

读“经”

——民国时期神学的当代意义

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

司马懿著 梁悦译

Chloë STARR

作者简介

司马懿，美国耶鲁大学神学院副教授

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

中国兴起的国学运动让我们重新注意到中国的经典阅读和早期的经典注疏家。在这个“国学”流行的新时代，重新考察两位既接受过传统中文古典教育，又接受过《圣经》解经学教育的民国学者如何阅读和使用中国典籍，可以为我们思考当下所面临的问题提供一个新视角。吴雷川和赵紫宸两人在写作中常常引用中国典籍来突出和评论中国当时的处境，也用之来阐述基督教经文的含义。他们两人各不相同的风格和阅读模式显示了此类比较阅读的参数（特征），提出了一些问题，比如在这些阅读中是否一套经典一定要从属于另一套经典？如何划定阐释与歪曲的界线？赵紫宸的解经以关联法为特征，精心加工成一组有创意和想象力却又很大程度上未明说的关联；吴雷川的解释则更为直接，从中国典籍的框架中提取意义并创造出一种可以说是天才也可以说是荒谬的解读。

在两人中，吴雷川（1870-1944）比赵紫宸（1888-1979）接受的“旧式”教育更多，但两人都是晚清中国重大变革时期的产物。20世纪早期的中国知识分子面临一系列激进改变，比如1905年后的10年间，主要社会机构和生产那些机构的工具都消失了。困扰着民国时期教会内部知识分子精英们的问题以及他们提出的神学回应都根植于认同和忠诚问题之上。一个超越其他所有争论和行动的问题是：作为中国基督徒，我们是谁？我们要效忠于谁？中国人和基督徒这个双重身份成为一个严肃而沉重的议题，因为大量外国商品和生活方式令人反感地涌入中国，中国人的身份在受到威胁的同时被新的国际潮流、新的性别意识和女性解放、新的联盟团体和工人运动等滋养鼓励。

民国时期的基督教领袖们与传统的中国知识分子一样，接受了教化社会道德良知这一重任。同样，在今日的汉语神学运动中，许多身处这一运动的领袖人物都是在学术界工作的平信徒。他们如写布道文一样频繁写作，通过书籍或期刊文章来传播思想。他们的听众是他们的同龄人：年轻、积极参与政治和社会的唯心主义者，都在试图改变他们的世界。对基督徒来说，将这些观点以他们期望的方式带入公共领域很重要，这样他们能按照他们的设想来影响和改良社会。基督徒知识分子创造了一种理性的、虚己的神学，与这个时代的世俗潮流思想合拍。他们强调基督教为邻舍甘愿牺牲自己的理念，以及基督教平等、非物质主义的原则。他们的神学是一种刻意的、实用的护教学，很重视推广基督教的社会行动。

基督徒知识分子领袖们在为自己的身份及教会内的学术独立而战的同时要在中国大众面前维护基督教。那一时期最为严重的文化冲突并不是通常所描述的传教士和中国人民之间的冲突，而是中国基督徒内部的冲突。尽管他们有这种自我认识，这些基督徒知识分子还是被许多人看为中国文化系统之外的人，并因身份模糊而对其他人来说颇具威胁。外国传教士们打着基督教文明的旗帜拒绝中国文化，在当时引起了很多深思。从基督教的角度重建一个积极的、中国人的生命成为一个中心任务。许多传教士或明或暗深以为然的“基督与（异教）文化对抗”的模式开始受到挑战，因为一些基督教资源表明了另外一种态度。随着特别关注与中国文化互动的本色化神学运动不断发展，研究中国经典典籍文本成为一种宣告和探索中国身份的方式。对于一个受过教育的基督徒来说，用古代典籍来活跃自己的基督徒生活是个人和社会两方面的成长历程。

任何立足于中国的神学都不得与现代化、西方化问题作斗争，这两种潮流推动着民国初期的政治议程。基督徒应该如何如何在儒家和变化中的当代价值观之间协调，变成如何信守《圣经》价值观和建立新基督教价值观之间的协调，这种新价值观要在秉承国学中的公

义、仁爱、忠诚等价值的同时吸收当时西方运动中的平等思想。以上提及的身份模糊问题说明基督徒无法完整体现其中国人（非基督徒）或基督徒（=西方人）身份模式，这让他们反思基督教与文化的关系。他们必须找到一种思想和精神上都合理的方式，一种其他中国人都是可以接受的方式，来表述基督教与中国文化和民族身份如何一致。发展“做一个中国基督徒意味着什么”的新意识需要创造性地运用历史、文学、《圣经》和文本研究资源。神学家们令人敬佩地接受了这个任务。但是，他们的工作很长一段时间以来一直没有人进行研究，这对教会和正确理解那个时代来说是一大损失。

赵紫宸：读经与上帝的国

赵紫宸花了仅仅 22 天完成的《耶稣生平》是一个很明显的本色化尝试，也是一个理性思考，一份个人告白。^①它是最为纯粹的中国基督徒作品之一，在试图灌输和推进信仰方面有其自己的理性形式和兴趣。赵紫宸自己对本书的期望并不大。在那个内战不断、民不聊生的艰难时代，赵紫宸希望能为中国的年轻人做点什么，于是决定写一个耶稣的传记。他和青年协会出版社一起在 1935 到 1948 年间修改了不下五次。和大多数知识分子一样，赵紫宸戴眼镜，而且他说他的目标不过是“将眼镜擦亮一点”，能看得更清楚一点。

赵紫宸在他 90 多岁的生涯过半时写作了《耶稣生平》。在这一生中，他深信不疑的观点和信念被提炼、改变和修改。但是在赵紫宸这个案例中，早期贴在他身上的自由派标签在他后来动荡不定的生涯中一直伴随着他，即便他后来是新正统巴特主义思想，他的早期作品让人们到今天都没有改变对他的神学立场的看法。不少人已

^① 更为详细的研究参见 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.

