰：如合药，便要治病，终不成合在此看。如此，于病何补！（《读书法下》）

朱子在此所用之词如「本心隱溺」、「心理漫灌未透之病」、「灼然」、「读书如服药」、学问如合药等比喻，将读者经比喻为「病人」、经书如药方，正同于传统基督教将读经者称为「罪人」，通过读经而经历「圣灵」的医治与赎回。在他们看来，读著是病人，而经书是药方，天理或圣灵则是医治者。这一情形完全颠覆了《圣经》批判学的预设，因为在它看来，病的是经文，而坐在经文前的批判者如同医生，用现代意识形态的「手术刀」划开经文的肌理，寻求深藏于内的「病灶」。

最后，读经的目的在于「变化气质」。对朱子而言，人们读经的目的不在于增加知识，也不在于把某个群体的主张或利益「读入」到经文之中，而在于读经者个人的「安身立命」。用句比较宗教的话说，读经乃出于「终极关怀」的需要。朱子有一段及闻人的对话：

贺孙问：先生向令敬之看《孟子》。若读此书透，须自变得气质否？
曰：只是道理明，自然会变。今且说读《孟子》，读了只依旧是这个人，便是不曾读，便是不曾得他里面意思。《孟子》自是《孟子》，自家身已自是自家身已。读书看道理，也须着些气力，打扑精神，看教分明白，方于身上有功。（《语类》卷一百二十）

他在里面的用词很有意思，读经已经不是一种大脑的智力活动，它还需要「着些气力，打扑精神」，而其最后结果还是「于身上有功」，可见读经是全身身心的投入。

朱子或者宋明儒学的知识体系，显然不是我们今天所谓的「学术活动」，而是一个健全的人生修养或者说道德提升的体系。所以，朱子把读经也当作「功夫」之

一，也有一套修炼的方式，他说：

不论看书与日用功夫，皆要放开心胸，令其平易广阔，方可徐徐旋看道理，浸灌培养。切忌合下先立己意，把捉得太紧了，即气象急迫，田地狭隘，无处着功夫也。此非独是读书法，亦是仁卿分上变化气质底道理也。（《文集》卷四十六）

综上所述，朱子对于为何读经的论述，与他对于「经」的性质为何的看法是一致的。读经不是为了知识或历史的兴趣，也不是为了表达当下阅读群体的利益或主张，而是使读经者与《圣经》中的「天理」相遇。在这一相遇中，读经者谦卑地承认自己「病者」的有限性，并结合其他修养功夫如「放开心胸」、「着些气力」、「打扑精神」一起，向《圣经》中的「天理」开放自己，最后达致「变化气质」的心性提升。它提供了一套迥异于《圣经》批判学的「读经宗旨」，也超越了基督教神学界以「正典评断学」、「《圣经》神学」对抗《圣经》批判学的思路，因为后者仍然局限于把读经视为一种学术活动。²⁴

3. 如何讀經？

朱子虽然尊经，但他并非如同基督教基要派坚持「《圣经》毫无错误」（inerrancy）。他甚至是宋代疑经思潮中的一个重要人物，在儒家广泛的经典中，对于《诗经》、《尚书》、《周礼》、《礼记》、《左传》、《公羊传》、《谷梁传》和《孝经》都提出怀疑。²⁵但另一方

24. 参正典批判学的代表作 Brevard S. Childs, 《旧约》和《新约》的《圣经》神学 (Biblical Theology of Old Testament and New Testament; Minneapolis, MI: Augsburg Fortress Publishers, 1993)，及 James A. Sanders, 《正典与社群：正典批判指南》(Canon & Community: A Guide to Canonical Criticism; Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2000)。

25. 杨新勋，〈宋代疑经研究〉，页 183。

面，他又反对疑经，对《周易》、《仪礼》、《孟子》和《论语》从未怀疑，以来人对上述四经的怀疑也做了严厉的批判。因此，简单地将他称为「疑经派」或「经派」都是不妥当的。但是，从其思想总体脉络来看，他对于「如何读经」的论述，与其关于「何为经」与「为何读经」的看法是较一致的。简略地说，读经三原则就是：虚心、切己、合一。

