

Research Notes 【研究討論】

經典詮釋與文化匯通：以吳雷川為例
Scriptural Interpretation and
Cultural Interaction: The Case of Wu Leichuan

蔡彥仁*

關鍵詞：五四運動、吳雷川、聖經研究、詮釋學、文化交流

Keywords: May Fourth Movement, Wu Leichuan, Biblical studies, hermeneutics
cultural interaction

* 政治大學宗教研究所教授。

§ 本文初稿曾宣讀於1999年8月22日，美國史丹佛大學舉行之「中國哲學與文化的現代詮釋學術研討會」。後承兩位匿名審稿人惠賜寶貴意見，據以潤飾修訂，特此致謝。

摘要

本文主要以1920年代中國的基督教思想家吳雷川為例，說明其經典詮釋所遭遇的問題，由此擴大論證文化匯通所應持的態度與步驟。本文指出，五四新文化運動以熱烈的愛國主義為動力，奉科學與民主為主臬，而以建立富強的新中國為主要目標。身居此一處境的基督徒知識份子，亦在彼時的洪流底下，試圖將基督教本色化，藉此一方面肯定其愛國的進步思想，另一方面則確立其基督徒的敏感身份。不過，這種努力卻經常在強烈愛國主義的誘導下，基於現世改革與社會福祉之目的，而有對基督教採取工具理性的態度。本文深入分析吳雷川的主要著作，發現其對《新約聖經》的解釋，大都採取「精義式」途徑，展現出明顯的化約主義傾向。吳氏的主要問題，在於為求立即目的而作選擇性解經，其以前提預設結論，致使經典詮釋缺乏應有的張力。基於此一例子，本文主張對於基督教的《聖經》詮釋，應重視經典本身的主體性與整全性，並考究其歷史脈絡，了解此經典在形成過程所涵蓋的複雜機制。本文由此推演，力主不同傳統的文化匯通，需要築基於彼此的深刻理解，以客觀的態度掌握對方的全貌，探討其特徵、異同、相容性及隱含意義，再據此進行吸納或取捨，此亦是反思吳雷川的經典詮釋與釐訂今後文化交流的重點所在。

Abstract

Wu Leichuan was an important Chinese Protestant thinker in the early decades of the twentieth century. This paper discusses the problems of his Biblical interpretation as well as argues for an appropriate attitude and viable steps that one should consider in terms of cultural interaction.

First, the paper lays out the May Fourth period which was characterized by fervent patriotism, eager pursuit of science and democracy, and the establishment of a new China as its ultimate goal. Chinese Christian intellectuals, overwhelmed by the current atmosphere, attempted to contextualize Christianity as a response. With national reform and social progress in mind, their indigenization project, however, often treated this foreign religion with instrumental rationality.

Analyzing Wu Leichuan's major writings, the paper finds that his interpretation of the New Testament follows the essentialist approach and thereby exhibits a reductionist tendency. In order to achieve an immediate and pragmatic purpose, he selectively reads the Bible with a biased presupposition and a predetermined conclusion. He is thus entrapped in a hermeneutic circle, short of the interpretive tension that is supposed to exist between the reader and the text. Based upon this example, the paper proposes that to interpret the Bible, one should see every scripture in its entirety. It is important that the reader delve into the historical context within which each scripture was formed and understand the complicated mechanism behind its canonization.

This paper further argues that, in a similar vein, deep understanding is the prerequisite when it comes to cultural interaction. It is crucial that one should comprehend the total picture of an alien tradition by looking into its characteristics, exploring its similarities and differences, measuring its compatibilities and incompatibilities, and then explaining their meanings. Only this kind of hermeneutic process ensures a fruitful cultural interaction.

一、導言

由五四愛國運動所激起的新文化運動，是近代中國知識份子參與人數眾多，議題廣泛而深刻，時間持續久遠，情緒極度猛烈的文化反思與建構運動。¹當時的知識份子在強烈的使命感驅策之下，為救亡圖存之需，一方面以激烈的反傳統為口號，另一方面又以西方的民主與科學為效尤圭臬，在否定與肯定之間，徘徊游移，充份顯示出身處存亡絕續與新舊交替之下的時代困境。²他們為了替新中國尋得出路，在激辯攻錯下，擬出了各類的文化或思想模式以為救國方針，希望中國由此擺脫貧弱，邁向富強，在新世局開展下佔有一席位。這些新方針無論是「西化論、本位論、折中論、調和論」³皆各擁信眾，代表五四知識份子在特殊歷史情境下的自我定位，以及對大時代未來走向的看法。

五四時代的基督教知識份子，在新思潮運動的激盪之下，也積極地作出了回應。以燕京大學為主的代表如趙紫宸、劉廷芳、徐寶謙、簡又文、許地山、洪煊蓮等，就教會內部的教義、禮儀、信仰、道德方面，加以檢討、改革與確立，以改變國人對基督教在中國僅是西方列強的差會的印象，試圖建立真正的「中國教會」。⁴以「中華基督教文社」為中心的成員，也倡議中國基督教的自立、自養、自傳，並發展本色化思想與信仰模式。⁵後一項的中國基督教本色化議題，幾乎是1920年代所有基督徒知識份子的共同關心焦點，容或他們的回應有別，⁶但是認同中

¹ 有關五四運動政治與文化方面的背景介紹，仍以周策縱的《五四運動史》為經典之作，見氏之英文著作：Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1960).