经注意到,《耶稣生平》(1935年)创作于赵紫宸思想变化的酝酿时期,1941年被捕入狱时达到高峰,形成了一个改良的立场,即从他的“理性崇拜”回到一个更为正统的教义观(如基督的神性)。^①战争的试炼和他自己那些年的属灵经验似乎改变了赵紫宸的理解,让他后来形成了一种修正过的、更趋向于一个超验上帝的救赎论,在方法论上不再把科学看为最高级的话语模式,慢慢对启示有了更大的兴趣。到赵紫宸写《保罗生平》(1947年)时他开始相信,圣保罗的福音是无与伦比的真理,“大哉宗徒,其大无偶”,承认这位“最伟大的使徒”有关基督、救赎、宇宙和道德理论的观点是经久不衰的。^②

赵紫宸在写作耶稣和保罗之间发生的重大写作形式转变表明,一个人在生命的不同时期研读《圣经》的差异会是多么巨大。正如他在《圣保罗传》的前言中所提到的,神学的形式、内容和表达之间存在着错综复杂的联系。对于赵紫宸而言,由体验带来的信仰立场的改变,似乎不可避免地产生了不同的写作形式。

事变之前,我写《耶稣传》纯系文艺的写作,一任想象的转移,行文施墨,全无羁束。如今写《圣保罗传》,方法既已大变,神学复极不同,炉火所锻,虽未成金,却

^① 参见林鸿信:《同一的救法:赵紫宸的中国本色化基督论》,载《赵紫宸先生纪念文集》,王晓朝编,北京:宗教文化出版社,2005年,第78页。[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].另参 Winfried Glüer, *Christliche Theologie in China: T.C. Chao 1918-1956* (Gütersloh: Mohn, 1979).

^② 赵紫宸:《圣保罗赞》,《赵紫宸文集》,第二卷,文庸等编,北京:商务印书馆,2004年,第183页。[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.]最早版本参见《圣保罗传》,上海:青年协会出版社,1947年,第1页。

已去了不少渣滓。所写的书，纯以学术研究，历史事实为指归，希望是一册历史书，不是一部艺术书。^①

也许赵紫宸还没有如此清楚地意识到，与他的工作和那些已经挑战了他的神学观的经验如此密切相关的，是《耶稣传》中丰富的多元价值观，为神学模糊性留出了空间，显示了一条通向持久真理的深邃通道。^②赵紫宸自由主义思想阶段（如果能不说自由派）最大的恩赐之一是做了一个试验，用汉语的叙事形式来表达他一直试图推动的新本色神学。

至今为止至少有四本书和一些论文集系统研究了赵紫宸神学思想，^③但是很少有文章关注他的神学信息是如何被表达和传递的：讨论《耶稣传》的文学结构和主题如何使得这本书成为一个生生不息的文本。赵紫宸在其人生中期创作的这个文本中力求表达一种“中国性”，这一点塑造了文本的叙事形式和主题兴趣。^④正是该书

^① 赵紫宸：《圣保罗传》，《赵紫宸文集》，第二卷，第197页。

^② 很明显，赵紫宸没有抛弃自己早年的写作：10年后他很自豪地提及一个事实，《耶稣传》当时是畅销书，而且至少在一所大学课程中被当做文学范本。

^③ 参见 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. 中文参见：邢福增：《寻索基督教与中国文化的关系——自由神学以后的赵紫宸》，载邢福增编：《寻索基督教的独特性：赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院出版社，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)]; 林荣洪：《曲高和寡：赵紫宸的生平及神学》，香港：建道神学院，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).]; 唐晓峰：《赵紫宸神学思想研究》，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 古爱华（Winfried Glüer）提出赵紫宸的思想和写作可以分为三个阶段：1927年前的早期阶段，“用神学方法来解决混乱”，包括本色化讨论及儒家-基督教融合问题；1927-1948年的“神学重新定位”阶段以及1948年以后“新中国神学”阶段。而许开明（Hoi Ming Hui）将赵紫宸的基督论思想发展分为四个阶段：1915-1922年强调宗教与伦理；1922-1927年强调道德品格；1927-1937年强调宗教与伦理；

的篇章结构、章节标题、修辞手法和表述(例如文学家们爱用的“四字成语”)使得它读起来是一个汉语文本。整本书采取了中国传统传记写法,将之作为一个道德教化的形式,在故事中特意塑造一个道德榜样人物。在此,形式和内容联系起来,也因此作品中耶稣的“高尚人格”被许多人视为民国时期基督教的关键特征。^①

赵紫宸在这本书的大部分地方并没有直接引经据典(除了章节标题),但是在他的解释之下潜藏着大量中国经典的哲学范例和思想。他解读经典的方式与他解读《圣经》的方式吻合,其经学训练显而易见。赵紫宸用自然主义的模式解释神迹,让许多学者给他打上“人文主义者”的标记,并让他一直戴着这个标记,忽视了他用多种方法处理《圣经》的本质。在《耶稣传》中我们看到,他挣扎于文本的转移迁徙以及福音书不同形成阶段之间所形成的缺漏。他在书中展开的主题与汉语文学形式、修辞手法及那一时期的关注点一致,展示出他如何在汉语的概念世界中发展他的神学。这些包括叙事本身的形式:文本的结构、其对想象力的重视,以及使用某些特定的中国意象。第二个主题是耶稣的弥赛亚身份的本质。这对于耶稣发展自我认知及由此衍生而出的救赎论至关重要。这也是一个主要领域,在此我们可以看见当时塑造了赵紫宸政治机制观的中国社会氛围,而正是这种政治机制驱使耶稣走向自我实现。第三个主题是对土地的解读,因为中国文学在此有特别的优势,赵紫宸对此很有兴趣。耶稣在这片土地上走过、攀登过、屈膝跪倒过、凝视过,他与这片土地的关系应合着无数才子诗人的共鸣,看见其他先人曾

1937-1949年强调启示和道成肉身。参见许开明:《论赵紫宸的脉络化基督论的神学意义》,载《夜鹰之志:赵紫宸与中西思想交流学术研讨会文集》,唐晓峰、熊晓红编,北京:宗教文化出版社,2010年,第112-114页。[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 参唐晓峰:《赵紫宸神学思想研究》,第87页。

经看见的土地。对以色列土地的描绘以一种明显的中国形式显示了耶稣有地方特色的、实实在在的人性。

对于某些批评家而言，在运用想象力和有可能亵渎神明的写作或异端小说写作之间存在着清晰的分界线。赵紫宸的《耶稣传》的精妙之处是，它将零碎的《圣经》故事与插入的想象背景严丝合缝地编织在一起，创造了一个更大的整体感，使得叙事具有小说的深度。栩栩如生的人物性格及对耶稣内心世界的描述，放在加利利地区景色及犹太风土人情的背景之下，这些合起来在读者心中创造了新的聚合点和新亮光。

诗意的阅读

《耶稣传》中到处是中国人熟悉的谚语和成语，使得它很像汉语作品。施洗约翰“就像一座移不动的泰山”；^①耶稣明白他必须把犹太人和撒玛利亚人之间的仇恨“抛在九霄之外”；^②面对表面改革的呼吁和取悦群众的技巧的诱惑，他用了一个大家熟知的谚语“换汤不换药”。^③在背景可以很容易被汉化之处（套用翻译术语即本土化），延伸扩展的中国意象也开始起作用。在描述希罗底的女儿为希律王跳舞的宴会场景时，那个女孩打扮得“像红绽的春梅一样”，她的舞蹈“像点波的轻燕，捎蝶的飞莺；”她的歌声“像泣露的芙渠，吟风的绿竹。”^④这样诗意的措辞创造出中国自古以来人们熟悉的常见宴会场景。这些意象并不带异国风情，因为它们都是标准的修辞手法，但是赵紫宸将优雅宴会的场景放入加利利等级社会中，通过描述女孩的服装和出色的舞姿来淡淡描摹那名交际花。《耶稣传》不仅仅只有故事架构带有中国痕迹，比如迦百农的犹太会堂是