首先是「虚心」之法，就是读经者不要先树立自己的阅读主体，或可称为「诠释学的悬置」，先看文本自身的意思。他说：

凡看书，须虚心看，不要先立说。看一段有下落了，然后又看一段。须如人受词讼，听其说尽，然后方可决断。（《读书法下》）

虚心就是要追随文本自身，他说：

然读书且要虚心平气，随他文义体当，不可先立己意，作势硬说，只成杜撰，不见圣贤本意也。（《文集》卷五十三《答刘季章第十书》）

用今天《圣经》研究的术语来说，就是要看「甚么在文本里面？」（what in the text）。它是读经的第一个步骤，是读者倒空自己，等待经文意思的呈现。从另一个角度而言，则是对经文的「文本实在」的认可。在他看来，「书读百遍，其义自现」。以「虚心」方式去读经，看似笨拙，但却可求得「读者」与「经书」之间的真正合一。他这样描述这种状态：

书只贵读。读多，自然晓。今只思量得写在纸上底，也不济事，终非我有。只贵乎读，这个不知

如何，自然心与气合，舒畅发越。（《读书法上》）

接着则是「切己」之法。如果说第一步的虚心是悬置阅读主体，以等待或聆听文本实在的显现，切己则是使文本实在在阅读者的身上启动。虚心与切己是读书不可分的两个方面，如其所言：「读书须是虚心切己。虚心方能得圣贤意，切己则圣贤之言不为虚说。」（《读书法下》）对于切己的重要性，他多次强调说：

然一向就书册上理会，不曾体认着自家身已，也不济事。如说仁义礼智，曾认得自家如何是仁？自家如何是义？如何是礼？如何是智？须是着身己体认得。（《读书法下》）

学者读书，须要体认。静时要体认得亲切，动时要别白得分明。如此读书方为有益。（《语类》卷四十一《论语二十三》）

人之为学，固是欲得之于心，体之于身。（《读书法下》）

只有采用切己、体认的方法，读经的目的即「气质转化」才有可能实现。

最后是「合一」，即读经者与圣人之心的相合，从而达到对天理的体认。他说：

读书须是以自家之心体验圣人之心。少间体验得熟，自家之心便是圣人之心。（《语类》卷一百二十）

故学者必因先达之言，以求圣人之意；因圣人

之意，以达天地之理。（《文集》卷四十二）

这是读经过程中的四个因素即：读经者、经书、圣人、天理在最后合一的境界。尤为令人震撼的是，朱子以「葬身」这一因素比喻读经者与经书之间「经人合一」的关系，他说：

读书，须是要身心都入在这一段里面，更不问外面有何事，方见得一段道理出。如博学而笃志，切向而近思，如何却说个仁在其中？盖自家能常常存得此心，莫教走作，则理自然在其中。（《读书法下》）



读书者当将此身葬在此书中，行住坐卧，念念在此，誓以必晓彻为期。看外面有甚事，我也不管，只恁一心在书上，方谓之善读书。（《语类》卷一百十六）

朱子的虚心、切己和合一的读经方法，与汉语基督教经学所坚持的对文本实在的尊重，并由此而主张的「聆听的诠释学」、「塑造的诠释学」提供了一个深度的儒家解说，可谓当代基督教经学超越《圣经》批判学的重要资源。²⁶

四、结论

在简要论述了朱子对「何为经」、「为何读」、「如何读」这三个问题的解答之后，我们再来看一看他的经学思想对于汉语基督教经学的启发之处。我们主张一种

比较经学的研究，希望可以从中本土的经学传统中，找到建构汉语基督教经学的思想资源。就笔者而言，汉语基督教经学应该超越单纯的《圣经》批判学，而成为一种有神学向度的基督教经学研究。它应该充分注意到《圣经》这一概念中的信仰群体、文本实在、神圣临在三因素，而不只将它视为一个古代社会历史档案。在这一点上，显然朱子对「何为经」、「为何读」问题的解答，对汉语基督教经学的理解是很有裨益的。而他所提出的「虚心、体认、合一」的读经方法，尤应成为汉语基督教经学所主张的「重建、聆听和塑造」的诠释学原则的重要本土资源。

26. 游斌，〈走向汉语学术的基督教经学〉，页 59-64。