² 林毓生所研究的彼時陳獨秀、胡適、魯迅三人，可具體的代表五四一代知識份子的普遍態度；參考 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)，另亦參考張灝：〈五四運動的批判與肯定〉，收於氏著：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經，1992年），頁139-170。

³ 參考杜維明：〈儒學第三期發展的前景問題〉，收於氏著：《儒學第三期發展的前景問題》（臺北：聯經，1989年），頁275。

⁴ 參考李志剛：〈五四運動與中國基督教復興之探討〉，收於氏著：《基督教與近代中國文化論文集（二）》（臺北：宇宙光，1993年），頁195-222。

⁵ 王成勉：《文社的盛衰：二〇年代基督教本色化之個案研究》（臺北：宇宙光，1993年）。

⁶ 吳利明研究趙紫宸、吳耀宗、王明道、徐寶謙、吳雷川五位基督徒知識份子，即發現他們

國人民與社會，以國家生存與發展為前提，使基督教與中國文化融合的大目標卻是一致的共識。⁷

五四新文化運動的特點、影響以及利弊得失，至今仍是學者聚訟紛云的議題，而中國教會本色化運動也因1920年代末期國內政局的轉折而逐漸退溫，但是由當時基督教知識份子所提的許多問題，特別是文化交流與匯通一事，對其因為身俱中國人與基督徒雙重身份所造成的壓力，以及含有理論與現實的抗衡張力，在經過深刻討論與反思後，仍具普遍意義。觀諸中國大陸1980年代末期興起的文化熱中，環繞「文化基督徒」現象所進行的討論，可看出中國基督教本色化問題尚未解決，此對關心今後中國文化走向者，仍是一個值得繼續思索與探討的課題。⁸

中國基督教本色化運動雖然具有高度的愛國熱誠，關懷中國的現實處境，並以融匯中、西文化為目標，但是這些原則僅揭櫫了基本態度與理想方向，並未道出真正的方法步驟，也因此當時的基督徒知識份子，如同其他五四的知識份子提出各種「主義」一般，標舉「中華基督教神學的幾個原則」⁹與「基督教的補儒」¹⁰說，純係抽象立論，未及方法與實踐的可能性問題；或論「基督教道如何適應今日中國之需求」¹¹和「基督教的社會使命」，¹²多談此一外來宗教合乎民主進步之旨，正是中國所需，以及以耶穌人格為典範，砥礪基督徒走向社會，服務人群。中、西

在新時代中表現出溫和與激進的不同立場，而所從事的中國基督教本色化的建構領域與方向也有別。參考氏著：《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981年）。

⁷ 參考 Jonathan Chao, "A Study of Protestant Response to the Anti-Christian Movement during the 1924-1927 Period", 收於林治平編：《基督教與中國本色化國際學術研討會論文集》（臺北：宇宙光，1990年），頁470-520；呂實強：〈民初若干教會人士對中國基督教社會使命的看法（1912-1937）〉，收於同書，頁441-465。

⁸ 有關八〇年「文化基督徒」的現象與問題，可參閱漢語基督教文化研究所編：《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997年）；梁家麟：〈當代知識份子對基督教與救國問題的反省〉，收於氏著：《徘徊於耶儒之間》（臺北：宇宙光，1997年），頁253-290。

⁹ 此為謝扶雅所著文章之篇名，收於邵玉銘編：《二十世紀中國基督教問題》（臺北：正中書局，1980年），頁229-237。

¹⁰ 徐松石著，收於邵玉銘編：《二十世紀中國基督教問題》，頁351-371。

¹¹ 同上，頁459-480。

¹² 范定九著，收於邵玉銘編：《二十世紀中國基督教問題》，頁493-506。

文化交融如此僅止於神學或觀念比較，以及氣魄承擔式的修養勉勵，至於文化交融的基礎為何？其內容又是怎麼樣？彼此的可比性與相容性如何？有何具體的方法？等，卻是付諸闕如，鮮有基督徒知識份子深入探討。此或許可以解釋為什麼中國基督教的本色化議程或是中西文化交流匯通的宏願，至今尚留滯於觀念與口號的階段，八十多年來未有實質的進展。

基督教與中國文化的交流互動源遠流長，而一般皆以明末耶穌會教士如利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）者為具體的開端，也視為一個成功的範例。¹³利氏的中西文化匯通，帶有傳教目的與神學預設是不言而喻的，但是他為了證明基督教的上帝具有普遍性啟示的性質，存於包括中國傳統在內的「自然宗教」（natural religion）中，遂精研儒家古籍，以求融通的經典基礎。¹⁴他更進一步翻譯《四書》為拉丁文，不但作為耶穌會教士學習華語之用，也著眼於藉此可使基督教與儒家傳統彼此了解，互補長短。¹⁵此種譯經的奠基工作在明末清初時期持續進行，顯見耶穌會教士的文化匯通理念，是有計劃、有方法、有步驟的。¹⁶

耶穌會教士的中西文化匯通成果，可以給我們若干的啟發：文化交融應該立於具體的基礎之上，而對經典的詮釋與了解，可以作為此種基礎的試金石。¹⁷本文即是在此認知之下，試圖回到1920年代的中國基督

¹³ 有關明末耶穌會來華傳教的簡短歷史，可參考楊森富：《中國基督教史》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁57-64；Julia Ching, "Matteo Ricci", in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12 (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), pp. 377-378.

¹⁴ 參考 John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong: Hongkong University Press, 1983), pp. 25-39; Jacques Gernet, *China and the Christian Impact* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 24-30.

¹⁵ 參考 David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989).

¹⁶ David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books," in Charles E. Ronan and Bonnie B. C. Oh, eds., *East and West: The Jesuits in China: 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988), pp. 252-268.

¹⁷ 有關「經典」或「聖典」（scripture）的定義、特質、內涵等，下文將會提及討論。在此必須強調的是，從文化交流或比較宗教的歷史觀之，了解他人的文化或宗教傳統時，從經典入手是普遍之舉；參考 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (La Salle: Open Court, 1990), pp. 35-46. 比較宗教的奠基鼻祖 F. Max Müller 於 1879-1894 年間編纂了五十

教本色化運動的情境中，以彼時最能代表新教神學思想之一的吳雷川（1870-1944）為例，¹⁸探討其對宗教或基督教的觀念，具體分析他的解經方法，以及由此得出的宗教或文化匯通結果。本文意圖以此個案研究，擴大討論「經典」的詮釋問題，並進一步觸及上述的文化交融議題。

二、吳雷川的宗教觀

1920年代中國基督徒知識份子推展的基督教本色化運動，大體上乃受彼時反宗教與反基督教的風潮所刺激而興起。五四時代的進步思想，標榜理性與科學，對於舊文化、舊傳統，以及足以阻礙社會進步的宗教信仰，其實視同於迷信，全在剷除打倒之列。¹⁹而在飽受西方列強欺凌之下，隨著船堅砲利引進的基督教，被視為帝國主義征服中國的御用工具，更是一般知識份子眼中大惡，必欲除之而後快。²⁰在此時接受基督