^① 赵紫宸：《耶稣传》，《赵紫宸文集》，第一卷，文庸等编，北京：商务印书馆，2003年，第486页。[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页。

^③ 同上，第497页。

^④ 同上，第546页。

由一位罗马官员修建，却在入口处蹲着两只狮子，之间是宽阔的石阶，大门朝南开。书中所有的装饰物都只有一个目的，要彰显出耶稣才是至高无上的君王，是那位符合天意的（中国）帝王。

《耶稣传》的每一章都以出自中国典籍的诗句为标题。这为《圣经》文本提供了另一种角度和深度，一种来自中国传统内部的诠释，并通过创造相关性将耶稣的故事和中国传统联系起来。例如，第三章开篇描述施洗约翰由于祭司阶层的腐化和伪善而不肯去继承父亲祭司职业，却发起一个为即将到来的世界而预备自己的平民运动。这一章说到耶稣受洗，它的标题是“全体大用无不明”。这个引语出自朱熹对孔子《大学》的评注。《大学》谈到以仁治和修身来改造这个世界的道德，而且要从皇帝本人开始。朱熹在此解释了《大学》能如何指导学习者：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。^①

在《耶稣传》中，当耶稣走出约旦河，他“得了一个不可思议的，心体透明的大觉悟”。这与上面的引文呼应。故事继续：

^① 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第6-7页。[ZHU Xi, *Si shu zhang ju ji zhu* [Collected commentaries of four classical books] (Beijing: Zhuanghua Bookstore, 1983), 6-7.]

天上有无穷的青，瞳瞳的晓日照在他的头上，好像上帝的心向着他开辟了。他觉得上帝降在他心中，像鸽子一般凭空飞下来。他听见有声音对他说，“你是我的爱子，我所喜悦的。”这是天声、是人声、是心声、是宇宙灵魂里所透发的声音，耶稣知道自己是上帝的儿子，豁然贯通，了无疑惑，脸上充满了光辉。^①

耶稣体验中的这种佛教“大觉悟”的暗示很明显，但是耶稣受洗时的顿悟通过章节标题与儒家思想中的“格物致知”联系起来，这样，根据朱熹的注释和经书的研读历史，也与成圣、成王联系在一起。这章并未明确详谈这种相关联系，正文中也未提及，但是想要挖掘隐含意义的人会联想到这章的标题。这一章后来还谈到，耶稣在沙漠中思考他所赐予的确据的意义，他渐渐明白，如果他是上帝的儿子，所有人都可以是上帝的孩子，通向天国之光的阻碍可以被消除，可以真正体会从烟雾、迷茫、罪恶和丑陋中解脱出来的自由。

本书其他的章节标题取自中国诗歌、哲学、历史等文本，这表明赵紫宸博览群书，熟悉中国经典，同时继承了中国传统小说体例，在每章标题引用富有深意的诗句，用来吸引读者的兴趣或是对本章内容做一评论。第四章的标题“初日照高林”取自唐代诗人常建的题壁诗《题破山寺后禅院》。这首诗描述了隐藏在深山的寺庙，蜿蜒而上的小径，还有那种偶尔会被僧侣的钟声打破的静谧孤寂。第五章的标题“千寻铁锁沉江底”取自《西塞山怀古》，而此诗讲述了公元 280 年东晋灭吴统一中国的历史事件。^②诗中所提的铁锁环环相扣，形成了封锁长江的巨大防守链条，但它没能阻止晋军入侵。

^① 赵紫宸：《耶稣传》，第 492-493 页。

^② 这几句诗是：“千寻铁锁沉江底，一片降幡出石头。人世几回伤往事，山形依旧枕寒流。”

晋军机智的将领用筏子运送士兵越过并烧融铁链，解除江面封锁，保证大船通过。第五章把耶稣描绘为解放者，砸碎了最沉重的铁链，解放了身心备受罗马统治和人性缺点束缚的民族：

在种种的束缚之中，人的心莫不挣扎着要得解放。病痛、恐怖、贫穷、愚鲁以及自私自利的罪恶，遗传法律的细如牛毛的规则，在他们身上心上好像千百条巨大的铁链子，一重一重的绑缚着。^①

这章标题中提到的封江铁索象征着全国统一前的最后一道抵抗力量，为这种束缚增加了一个抵抗新国度力量的政治角度。对于赵紫宸来说，仔细挑选中国典籍来作为章节标题，既是教育工具，也是文学工具：他的学生观众因此感受到，自己的思想文化遗产可以用来注释《圣经》文本并做出有深度的回应。

在这本书中，锁链绑缚着的民族的意象反复出现，并且与耶稣的弥赛亚身份关联起来。第一次出现在耶稣认识到两个上帝观之间的差别的时候：一种是旧的、忿怒的上帝观，被祭司的知识掌控，另一种是由爱来驱动的新的上帝观。耶稣的解放概念动力源自施洗约翰，他是耶稣的神学支点。^②耶稣现在的理解是，如果人人都得了上帝，世界岂不就是天国在人间的体现么？“可是人的束缚是一重一重的，是万牛之力不能断绝的铁链子。”约翰想用悔改的福音来改变以色列人，就“像千钧之槌一般地打击这铁链子。”约翰把犹太人称作恶毒的“虺蜴、蝎子”，谈到了上帝的忿怒和快要到头上的惩罚。约翰此举虽有理性，却不是正解。人们当然应当悔改，这是对的，但说上帝要将忿怒倾在全世界，“一定是犹太教师们传

^① 赵紫宸：《耶稣传》，第 509 页。

^② 对赵紫宸来说，施洗约翰的悖论是，天国里最小的人也要比这位纯洁无私的先知伟大，因为他还不明白这个新的上帝：祂爱世人，要他们互助相爱，这种爱已经胜过了祂的忿怒和惩罚。（赵紫宸：《耶稣传》，第 530 页。）

统的错误。”^①在末世论的必争之地，赵紫宸寸步不让地表达出他的思想。

当耶稣翻山越岭去到偏僻村庄讲道和教导之时，铁链的意象再次出现。在这些地方束缚人的是疾病、恐惧和无知。当赵紫宸描述加利利农夫害怕鬼怪和恶魔更甚于罗马人时，与中国农村的现实状况相似，在谈及耶稣意识到在建设新国度时心灵的解放比身体的解放更重要时，颇似共产党员的措辞口吻。^②对于耶稣而言，重要的任务是“传播新思想，塑造新精神”。耶稣渐渐知道，弥赛亚的作用是用上帝的真理启迪民众，与那些掌握政权的人斗争。