大冊的《東方聖典》（*The Sacred Books of the East*），網羅了印度教的《吠陀經》與《奧義書》，瑣羅亞斯德教的《波斯古經》（*Avesta*），佛教的部份經典，也包括了理雅各（James Legge）適時譯成的大部份《五經》與《四書》，見 F. Max Müller, *The Sacred Books of the East*, 50 vols (Oxford: Clarendon Press, 1879-1894)。這種比較宗教的研究方法，乃基於相信「經典」寓含一個文化或宗教的精髓，把握經典即把握一個文化或宗教而來。此種觀點是否具有說服力仍待討論，但是其認知與方法的一致性應是言之有物，持之成理的。

¹⁸ 日本學者山本澄子舉趙紫宸、吳耀宗與吳雷川三人為彼時新教神學思想最具代表者，見吳利明：《基督教與中國社會變遷》，頁 223。有關前兩位之研究，分別參見邢福增：《摸索基督教的獨特性：趙紫宸神學論集》，（香港：建道神學院，2003 年）；梁家麟：《吳耀宗三論》（香港：建道神學院，1996 年）。吳雷川，又名吳震春，清同治九年（1870）生於江蘇徐州，年輕時熱衷功名，十六歲得秀才，二十三歲中舉人，二十八歲獲進士，旋在翰林院任編修等職。民國成立後，吳氏大都服務於教育界。四十五歲時受洗歸入英國聖公會，後即熱心於教會活動，並於民國十一年加入燕京大學教授行列，民國十八年至二十三年間，更任校長之職，為該校唯一的華人校長。民國三十三逝於北平。有關吳雷川的背景介紹，可參閱 Chu Sin-Jan, *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China* (New York: Peter Lang, 1995), pp. 5-15.

¹⁹ 有關五四時代的反宗教思潮分析，可參閱 Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement*, pp. 320-327；葉嘉熾：〈宗教與中國民族主義：民初知識份子反教思想的學理基礎〉，收於林治平編：《近代中國與基督教論文集》（臺北：宇宙光，1981 年），頁 105-128；邵玉銘：〈廿世紀初期中國知識份子對宗教和基督教的反應〉，收於林治平編：《近代中國與基督教論文集》，頁 147-168。

²⁰ 參考葉仁昌：《五四以後的反基督教運動》（臺北：久大，1992 年），頁 113-170。對於五四時代的反宗教、反基督言論集錦，可參考張欽士編：《國內近十年來之宗教思潮》（北平：燕京華文學參考教材，1927 年），兩冊。

教信仰的知識份子，因此陷入雙重的尷尬處境。他們如果不願被視為落伍、迷信，則必須對宗教與科學、理性的關係，有一番重新的解釋與定位。另一方面，他們如果要逃避賣國賊或與帝國主義者掛勾的污名，則需要重新詮釋基督教的內涵，並且釐清西方基督教會與中國教會的界線。職是之故，身為中國基督徒，除了要經歷一般人所掙扎的新、舊文化衝突所產生的壓力外，更要對上述兩難困境提出合理的解釋。

吳雷川即是在此困境下，活躍於彼時基督教界，並與教外人士積極對話的知識份子。根據他個人的自述，他當初之所以接受基督教，源於兩種因素，就個人的內在層面而言，他認為：

自圖安逸地生活一世，實在沒有意義，總當自己用功修養，並且多做有益於人的事，方不為虛此一生，又覺得要在儒教中尋求方法，甚是繁難而不得要領——這自然是我在那時於儒教甚少研究的緣故——心中常為此事不快。²¹

這是純粹的為了滿足個人的精神需求，而乞靈於基督教的單純動機。他承認在當時對基督教義例如耶穌的上帝觀、基督論、復活論等仍然不解，也不信《新約聖經》中的神蹟奇事記載，但是在受民初政局動盪以及救國風潮的驅策下，「以為基督教必是能改造中國的社會」，²²此又促成他接受基督教的第二道動機。這種內在與外在的信教原因，非僅是他個人對為什麼選擇基督教的表白，也隱約透露出他對宗教的功能式了解。

吳雷川雖然未曾對於宗教的本體問題多加著墨，但是他相信「道」是原一，並且僅有一個，而「教」則有多種，如此理一而分殊，成就了世界諸大宗教。²³就這些大宗教而論，他著重的是它們的理性層面，認

²¹ 吳雷川：《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1936年），頁9。

²² 同上，頁8；吳雷川：〈我個人的宗教經驗〉，《生命月刊》，3: 7-8（1923年）。頁1。

²³ 吳雷川：〈論基督教與儒教〉，《真理週刊》，1: 43（1924年）。有關吳雷川的宗教觀與朱子「理一分殊」的關係，參見陳廣培：〈儒化基督徒吳雷川的宗教神學觀探析〉，《輔仁宗教研究》，6（2002），頁165-179。

為「因著理性的覺悟，就激發感情」，²⁴因此信仰是一種理性的抉擇，其後感情方求安頓，而宗教中的一些非理性成分，不應為知識份子所取。另一方面，因為人類文明是進化的，宗教之能承傳延續，也一定含有進化的因子方可能存在至今，就連基督教所強調的「悔改」，也是「人類進化必經的過程」。²⁵

宗教在吳氏看來必定與生活處境密不可分。他首先認為宗教的重點在群性或集體性，其功能不在個人得救而在社會改造。²⁶「改造社會」是吳氏一而再，再而三強調的宗教功能，也是宗教之所以存在的最大理由，以及能給予人類的最大貢獻。²⁷他肯定諸多個人問題皆由環境造成，一俟社會改造完成，個人問題即迎刃而解。但是弔詭的是，社會改造之道，卻需藉由愛與犧牲做起，由個體凝成社會之群體力量，最終導致社會的改進。²⁸他對宗教下的定義也是結論：「惟有發揚哲理，拯救生民，纔是宗教真正的義諦。」²⁹