读“经”

在《耶稣传》的前言中，赵紫宸列出了写作预想，要结合详细的文本和历史知识，囊括外典福音书和古代其他作者的记录，允许一种超越时间和观点的想象。对于作者而言，“神学自有真理”，然而，最理想的是在写历史时尽量避免纯乎主观的成分。《约翰福音》因此是作者使用得较少的素材，因为它是为了“让读者相信”而写，而且约翰在拉撒路复活或迦拿婚宴上以水变酒等故事中都过于强调耶稣超出世人的权能，这对于约翰群体来说保证了文本中的神迹意义，但不能保证其历史真实性。面对经文细节缺失，赵紫宸的指导原则是“想当然耳”，这似乎意味着假定正常的人和科学的关系会主宰这些事件，除非有特别的理由使人无法相信之。比如说，抹大拉的马利亚，若从史实来看，全属于虚乌有，赵紫宸于是以情理论，从她一生跟随耶稣的忠诚来想象。

^① 赵紫宸：《耶稣传》，第493页。

^② 参见赵紫宸为吴雷川的《基督教与中国文化》所做的序。相关研究参见 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.

赵紫宸读经最有想象力的方面是他创造性地重新安排了经文的各个单元。这里的想象力不是狂野的猜想，而是重新创造背景和顺序，使得事件的发生会带来新的意义，而且常常会更为合理。一气呵成的散文式文风，构成一个首尾连贯的故事，而不是章节、诗句、单个故事各自为政，这种文风本身将各个段落连接成一种新的意义单元。在第十三章，耶稣去耶路撒冷过逾越节，他和门徒途径希腊化城镇，那里的孩子们认为耶稣看起来像他们庙里石刻的希腊神，便拖着他们的母亲跑过来见耶稣。门徒们忙着驱赶他们，但是耶稣却让孩子们拉他的胡子、摸他的头，并指出，在上帝的国里都是这样的人：“生龙活虎”，活泼有生机，而不是像他们的先辈那样成了泥塑木雕。耶稣还警告说：凡要承受上帝的国的，若不像小孩子，断不能进去！这一章的题目是“而浑然中处”，出自宋明理学学者张载著名的《西铭》诗，上下文是“乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处”。^①本章巧妙地将“我必须做什么才能承受永生？”（耶稣两次被问到这个问题）与思考财富本质、被他人了解的需要、在地上和天国中找到自己的位置等问题结合在一起。

赵紫宸一方面仅仅在章节标题和修辞呼应上直接引经据典，另一方面用传统经典中的概念来检验耶稣和他身边的人的品格。一名“年轻的资产阶级者”去拜访耶稣，寻求生命之道。他提出了如何正确使用金钱的问题，耶稣告诉他：他的财富已经使他身处险境，而且希望寻求永生的人必须承担风险，此处引入了知己的概念。一名年轻的文士走来，第二次问耶稣：我必须做什么才能承受永生？耶稣问他什么是戒律，并得到了著名的回答“你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神，要爱邻舍如同自己。”他进一步问：谁是我

^① 后文是“故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”有关此段对明朝基督教思想家的影响参见 Nicolas Standaert, *Yang Tingyun: Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988), 119-120. 张载本人生在乱世，年轻时考虑过从军，但是后半生后悔因追求物质需求而没有保持正直品格。赵紫宸也许在写作时考虑到了这些相似因素。

的邻居？耶稣用好撒玛利亚人的比喻来回答他。第二天，当撒该出现时，使用财富的扩展讨论仍在继续。撒该在招待耶稣的宴席上站起来主动解释，为何他准备要放弃一半的财富：他一五一十地说着以前如何无人信任他，无人给他悔改的机会，也无朋友的鼓励。现在，他不再需要敲诈勒索：因为在他生命中第一次，他找到了知己，一个理解他的人。本章结尾的场景是在伯大尼的马利亚和马大家，马大责怪妹妹不帮忙干活，但是作者在文中暗示，马利亚明白耶稣需要的是有人能安慰他的孤独悲伤，远胜过对食物或住宿的需求。耶稣在伯大尼的马利亚身上也找到了自己的知己。

赵紫宸对“志怪”传统一直持理性的怀疑，因此他对《圣经》文本最突出的再加工，是给每一个神迹故事加上了自然解释。赵紫宸削弱了其中的不可思议之处，但在自己的写作中为其他可能的解释留下了足够的余地。他反复使用“人们说……”这个句式。又如，一群猪在惊慌失措中跳下了革尼撒勒悬崖，“人们说”这是由于疯子里头的鬼钻在猪群里将它们全数送到海里去了。耶稣对此保持沉默。^①在门徒们看来，一个有雾的清晨，耶稣似乎不是沿着湖边行走，而是在水面行走，“人们说”他刚从海那边过来。耶稣在山顶变相，与摩西和以利亚一起聚会交谈的伟大时刻，被阿奎那称为“最伟大的神迹”。赵紫宸将之描绘为阳光投射在耶稣身旁的树木上形成的剪影；使半梦半醒的门徒们着迷不已的是自然光，而非天国的光晕。

对于赵紫宸来说，耶稣奇迹般的医治能力来自有规律的生活。正是这种使命感赋予耶稣无法想象的力量，“他治病原是一种极合理、极自然的事情。”^②本来，人性和神性之间是一种微妙的相互影响，在人物的力量可以做到的事情和超验力量有可能介入这两种话语体系之间也有一种模糊性，然而赵紫宸的《耶稣传》在打破科学

^① 赵紫宸：《耶稣传》，第 526 页。

^② 同上，第 508 页。

规律之处均遵循有原则的不可知论。第八章在讨论上帝之道时，将主题定在耶稣的言行一致上，这种品格可以解释耶稣生平中无法解释的善，一如话语本身是精神奥秘世界与可见、可触摸的世界之间的交汇处。生活在不可能中的生命包含着对人类和上帝的深切信任。

这片土地本身对于道德而言是一个谜。《耶稣传》第六章的标题是常见的诗意短语“山高水长”，常常指能让某人的声望持续存在的高尚道德品质。第六章阐述爱是一种更为伟大的方式。在耶稣把他对律法和先知的理解教给他的门徒们时，带着一种权威，使他的听众“心中踊跃”，并明白这是“从他的上帝意识里返照出来的。”文章继续写道：

这些理想一方面出于法律和先知的神髓，有历史上的继续性；一方面出于耶稣天性中独特的发明，有崭新的启示力。新的人格，新的理想，新的生活，巍峨的峙立在使徒的面前，这就是上帝的临在，就是天国，就是新纪元。