吳雷川對宗教的理解是人本的、理性的，完全著眼於現世的改良與社會群體的福祉。他似乎視宗教為一工具手段，為建設理想的人間社會而存在。這種宗教觀否定了一般宗教的俗、聖二分特質，也忽略了宗教中的「超越」層面。不過值得注意的是，在強調進步、理性、社會優先的認知中，吳氏可以較簡易地據此規範或選擇何者為宗教，而何者為非宗教。換言之，可以據此為普遍化的宗教定義與原則，進而比較與衡量世界各宗教，這也是為什麼他在以基督教比之於儒家傳統，以及以基督

²⁴ 吳雷川：〈論中國基督教會的前途〉，《真理週刊》，1: 11（1923年）。

²⁵ 吳雷川：〈論中國基督教會的難題〉，《真理與生命半月刊》，2: 11（1927年）；《基督教與中國文化》，頁7。

²⁶ 吳雷川：《基督徒的希望》（上海：青年協會書局，1940年），頁12-15。

²⁷ 「改造社會」一詞的出現不勝枚舉，僅從他的三本主要的著作中即難盡列，例如《基督教與中國文化》，頁7、10、12-13、35、70-71、86-87、291；《墨翟與耶穌》（上海：青年協會書局，1940年），頁15、31、53、96、110-111、116、124；《基督徒的希望》，頁9-10、15、38、39。

²⁸ 吳雷川：〈生活問題〉，《真理週刊》，1: 5（1923年）；〈權利〉，《真理週刊》，1: 7（1923年）。

²⁹ 吳雷川：《基督教與中國文化》，頁236。

教比之於墨學後，都可得出幾乎相同的結果的原因。³⁰

在以上所述的宗教認知底下，吳雷川對基督教的把握與詮釋自有其特殊之處。首先，他認為宗教「應該」是進化的或進步的，但是這不意味著宗教「實質上」都是進化的。就以基督教而言，其最具進步的部份在其發源初階，或者更精確地說，僅在於耶穌本人。可惜耶穌的門徒對其「教主」已有認識的偏差，往後的教會組織與發展，更是離原始的「進步」精髓漸行漸遠。在描繪「耶穌事略」時，吳雷川概要地整理出耶穌主要的行事為：(一)「對群眾宣傳天國」，目的是標舉一理想社會，以為改造現實的藍本；(二)「革除虛偽和迷信的習俗」，此是為了實現理想社會必經的程序；(三)反抗阻礙社會進步的領袖，……顯示他嫉惡如仇的義憤，就可知他對於改革社會的熱忱是如何的急迫了；(四)「專一拯救當時受痛苦的人或當時所指目為有罪的人」，「因為環境不良，以致人有痛苦和罪感，所以要免除人的痛苦，拯救人脫離罪惡，必得改造環境，而他自己正是擔負這責任的」；(五)「訓練門徒」，以其實際的榜樣教訓門人弟子恪守服務與犧牲的準則；(六)「從容受死」；(七)「為人治病趕鬼及行異蹟奇事。」³¹除了最後一項吳氏深表懷疑而存保留態度外，他對耶穌的人格以及改造社會的行動讚譽有加，認為是真正宗教的精義表現。³²

吳雷川對基督教的把握，很顯然的含有「本質」或「精義」取向(essentialist approach)，也帶有「化約主義」(reductionist)的做法。對於1920年代群情激憤的反基督教運動，吳氏採取的護教策略是區分基督與基督教，肯定前者才是真正的基督教，而後者，也就是一般人所謂的基督教——包括中國基督教——卻是千餘年來教會的錯誤累積，不能代表基督教的真面目。³³他希望以此導正國人對基督教的偏見，並發揚他

³⁰ 參考吳雷川：《基督教與中國文化》，第十章，特別是頁287-300，以及《墨翟與耶穌》，第六章〈結論〉部份。

³¹ 吳雷川：《基督教與中國文化》，頁33-40。

³² 對於吳氏強調耶穌的人格及其與改革社會的密切關係，可參考何建明進一步的闡釋，見氏著：〈吳雷川的耶穌人格論〉，《基督教研究》，5（2002年），頁543-560。

³³ 參考吳氏著作：〈宗教辨惑說〉，《真理週刊》，2：30（1924年）；〈對於在智識界宣傳基督教的我見〉，《生命月刊》，5：1（1924年）；〈耶穌新社會的理想及其實現的

認為可以補救時弊的一個真宗教。

循此「精義式」與「化約式」的法則，吳雷川指出「天國」為基督教的核心義理，也是耶穌訓言的中心所在。他反對一般教會人士以世上有形的信徒組織為天國的說法，也不認為天國存於形上的彼世，因為「耶穌建立天國，根本在改革人心」。³⁴但是人類的心理建設並非終極目標，而僅是實現天國的啟始準備，真正的天國必須先變更舊社會、舊組織，使成一無國界和種族分別的新社會，再進一步從物質與經濟層面著手，消滅貧富差距，廢除私有財產，達到共產共享的理想世界方算完成。³⁵因此天國不是死後升天堂的迷信之屬，而是以自由、平等、博愛為人類互動原則的理想新社會。³⁶

這種現世的、理性的態度，自然排除《聖經》中許多有關神蹟或超人式的記載。吳氏認為〈四福音〉中的神蹟部份根本不能說服新時代的知識份子，反將構成基督教傳教的障礙。³⁷從宗教史或比較宗教的角度視之，這種神異化教主的作法普遍存於各宗教傳統，正如孔子之後衍生出許多讖緯之作，如《春秋演孔圖》、《拾遺記》、《魯語》、《說苑》等所載皆是，³⁸不應視為宗教的重要成份，或可去之，或可以理性推論化解之。³⁹總之，耶穌的天國方是基督教的精義與核心，促進社會的改革與演化是基督教可以提供給貧弱的中國最大的福音。根據吳氏最徹底的說