山上的白云悠悠地凝住在林梢。天上地上留着一片的清静。耶稣和门徒虽然已经下了山，山上还好像充满着不可思议的和谐。山角边的路，蜿蜒地游出空谷来，那一端退藏到翠微中去了。那旷谷中有许多人等着耶稣。他们见他和门徒下山来，就拥护着跟着走。不一会，他们望见了海，加利利海。海水常是茶绿色的，远看是一片晶莹，承在一个巨大的玉盘里……^①

从耶稣的教导到告诫门徒要结好果子，再到描写和谐、优美的风景，行文一气呵成，段落自然起伏。赵紫宸并没有就某一点过多

^① 赵紫宸：《耶稣传》，第 523 页。

描述。中国古代哲学家曾主张要阐明山水与身份之间的联系。据说孔子曾认真思考过土地与一个民族的道德品格之间的关系。《荀子》中曾描绘圣人坐在那里，眺望大河向东流去。从中引申出来的比喻是，将理想中的君子的品格比喻成中国的大江大河之一。^①

那些有志于达到一定道德高度（在儒家世界观中，这是获得政治权力和职业发展的基础）的人将以自然为榜样，而且对照自然反思自我的行为将会保证他们的道德能朝着正确的方向发展。在欣赏大自然与认识到欣赏自然对某人的影响之间有一种联系，贯穿着整个中国文学。中国有一句格言，说到了不同的性格类型与不同的风景类型之间的关系，人们常常认为这是孔子说的：

知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。^②

在描述耶稣在这片土地上到处游走，不是停下来去医治所有人而是更多满足教导的需要时，赵紫宸借鉴了游记这一流行体裁。这样，门徒们走过的群山和小路都变得含义深远，他们走过的山间小路将有力量的新福音带给偏僻的村民们。

对土地的特性描述是《耶稣传》最引人注目的特点之一。本书在前面部分像中国地方志那样描写土地，根据犹太史学家若瑟夫斯（Josephus）和其他人的记录描述了海拔、人口密度、土壤质量等。^③

^① 荀子《宥坐》。另参徐中玉：《中南游记选》，上海：文艺出版社，1982年，第3页。[XU Zhongyu, *Zhong nan you ji xuan* [Selected travelogues of central south China](Shanghai: Literature and Art Publishing Group, 1982), 3.]

^② 《论语·雍也》。王立群注意到荀子和董仲舒选择了这个主题，分别系统论述过“天人”。赵紫宸本人在论述基督教与儒教关系及讨论宇宙之伦理秩序的文章中也摘引过此段。赵紫宸认为，这一段有一些欣赏自然的意味，因为在自然中人们可以找到一种既永恒又短暂、既不变又总在变化的真实。参 WANG Xiaochao, ed., *The Collected English Writings of Tsu Chen Chao* (Beijing: Commercial Press, 2003), 249.

^③ 赵紫宸：《耶稣传》，第478页。

耶稣研读这片土地，有如学者欣赏风景：他将以色列历史与他所站立、俯瞰的这片土地联系起来，他被这些土地激发出自己的精神反思和见解。在中国，游记作家是作为文学的文本记忆来回应风景名胜。风景点成为文本的存储库：这既是一种比喻（因为每个作者都会在已知的、某个具体地方的文本上添加一层），又是事实（因为诗人和政治家都在景色优美或历史名胜处的岩石上刻下铭文）。本书多次以特有的中国形式描写了耶稣如何在这些山上游历，他的祷告如何使山向后退，他的目光如何投向这片土地。旅行的概念在古典文学中的地位次于景色这一更为宏大的概念。旅行者、风景和文字记录之间的互动最为至关重要。^①当耶稣站着注目延绵到约旦东部的群山之时，当他通过历史记忆的筛选与土地互动之时，土地焕发了生命。耶稣十六岁时成长为富有思想的年青人。他在安息日崇拜后常常上山漫步，在静默中与上帝交谈。在他攀登和眺望时，他在思考上帝在以色列历史中的所有启示。^②

往东看，在约旦河的东部的平原之外，他可以想见他祖宗亚伯拉罕的踪迹，如何奉了上帝的意志，向不熟悉的地方行。东南方，他可以看见岗峦起伏的基列。再往南便是摩押的境界；在那里摩西领着以色列的群众，望见了迦南。他，摩西，没有实现他的梦；成大业，立大功，原不必看见最后的效果。在耶稣的面前是他泊山，在这山坡上

^① 王立群深入地讨论了游记文学的定义和风格分类，提出游记文体一般有三大基本要素：游踪、景观、情感。参见王立群：《中国古代山水游记研究》，北京：中国社会科学院出版社，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). 后一本书的前言非常好地区分了欧洲与中国游记的模式及目的。

^② 赵紫宸：《耶稣传》，第485页。

女先知狄波拉曾经做了惊人的大事。她借着巴拉的军威从山上冲下去，把西西拉的战车陷在污泥中，好像天上的星宿帮着以色列鏖战一样。向南望，耶稣看见伊斯戈仑平原；在微茫之上，有基波山巅透露出。扫罗王与他的三个儿子约拿单、亚比拿达、麦基舒亚在那里为以色列民族献上自己的性命。……上帝的化工何等的奇奥华严啊！……上帝对于这样的世界，究竟有什么伟大而永恒的旨意？^①

土地是一种叙述方式，用来设置场景；它还是一个神学手段，用来重述过去决定了耶稣思想的重要故事；它又是一个锻造耶稣心灵的工具。甚至在耶稣琢磨想知道附近的土地生产什么作物和远处的港口有什么货物时，他都会回到一个问题：在上帝的意念中，这一切意味着什么？这些被周围的山峰烘托出来的主题不是偶然的。土地和被土地所激发的英雄无法摆脱地交织在一起。耶稣被那些无条件服从上帝的前辈、一个看上去不完善的任务的预兆、拥有军事力量的可能性和牺牲所吸引。这些都帮助他外观内省达到自我理解。

吴雷川的《基督教与中国文化》与《圣经》阅读

吴雷川与赵紫宸是同时代人，四十多岁时仅通过自己对《圣经》的阅读而皈依基督。他的作品少有涉及超验而多谈及神学或传统的细节，这是因为他将对《新约》的阅读与阐释深植于中国文本传统之中。他的生活经历、民族忧患感、坚定的社会责任感皆影响了他对《圣经》的阅读：经学的遗产、基督教的经文、对国家的企盼交织在他的作品之中。在《基督教与中国文化》的“引论”中，吴雷川提到，他在皈依基督之前开始阅读《圣经》，而其最初的动机，