問題》，《真理與生命半月刊》，6: 1（1931年）。值得一提的是，吳氏這種區分「教主」與「傳統」的做法，不僅運用在基督教，也用在為儒家辯護上。就以時人攻擊儒家禁錮人性的孝道觀念而言，他直言《孝經》並非孔子所作，而是後人為奉承君主，鞏固君權而偽作，「實因中國歷代相傳的道德標準，完全是男子，年長而為人兄者，在上位者所規定，他們從未為女子及卑幼者設想，所以所規定者，難免偏袒不公。」參考吳雷川：〈論現代道德觀念的演變〉，《真理與生命半月刊》，2: 19（1927年）。

³⁴ 吳雷川：〈天國是什麼〉（上、下），《真理週刊》，3: 9, 11（1925年）。

³⁵ 吳雷川：《基督教與中國文化》，頁 66-72。

³⁶ 同上，頁 95-96。

³⁷ 吳雷川：〈基督教研究課程〉，《真理週刊》，2: 6（1924年）。

³⁸ 吳雷川：〈聖誕節的聯想：耶穌與孔子〉，《生命月刊》，5: 2（1924年）。

³⁹ 最有名的例子之一是〈福音書〉記載有關耶穌以五個餅和兩條魚餵飽五千名聽眾的神蹟。吳雷川認為實際的狀況是：「五千人隨從他的時候，藉著眾人聚食的機會，用博大而誠懇的態度，講說上帝國的道。聽眾大受感動，各將所帶的食物作為公有，於是五千人都滿足了需要。」參考吳雷川：《墨翟與耶穌》，頁 101。

法，在實踐的層面上，基督可以救國，基督教可以救國，而基督徒更是應該實踐救國。在此種現世的與精義式的觀點之下，吳氏得出的結論是「凡救國的，就可以說他是基督徒。」⁴⁰

三、吳雷川的經典詮釋

吳雷川既以宗教必須是理性與進步為前提，而基督教的精義等於服務與犧牲的人格，而其功能則不外乎於社會改造，他的解經方法自然以此一認知為主導原則。縱觀吳氏所引用的《聖經》經文，全以〈新約〉為主，而其中又幾乎全出於〈四福音書〉的章節。此種挑選式的經文偏重和引用，與其「精義式」與「化約式」傾向平行吻合。再者，經文詮釋對吳氏而言，不在背後「寓意」(allegory)或「秘意」(anagogy)的深層探討；經文原意對吳氏而言是不喻自明的。換言之，吳氏所持的解經方法是「字面意義」(literal meaning)的直接了解，⁴¹唯一的問題是如何比附與運用而已。為說明起見，我們可以具體舉例如下：

(一) 祈禱

在一篇題為〈基督教祈禱的意義與中國先哲修養的方法〉的文章裡，⁴²吳雷川以耶穌的人格典範為起始點，說明耶穌的修養工夫乃由祈禱達成。吳氏首先區分祈禱為私禱與公禱兩類，但是輕忽後一類型在儀式(ritual)與宗教社群中的意義與作用，⁴³逕自對等祈禱與個人人格修養，多引經文佐證說明。他匯集了〈四福音書〉中所有有關耶穌的祈禱，其中有獨自祈禱者(路加福音6:12; 9:18; 11:1; 馬可福音1:35)，

⁴⁰ 吳雷川：〈基督徒救國〉，《真理週刊》，1:4(1923年)。

⁴¹ 有關《聖經》的詮釋討論，詳見下文。對於這幾種詮釋方法的內容與發展歷史，可參考 Robert M. Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 52-91; Gerald Bray, *Biblical Interpretation: Past and Present* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), pp. 77-220.

⁴² 刊於《真理與生命半月刊》，2:6(1927年)。

⁴³ 有關祈禱的儀式與社群意義，可參考 Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 1997; reprint of 1932), pp. 65-73, 296-346.

也有與他人共禱者（路加福音9：28-36；馬可福音14：32-39；約翰福音11：41-43），也有一些純論祈禱的內容與意義者（路加福音11：5-13；馬太福音17：19-21；18：19-20）。對於這些經文的出處或脈絡（textual context），吳氏避而不談，僅摘要式的謂耶穌的祈禱不外乎「讚美、感謝、祈求」，而耶穌論祈禱的意義「含有開拓心胸，恢宏志願、戒貪、明恕謹身慎行等要義，都是教訓我們為人的道理。」⁴⁴

既然基督教的祈禱等同於人格修養，吳氏認為中國先哲在這方面早有精闢之論，尤其是儒、道二家更富洞見。因此他條列式地雜引古籍，自《易經》而下，儒家包括《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》、《荀子》，而道家部份則有《老子》、《莊子》、《管子》、《淮南子》、《列子》，前者論及敬、誠、仁、忠、恕、止、自省、慎獨者；而後者所言有關靜、虛、齋、損、反性、存養者，皆是義理互通，殊途同歸。吳氏自己的結論是：

如耶穌每獨自祈禱，豈不是終日乾乾洗心藏密？耶穌遇大事難事必要祈禱，豈不就是臨事而懼？耶穌隨時讚美呼籲天父，豈不就是奏前倚衡的表徵？又如求聖靈與求仁，迫切有恆與終日無違造次顛沛必於是，謙卑與守雌守黑守辱，靜密與虛壹而靜，其義有何不同？說信則必得，求則必應，何異於說求仁得仁？說祈禱必須禁食，何異於說養心莫善於寡欲與虛其欲神將入舍？說祈禱必須饒恕，何異於說強恕而求仁莫近？至於同心而求與奉名而來，無非發明祈禱之一種原則，我們試設想己欲立達者何以必立人達人？志於仁者何以無惡？不就是表明人類同情心的可貴與求之有道之必要？⁴⁵

吳氏的引經比較，不但忽略了各段經文的文脈，更迴避了各宗教或哲學傳統的義理宗旨與問題意識（*Problematik*），逕以既存的預設，串連起他認為與基督教祈禱相關的儒、道經典片斷，表現出神學式的想像與運用甚於細心地經文詮釋。循此而下，吳氏下逮宋明理學，以祈禱比附程朱的「主敬」以及陸王的「主靜」，⁴⁶其長於聯想的特徵更是展露無