^① 赵紫宸：《耶稣传》，第 485-486 页。

则关联于儒家济世救人的伦理学——当时，他正在探索儒家自我修养与援助他人的方法，却未告成功。^①吴雷川的天国异象来自社会福音神学家的作品，这个异象对他呼吁建立一个基督教中国至关重要，而且他的首要兴趣是要让基督教成为改革中国的载体。

吴雷川在本书第二章概述了耶稣的一生，并介绍了他自己阅读《圣经》的方法。这章开篇回溯了犹太社会政治历史，这种方式与赵紫宸的《耶稣传》类似——诸多相似之处证实吴雷川写作时读过赵紫宸的作品。他和赵紫宸一样，经常引用古代典籍来支持自己的论点。比如，吴雷川引用了孟子的一段话来佐证自己的做法。这段引文在中国很有名：优秀的士人要和天下优秀的人交朋友，之后还要上溯古代的优秀人物，读他们的作品，了解他们的背景，和古代优秀的人也做朋友：“颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也。”^②吴雷川用简短的几段回顾了以色列民族史，从亚伯拉罕到十二部落，到分裂的王国，到被掳流放，到一次又一次被占领征服，直至哈斯摩年王朝。为了介绍耶稣最后几天的社会历史背景，他还描写了当时犹太公会的运作情况（这是一个在耶路撒冷由71人组成的管理委员会），并且介绍了在耶稣自己预示过的时刻，罗马人仅仅在批准死刑的事情上参与决定。他还介绍了宗族紧张关系、军队的组成、撒玛利亚人以及与他们合作的可能性。纵观全书，吴雷川并没有把中国的各民族嫁接到犹太民族之上；中国人一直是与犹太民族对比的另外的问题。

作者将注意力指向政治历史和身份形成之间的关系（“犹太人民族意识的坚强，可以说在世界各民族中无与伦比”）。当然，介绍

^① 梁慧等：《中国现代的基督徒是如何读圣经的——以吴雷川与赵紫宸处理〈圣经〉的原则与方法为例》，载《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·万章下》，第17章。

土地和领土分裂在暗中反映了中国的情势。吴雷川通过将中国人与受压迫的犹太人做一个历史性比较，谨慎认真地准备了救赎的信息。领土分裂、军阀混战、日军占领东北、伪满洲国的建立等等是大部分中国读者最为关注的事情，因此描述征服和殖民主义会立刻让他们产生共鸣。吴雷川继续指出，在被侵略征服的经历之外，犹太民族的身份意识非常有力量，这个以经商为主业的民族在海外历经屈辱，知道了民族意识的重要性。最后他总结到，犹太人坚定地相信自己是选民。“他们的黄金时代是他们未来的理想，以为上帝必要使弥赛亚（基督）降世，复兴他们的国家。”^①犹太民族和中国人之间隐含的相似之处在复兴的需求上最为吻合。民国时期的报业新闻到处是复兴中华民族的呼吁，因此吴雷川直接将社会复兴与救赎联系在一起。尽管因为外族入侵国家名存实亡、多次革命均遭失败、每日生活颠沛流离烦恼不断增加，犹太人仍然不放弃希望。吴雷川认为：事实上，正是在这些困苦烦恼之中，他们的希望变得最为强烈。在此可以清晰看见中国人传统的历史观，即道德教化信息远比严格精准的历史信息更为重要，在司马迁的《史记》中有很多此类例证。

福音书只记载了耶稣童年的一件事情，而这件小事却引出吴雷川的大段评论。吴雷川逐字逐句地重复了和合本《路加福音》第2章的这个故事，并在其后增加了四条推论。第一条是适用于中国的另一个经验：犹太民族非常重视民族教育。耶稣12岁时在逾越节期间访问耶路撒冷圣殿，在圣殿中与祭司们应对问答。这说明希伯来民族如何重视民族教育（20世纪30年代中国的基础教育既不是强制的，也不免费）。吴雷川还摘引了约瑟夫斯与《利未记》来证明这种重视。吴雷川认为，除了学习认字、数学和地理知识之外，

^① 吴雷川：《基督教与中国文化》，上海：上海古籍出版社，2008年，第15页。
[WU Leichuan, *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua* [Christianity and Chinese Culture] (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2008), 15.]

教育最重要的经验是教导民众学习经书，在经书中犹太人能够找到他们民族的整个历史。作者的第二个推论重申耶稣的时代是受外族压迫最痛苦的时代，因此逾越节时期在耶路撒冷的每个人都对政治敏感，期盼着民族振兴。

这个 12 岁男孩的介入毫无疑问是政治性的。作者继续写道，“耶稣虽然还在童年，但平时对于自己民族的历史本已有相当的认识；这次初到耶路撒冷守逾越节，真见从各地来的同胞都在圣殿中共同敬仰，觉得民众有这样的团结力，何以还要受外族的摧残？”正是在这一刻，一个政治行为意义上的拯救意识在耶稣年轻的心灵中扎根了，他认为“应当念上帝的意旨，负起拯救本族人的责任。”我们也许可以说，吴雷川处理文本时的想象力和赵紫宸一样多，但是我们不能说这种做法和写小说一样，只能说和《圣经》解经法相似。然而，接下来的推论表明，吴雷川并不是在此真正地从事《圣经》研究。他的推论建立在 1919 年的和合本《路加福音》2 章 49 节。这句话的希腊原文基本上有两种翻译：“岂不知我应当在我父的家里吗？”或“岂不知我应以我父的事为念吗？”吴雷川并未讨论这个有争议的句子就采用了后者，并把这句话构建为耶稣一生的焦点时刻。吴雷川还指出，尽管耶稣受理性指导，他的感情在回应母亲的焦虑时显露出来了。一个人在激发这种情感后如不加控制，就只能是一时冲动，不会有任何结果。

然而我们观察耶稣一生的事业，都是从他这次所说的一句话里演绎出来，就可知道他这次感情激发之后，确能继续着持守，使它成为坚强的意志。所谓“择善而固执之”，所谓“得一善则拳拳服膺而弗失之”^①，这就是耶稣在十几年中所做的工夫了。^②

^① 《中庸》22 章和第 8 章。

^② 吴雷川：《基督教与中国文化》，第 18 页。

虽然吴雷川并不是要通过中国经典来肯定和证实基督教，却显示出他的经学训练根底，以至于他不漏掉任何一个使用相关典籍文献支持自己观点的机会。12岁时耶稣已经“决定了大志”，而且他的准备工作从读经开始。对于吴雷川年轻的读者而言，在此突出少年耶稣的身份不仅仅是有一点说教的鼓励，而且是在鼓励认同某种具体宗教身份。耶稣的准备包括体验上帝所展示的真理，更广泛地阅读先知书和历史书，并把它们用来“坚固自己爱国的忠诚”。学徒做木工的闲暇之时，他会走访临近的村镇，所见所闻培养了他深切的社会关怀，这种关怀随着时间增加不断补充着，他登山眺望，考察各地生活情况，走访名胜古迹，而每年去耶路撒冷又让他看到犹太领袖们的顽固不化和腐败，这一切“使他改革复兴的志愿一年一度的增高。”

在吴雷川的心目中，耶稣是一个不同政见者、社会运动家、沉浸于经书和人民苦痛中的年轻先知，他只缺少一样：志同道合者。吴雷川根据赵紫宸的逻辑和他宣称从福音书中找到的证据来解释为何耶稣的一部分门徒是他原来认识的人。吴雷川说，耶稣一直都在小心地招募志同道合的年轻人，其中他的堂兄施洗约翰是他唯一的同志和情意相投的知己。在吴雷川的描述下，耶稣与约翰有很多的密谋策划，这与福音书的记述大相径庭：

在那时候，耶稣必是常向约翰提到自己的志愿，又必常讨论到一个社会上没有什么地位的人，要想在社会上有所活动，若是没有人替他向群众宣传，就很不容易引起一般人的注意。所以后来约翰就先出来做宣传的工作，在约翰已经取得众人信仰之后，耶稣就在群众大聚集的时候来领受约翰的洗礼，约翰乃郑重地向众人宣布耶稣的能力比自己更大，耶稣就是犹太全民族所想望的基督。后来耶稣

出来传道所用“天国近了，你们要悔改”的口号，正和约翰宣传时所用口号相同，更可设想到他们两人确是先有充分的谅解，又经过若干时候严密计谋，终能按着预定的计划进行，使耶稣要在社会上活跃的第一步目的很顺利地达到。^①

和赵紫宸重塑耶稣生平一样，吴雷川也富有想象力的进入《圣经》场景，从自己的理解出发来阐述。即使耶稣和约翰看起来像某种聪明的搭档表演，这部作品仍被其扎实的风格创造出一种现实和逼真感。在文本模糊歧义之处，吴雷川的解释毫不动摇地偏向人的解释：约翰呼吁人们悔改变成了耶稣高效策划的产物。所有一切都是宣传和高效策划的结果；当然也没有《马可福音》所描述的围绕着弥赛亚的秘密。但是读者可以决定这是想象还是猜测，吴雷川是削弱删改了文本还是将许多关节点连接起来了。一般的福音书都着重详细描述耶稣 30 岁以后的生活，吴雷川也没有这么做。他注意到，将四福音书融合为一个年谱的企图从来没有成功过，于是提出，“研究耶稣的志行，只应注意其荦荦大者，而不必详攻其节目。”^②

和赵紫宸一样，吴雷川否认在耶稣的行为中有任何超自然力量的踪迹。对于耶稣为人治病赶鬼的神迹奇事，吴雷川写道：“这一类的事是当时人所看为重要的，也是后来一般基督徒所乐于称道的，”似乎没有这些事情基督教就会“失去了宗教的因素”。吴雷川将这种观点斥责为“重大的谬误”。作者引用了《马可福音》1: 33-39 来支持他的论点，即耶稣的首要任务是传道而不是医病赶鬼，针对专为身体而来的需求，他会“拒绝其请求”，因为他知道神迹“只是传道的媒介。”^③（很难把它看做是完全平衡的解读：耶稣的确远

^① 吴雷川：《基督教与中国文化》，第 19-20 页。

^② 同上，第 20 页。

^③ 同上，第 24 页。

离众人避到沙漠里，但却是在医治了很多病人之后——他离开的动机是让其他地方的人也听到他的传道。)吴雷川还指出，即便耶稣确实治愈了病人，也是要引起人们的信念，因为他了解他们的心理。在耶稣赶鬼时，同样会说这是凭借圣灵的力量，而吴雷川认为“新约书上所说的圣灵，救赎儒书上所说的仁”。耶稣是通过坚强的意志，通过他的仁善的力量，才治愈赶走了病魔，“并没有什么神秘”。^①

吴雷川在《圣经》与中国传统主题的关联上最具争议的地方是他把圣灵等同于儒家的“仁”。对于吴雷川而言，圣灵不是超验的而是内在的，是所有人有生俱来的。他使用并置推进的方法，将《圣经》和中国典籍文本对照着阅读，从两者中举一反三，用汉语术语解说基督教神学，反之亦然。例如，我们祈祷是要得到圣灵，而儒家也是教导人热切地去追求“仁”。^②他解释道，通过与中国典籍中类似的比喻和引语对比，可以看出圣灵总是与宽恕有关，正如儒家的“仁”与“恕”相连；得到圣灵的人可以审判他人，仁者也是如此；圣灵带来了天国，正如世界上若没有“仁”就不会有任何进化；还有耶稣的死惊醒了门徒们的圣灵意识，一如儒家的“杀身成仁”说法。吴雷川在圣灵和“仁”的比较中发现了六点相似之处，让他得出一个观点，即“圣灵与仁是异名而同实”。^③这些相似之处足以证明耶稣的教义与孔孟之道相通。

然而，从当下的角度来看，吴雷川在圣灵和仁之间跳跃式的奇思妙想实在令我们惊奇。他的这一举动使他得以从儒家道德体系中吸取关键词来勾勒天国的异象。这一飞跃展示了一种阅读中国经典的方式和一个儒士在精神发展上的深度探索，而这样的儒士自民国

^① 在这个部分，吴雷川通过引用中国典籍来解释耶稣的行动。因为“苟志于仁矣，无恶也”，所以医治的力量也是心志和意愿的效果。吴雷川认为一个人的心志或意志很关键，能给人力量并让人行动正确。参吴雷川：《基督教与中国文化》，第24页。

^② 吴雷川：《基督教与中国文化》，第33页。

^③ 同上，第35页。

以来在中国已不多见。这一飞跃还带有深刻的普世性。寻求共鸣是“经文辩读”的一种方式,是从对自己的经典传统熟悉发展而来(在此得利于吴雷川年轻时的训诂学习和汲取)。在这种情况下,显然中国经典的训诂训练比基督教《圣经》解经训练更为重要。吴雷川让圣灵成为天国的推动者,也使得他可以类比儒家经典中的“仁政”思想。用儒家的话来说,只有执政者拥有美德才能实现真正的领导。“仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”吴雷川通过展示真正有德之人必须是那些“得着圣灵”的人而略去了一些概念。他的逻辑很简单:仁是人类与生俱来的,而上帝的国“临到你们了”,因此,圣灵在推动这个天国的到来。这种辩证的风格不仅只用在圣灵的讨论中,还是从不同角度对比基督教与儒家的基础。之后在讨论祈祷时,吴雷川将祈祷与人格的自我完善联系在一起,通过参考儒家思想去除基督教经文中的神话色彩,并且通过将一些众所周知的属性翻译或转移到耶稣身上来帮助理解基督教。吴雷川丝毫没有觉得自己的方法有任何不妥。譬如,他指出,我们可以从宋代儒学的角度来理解祈祷的意义,“然后可以研究耶稣论祈祷的教训。”^①吴雷川在援引儒学语句时常常脱离上下文,引用基督教经文也相当随意,在一段经文与他的讨论明显不符时,他也不愿接受其字面意义。^②