⁴⁴ 吳雷川：〈基督教祈禱的意義與中國先哲修養的方法〉，頁146-147。

⁴⁵ 同上，頁150。

⁴⁶ 吳雷川：〈祈禱是什麼意思〉（下），《真理週刊》，3: 27（1925年）。

遺了。⁴⁷

（二）重生

吳氏在詮釋約翰福音3：3, 5的經文「人若不重生，就不能見上帝的國……人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國」時，⁴⁸仍然以他的人格修養與社會改革為詮釋前提。依他的觀點，耶穌要建立天國於世上，凡經過水和聖靈重生之後者方有資格進入。一般教徒領洗入教只是外表儀式，不是真正的重生，而教會也不等於地上的天國。耶穌曾說「從肉身生的，就是肉身，從靈生的，就是靈」（約翰福音3：6），既然耶穌所指的並非神秘的形上世界，而吳氏對基督教的認知也非俗聖對立的二元觀，他遂以《孟子告子篇上》所言「體有貴賤，有大小，無以小害大，無以賤害貴，養其小者為小人，養其大者為大人」解釋《聖經》。

吳雷川認定耶穌的「肉身」即是孟子所言的「小體」，而「靈」即是「大體」，〈約翰福音〉三章的「重生」，實等於孟子所謂的「養其大者為大人」。「重生」因此不具屬「靈」的味道，也喪失了千餘年來基督徒賦予此經卷的神秘、冥想意境。更有甚者，吳氏又引朱子註《大學》「明明德」之說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也」，強調重生即是復性的功夫。一及「復性」，吳氏旁涉唐李翱《復性書》之論，認為人性有可能汨沒隱晦，但是透過自覺醒悟，仍可謀求回復，依此又可證明「重生」與「復性」毫無分別。吳氏因而得出的結論是：「耶穌特提出重生二字，無非是教人注意養其大體，教人明明德，教人回复本性。」

吳雷川的經文解釋，在其字義了解與串連下，跳脫了基督教與儒家

⁴⁷ 吳雷川廣引經文，串連互通，以證某一神學理念的作法，可以其在《生命月刊》第五期（1924-1925）連續刊載的〈七克廣義輯餘〉為另一絕佳代表。《七克》本為明萬曆間耶穌會教士龐迪我（Did de Pantoja）所作，分為七篇，目為「伏傲」、「平妒」、「解貪」、「熄忿」、「塞饕」、「防淫」、「策怠」，乃針對人的私欲而發，提出謙、恕、惠、忍、節、貞、勤七德以為克制良藥。吳氏讀後頗有心得，深覺其言對基督徒的人格修養大有助益，又認為中國先哲之言，有關此七德者多矣，可以對觀參照，於是輯錄先秦迄宋明諸子的佳言，條列並排，存而不論，以作為修養砥礪之用。

⁴⁸ 吳雷川：〈重生是什麼意思〉，《真理週刊》，3: 13（1925年）。

的個別思想框架，上、下縱橫千百年，似乎達到了匯通的目的，但是其「精義式」與「化約式」的釋經原則是否成立，則有待我們進一步反省。

（三）主禱文

吳雷川非常注重〈路加福音〉十一章二到四節所載的「主禱文」，不但加以註解，⁴⁹還據此抒發為文，以詩體演而為詞。⁵⁰吳氏肯定耶穌的人生目標即要改造社會，在世上建立天國，此篇「主禱文」正是「建立天國的大綱」，意義十分重大。依據吳氏的見解，「我們在天上的父」是「建立天國的基本條件」，因為「我們」泛指全人類，表示耶穌教訓門徒要開拓心胸，彼此相愛，達成天下一家的理想。「願人都尊你的名為聖」，表示希望全人類「承認公道，服從真理」。「願你的國降臨」反映出對上帝仁愛和公義的期盼，也就是需努力改造舊社會，實現新社會的意思。「願你的旨意行在地上如同行在天上」，即是希望新社會的實現能減少障礙，順利進行。以上三願，表示新社會的企圖。「我們日用的飲食天天賜給我們」，一方面意指因為新社會中無不平等的制度，因此人人得其所需；另一方面也因為新社會成員不具私心，只要所需充足，即無囤積錢財之事。「赦免我們的罪，因為我們也赦免凡虧欠我們的人」，表示天國新社會物質分配平均，互不虧欠，彼此無忌恨，自然平安。「不叫我們遇見試探，救我們脫離凶惡」，意指新社會要除去一切犯罪的事以及消弭各種禍害。後三句代表「理想中天國的設施」。如此依吳氏的經文詮釋，「綜合起來，有基本的條件，有進行時的企圖，有理想的設施，這禱詞豈不就是建立天國的大綱麼？」⁵¹

吳氏強烈的社會改造理念，支配了他對「主禱文」的解釋，在此耶穌似乎成了有謀略的理想家與改革者，其所訂的藍圖亦可適用於二十世紀初的中國。吳氏轉換至當代的政治語言，很生動的表達出，耶穌教導其門徒，「就是教他們認識主義，服從黨綱，思想集中，然後可以作團

⁴⁹ 其註解刊於《墨翟與耶穌》，頁 126-128；《基督徒的希望》，頁 30-38。

⁵⁰ 參考吳雷川：〈主禱文演詞〉六篇，刊於《真理週刊》，1: 37（1923年），1: 38（1923年），1: 40（1923年），1: 41（1924年），1: 46（1924年），1: 47（1924年）。

⁵¹ 吳雷川：《墨翟與耶穌》，頁 127。

體的活動。」⁵²在此吳氏並未斟酌「主禱文」的起源背景與可能的原意指涉，反而以其既存的觀念，從經文中得出與他觀念相符合者。

（四）耶穌的比喻

吳雷川認為經濟制度是一切社會制度的基礎，其理想中的新社會，必定在這方面有一妥善的運作與安排。在原則上，他主張（一）廢除私有財產與（二）各盡所能各取所需，相信一個社會若能實踐此一主張，則必是一個和樂、公道的大同世界。⁵³基於這樣的信念，他引用耶穌所講的兩個比喻，作為說明「各盡所能各取所需」的範例。

〈馬太福音〉二十五章十四 - 三十節記載耶穌論天國的比喻，謂一個主人出國多時，行前交付三個僕人，按才幹分配給五千、二千、一千不等的銀子，期望三人妥為運用。之後主人返國回家，召其僕人詢問結果。其中領五千的另賺了五千，領二千的另賺了二千，而領一千的僕人應怕失去本錢，竟在主人給銀後埋藏於地，主人返家後如數奉還交差。主人得知結果後，大大誇賞前兩位僕人，而對第三位僕人的反應是：「奪過他這一千來，給那有一萬的。因為凡有的，還要加給他，叫他有餘。沒有的，連他所有的，也要奪過來。把這無用的僕人，丟在外面黑暗裡，在那裡必要哀哭切齒了。」

吳雷川對此一比喻的解釋是，在廢了私有制的天國新社會裡，或許有人因此怠惰不工作，但如本喻言所示，大部份的人仍辛勤工作，盡其本份，獲得贏餘，舊習未除的自甘墮落者應屬少數。但本比喻的重點在於按才幹分銀，亦即人雖有先天稟賦的差異以及後天條件的不同，但是只要各盡所能，以忠心與否為標準，各得所需，即能維持一個公平的社會。⁵⁴

〈馬太福音〉二十章一 - 十六節相同地記載耶穌談論天國的比喻，謂一個葡萄園的主人清早外出雇人為其工作，講定一天一錢銀子的工資。後又連續在上午九時、正午、下午三時、五時外出，分別雇用仍在

⁵² 吳雷川：《基督徒的希望》，頁 33。

⁵³ 吳雷川：《墨翟與耶穌》，頁 133-140。

⁵⁴ 同上，頁 137-138。

外面閒站者入葡萄園為其工作。到了晚上，主人召聚所有雇工發放工資，由後來的先給，全部各得一錢銀子。工作最久者因而埋怨主人不公，但是主人卻回答：「拿你的走罷。我給那後來的和給你一樣，這是我願意的。我的東西難道不可隨我的意思用麼？因為我作好人，你就紅了眼麼？這樣，那在後的將要在前，在前將要在後了。」

吳氏對此比喻的解釋著重在照顧弱勢者，認為工作時間短者並非惡或懶，而是機遇的問題。葡萄園主人所給工資皆相同，是照顧其生活需要，而非基於工作表現。反之，因計較和嫉妒而抱怨者，一則忽略了自己的權力與義務，再則也未體會人情道理，因此是不可取的。⁵⁵

吳氏以耶穌的這兩個比喻皆與經濟有關，因此取之藉以說明天國新社會的經濟制度或原則。很明顯地，吳氏的解釋有避重就輕之嫌，著重比喻故事中某些面向，以符合他的「各盡所能各取所需」之旨。例如第一個比喻中主人最後所裁決的「因為凡有的，還要加給他，叫他有餘。沒有的，連他所有的，也要奪過來」，是否合乎天國的愛心與公平原則？同樣地，第二個比喻中主人的回答是否真的使人心服？「在後的將要在前，在前將要在後」如何解釋？吳氏並未探討「比喻」(parable)作為一種智慧「文類」(literary form)，在古代猶太人中具有的性質與功能，也未深究這些比喻的收集，在福音書中的文脈關係，更未思及耶穌擬設這些比喻的原始用意是否與經濟制度相關？強制割離原來的經文與文化情境，將其置於預設的解釋框架中，難免呈現突兀、不協調的結果。

(五) 縱火與導爭

吳雷川對於改變舊社會，創造新社會的理念懷深切的急迫感，而此種心態也影響了他對〈新約〉的詮釋。在一篇名為〈「縱火」與「導爭」〉的文章裡，⁵⁶他詮釋了〈路加福音〉十二章四十九、五十一節：「我（耶穌）來要把火丟在地上，倘若已經著起來，不也是我所願意的麼？……你們以為我來，是叫地上太平麼？我告訴你們（門徒），不是，乃是叫人分爭。」

⁵⁵ 同上，頁 139-140。

⁵⁶ 《真理與生命半月刊》，5: 1（1930年）。

首先，吳氏以〈約翰福音〉三章十九-二十一節中，耶穌自比為「光」的記載，解釋「火」為「光」，因此縱火實質的意義是為世上帶來了光明，含有正面的價值與意義。另一方面，火的作用可燃廢物，剛好汰舊換新，是社會演進必經的過程，其功能也是正面的。而耶穌降世使世人紛爭，乃源於他的真理啟迪人心，思想更新者，自然不滿於現狀，改革之舉隨之而起，此正是社會進步所需求的。在這種簡單的詮釋下，吳氏的結論是「因為世界的進化是無有窮盡，所以基督徒的工作，就是恆久的縱火與導爭。不然，就無所用其為基督徒，而其他能實行縱火與導爭的人，卻反可稱為基督徒了。」⁵⁷

耶穌之言是否正如吳氏所解釋者仍可討論，但是吳氏的經文釋義卻很明顯地因受當時人對基督教的誤解而發。正如吳氏所強調，「現今一般人反對基督教的理由，無非說基督教是叫人迷信，麻醉，是於人類的進化無益而有損的，但我們試看耶穌的宣言，竟全然不是那麼一回事。」⁵⁸另一方面，吳氏也提到基督教會不但遭受社會的攻擊，也受政府種種的限制，在雙重壓力下，基督徒易淪為悲觀，裹足不前。⁵⁹由此觀之，吳氏對「縱火」與「導爭」的解釋，一來作為護教之用，二來正可鼓舞基督徒教友。但是為配合環境所需的詮釋活動，是否有偏頗、投機之嫌，則是耐人尋味的。

四、經典詮釋問題討論

吳雷川對基督教的「精義式」與「化約式」了解，以耶穌的人格與言行為真正的、唯一的基督教代表，促使他對《聖經》的把握，特別集中於〈四福音書〉部份。加以因為他個人人生觀的影響，以及二十世紀初期中國政、社環境的激盪，人格修養與社會改造兩項遂成為他的終極關懷。此種強烈的、先入為主的觀念，決定了他的《聖經》詮釋活動。這就是為什「祈禱」可以視為人格修養或存養省察功夫，「重生」等於