神迹奇事的问题重复出现与一个更为广泛的经文阅读模式有关。在吴雷川的分析中,尽管耶稣以大爱来回应医治的请求,他对于神迹的感觉更多地“深叹当时人的愚昧”。这是一个相当巧妙的解读:耶稣在《马可福音》8:11-13的特别回应(参见吴雷川的注释)是针对要求显神迹的法利赛人,而不是针对那些为了健康而寻求神奇医治的人们。作者一再强调文本传递的不可靠性和需要之后的补充。比如他用这段《马可福音》的故事来佐证,耶稣并不愿自

^① 吴雷川:《基督教与中国文化》,第37页。

^② 比如耶稣把天国的钥匙交给彼得被吴雷川说成是指着圣灵或“仁”说的。同上,第35页。

我吹嘘或施展神迹,而是因为“福音书是写在耶稣逝世数十年之后,其中的传说难免随着世俗的好尚而有所附会,就有许多事已不合原来的真相。”^①如此强的文本讹误观已经将文本细读分析预先排除在外。吴雷川如赵紫宸一样,在阅读福音书时推崇非神迹的解释。吴雷川将自己从中国训诂传统中获取的经验运用于一个完全迥异的《圣经》口头和文本传递历史。比如,他不懈地解构文本,将耶稣在旷野 40 天经历的试探归咎为:“写福音书的人根据口传,用一种象征的说法”,导致某些后来的读者将这个“宝贵的灵性经验”误认为是一个“神秘的现象”。^②在《基督教和中国文化》一书中,真正的《圣经》诠释很罕见,也未见从《旧约圣经》故事角度而来的解释,同样让人惊奇的是,书中也从而认可文学的力量或象征性解读的价值。

结论

在赵紫宸和吴雷川身上,我们看到一个内化的宗教间对话,一种对基督教《圣经》的解读和再现。《圣经》如今被中国的传统经典所理解(吴雷川)或强化(赵紫宸)。本文所呈现的例子表明,这两人在阅读一个文本时,不断通过另外一个文本来调整自己的解读。中国经典被作为一种权威来使用,是一个参照者,帮助澄清辨明,还成为了一种基督教的表达方式。关键在于,这些帮助我们理解文本的作用——这是文风和解读方法的基础,无论是赵紫宸参照中国的游记来解读《圣经》中的风景名胜,还是吴雷川因自己的经文传递和编修经验而非常怀疑《圣经》的神迹奇事描述,莫不如此。

这种特意的双重解读对于他们二人都是一种政治行为:对于赵紫宸来说,中国人在基督教内部重新挖掘是创造真正的本色教会必

^① 吴雷川:《基督教与中国文化》,第 24 页。

^② 同上,第 25 页。

不可少的一步，也是对西方人全面掌控神学思辨和规范的反驳。对于吴雷川来说，《圣经》诠释提供了一个评论当时政治局势的手段，并且可以通过《圣经》将注意力转向国家改革的种种迫切需求。赵紫宸在写小说时并不明说一些关联，使用中国意象来开启对话，而吴雷川让读者明白这些关联，并向他们展示了他所希望的阅读文本的方式。吴雷川的书是政论文，因而依赖逻辑，并引用儒学文本来支持他的观点。赵紫宸对《圣经》经文进行文学再加工，给《圣经》文本带去新的亮光。他通过中国意象和主题来注释《圣经》文本。而吴雷川的思想更多地建立在儒学文本之上，他的比较产生了第三个文本，一种第三类思考方式，既不是《圣经》的，也不是儒家的，但或许也既是《圣经》的又是儒家的。吴雷川通过类比和积累构成了一个对比，这有可能让来自两个传统的读者不满，但同时也让经文向富有创造力的天才思想开放：他把圣灵作为“仁”来讨论便是一个例子。

随着“国学”和《圣经》研究先后回归中国学术界，民国时期的学者-神学家们为我们提供了一种比较解读的可能性（还有危险性）。在他们的作品中，神学和汉学的融合呈现了当代学术的一个积极模式，此外，这两人对当时国际学术潮流的影响表明了中国神学和世界神学之间的关系以及这种互动的可能性。

译者简介

梁悦，太原科技大学外国语学院讲师

Introduction to the translator

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

Email: liangyue008@gmail.com

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Glüer, Winfried. *Christliche Theologie in China: T. C. Chao 1918-56*. Gütersloh: Mohn, 1979.
- Hargett, James. *On the Road in Twelfth Century China: Travel Diaries of Fan Chengda (1126-1193)*. Stuttgart: 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 Landscapes: 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-karWan 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.

中文文献 [Works in Chinese]

- 梁慧等：《中国现代的基督徒是如何读圣经的——以吴雷川与赵紫宸处理〈圣经〉的原则与方法为例》，载《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.]
- 林荣洪：《曲高和寡：赵紫宸的生平及神学》，香港：建道神学院，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.]
- 唐晓峰：《赵紫宸神学思想研究》，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:《中国古代山水游记研究》,北京:中国社会科学院出版社,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.]
- 王晓朝编:《赵紫宸先生纪念文集》,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.]
- 吴雷川:《基督教与中国文化》,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:《中南游记选》,上海:文艺出版社,1982年。[XU Zhongyu. *Zhongnan you ji xuan* [Selected travelogues in Central South China]. Shanghai: Literature and Art Publishing Group, 1982.]
- 许开明:《论赵紫宸的脉络化基督论的神学意义》,载《夜鹰之志:赵紫宸与中西思想交流学术研讨会文集》,唐晓峰、熊晓红编,北京:宗教文化出版社,2010年,第112-114页。[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.]
- 邢福增编:《寻索基督教的独特性:赵紫宸神学论集》,香港:建道神学院出版社,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.]
- 赵紫宸:《耶稣传》,《赵紫宸文集》,第一卷,文庸等编,北京:商务印书馆,2003年,第449-636页。[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).]
- 赵紫宸:《赵紫宸文集》,四卷本,文庸等编,北京:商务印书馆,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:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年。[ZHU Xi. *Si shu zhang ju ji zhu* [Collected commentaries of four classical books]. Beijing: Zhuanghua Book store, 1983.]