⁵⁷ 《真理與生命半月刊》，5: 1 (1930)，頁 8。

⁵⁸ 同上，頁 4。

⁵⁹ 同上，頁 8。

養大體、復性、明明德，「主禱文」是建國大綱，「耶穌的比喻」意指平等的經濟制度，而「縱火與導爭」即鼓勵基督徒成為世上的光，進行社會改革。一部複雜的基督教《聖經》，在這種釋經原則導引下，在解釋不同章節時，幾乎可以輕易地得出相同的結果。⁶⁰

我們或許可以指出吳氏對基督教《聖經》的了解，深受傳統儒家「內聖」與「外王」架構的影響，⁶¹並以「用」的工具理性態度，對基督教進行吸收與轉換。⁶²我們亦不能否認吳氏在救亡風潮驅動之下，試圖以全面而簡單的方式，為彼時的中國尋得一位「世俗彌賽亞」，⁶³以幫助國家脫離危機困境。但是比較具體而有意義的問題是，在這樣的認知前提之下，他的解經結果到底有何利弊得失？對我們又有何啟發？

吳氏的經典詮釋究其實有其內在的邏輯，觀其徵引和解釋中國古籍與基督教的《聖經》，前後頗為一致。其人格修養與社會改造的前提至為明顯，以此原則施於相關的經文，經過解釋的程序後，所得的結論反證前提原則的合理性與有效性，如此反覆運作，似乎自成一「詮釋循環」(hermeneutic circle)。就以《新約聖經》的組成內涵而言，學者也多認為其中並非一致，各部份記載時間先後有別，乃是循「投射線式」(trajectory)逐漸積累而成。⁶⁴因此〈四福音書〉各有其形成歷史，經文內容有其一致性，也有其多元性。在這種情況下，經文詮釋與了解不

⁶⁰ 吳雷川在《基督徒的希望》一書中，引了不少使徒保羅書信中有關「復活」（帖撒羅尼迦前書四章十六-十七節）、「信」（羅馬書三-四章；加拉太書三章）、「愛」（哥林多前書十三章）、「望」（腓立比書三章十三-十四節；哥林多前書十五章五十八節；羅馬書八章二十四-二十五節；帖撒羅尼迦前書五章八-九節；羅馬書五章二-四節；哥林多後書一章四-五、七、十節）等經文（頁8-19），但未顧及個別的歷史背景與神學意涵，仍以「改造社會」和建立天國新社會為詮釋依歸（頁15、39）。

⁶¹ 這一點特徵似乎與同時代其他基督徒知識份子非常類似，可說是五四的「時代精神」(Zeitgeist)吧。參考邢福增：《基督信仰與救國實踐：二十世紀前期的個案研究》（香港：建見神學院，1997年），頁399-412。

⁶² 吳雷川曾經坦言「改造社會，是人生底目的，修養個人，是預備改造社會的工具。」參見〈隨感〉，《真理週刊》，1:18（1923年）。以此推之，他的皈依基督教即是在這種「體」與「用」的觀念下，所作的一種理性選擇了。

⁶³ 參考葉仁昌：《五四後的反對基督教運動：中國政教關係的解析》，頁189-217。

⁶⁴ 參考James M. Robinson and Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971); James D. Q. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1977).

應存有「正統」觀，在〈新約〉經典之內再覓一「正典」(canon within canon)，據此以把握基督教的作法，在早期教會史上是事實也是正當的。⁶⁵吳雷川僅擷取〈四福音書〉中有關耶穌的記載，據以凸顯原始基督教精義，表面上不違反這種釋經常規。

雖然如此，吳雷川的解經活動由預設以至結果的發展，其間平順無波，不生任何的辯證張力，此方是最大的問題所在。詮釋行為本身即是「克服疑惑意識的一種活動」，⁶⁶詮釋者與認知的對象因存有空間、時間，或心理的距離，為縮短這些距離，主、客雙方須藉著溝通與對話，努力達到理解或視野交融的合一狀態。⁶⁷就以一般常謂的「文本」(text)詮釋而言，真正的解讀即是讀者與讀物之間進行「排拒」(distanciation)與「攏合」(appropriation)的張力競賽，⁶⁸因此為尋求或解答「真理」，詮釋活動要求詮釋者的全盤參與和投入。⁶⁹

每一位詮釋者難免帶有主觀的意見或預設前提，而就「瞭解」(understanding)本身而言，這些主觀意見或預設前提(presupposition)正好構成「前瞭解」(preunderstanding)，是接引詮釋活動必要的初階，以此進入更深刻的瞭解過程。但是必須注意的是，預設前提雖有其正面作用，但是如果預設前提過於強烈，以致造成預設結果，那麼往下的詮釋活動必將失敗，無法達成追求「真理」的意義。⁷⁰如果以此偏見運用

⁶⁵ James D. Q. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, pp. 374-387.

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion," in Gary Shapiro and Alan Sica, eds., *Hermeneutics: Questions and Prospects* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1984), p. 54. 「真理」在此指涉詮釋學中所強調對於人類的多元經驗，例如在哲學、歷史、藝術等領域，透過不斷的詮釋與理解過程所達到的理想境界。參考 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed & Ward, 1975), "Introduction," pp. xi-xv.

⁶⁷ Hans-Georg Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," in his *Philosophical Hermeneutics*, ed. and tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 3-17; Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980), 10-17.

⁶⁸ 參考 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Forth Worth: The Texas Christian University Press, 1976).

⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion," pp. 63-65.

⁷⁰ Rudolf Bultmann, "Is Exegesis Without Presupposition Possible?" in *New Testament and Theology and Other Basic Writings*, ed. and tr. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress Press, 1984), pp. 145-153.

於經文釋義，其情形往往不是「義解」(exegesis)，而是「強解」(eisegesis)，所得到的結果是詮釋者偏見的加強，而非經文的原本意思。

依照這些基本的詮釋原則作衡量，吳雷川幾乎未經過應有的詮釋過程，從中達到「自我增長」(self-enrichment)的目的。《新約聖經》成了「印證文本」(proof text)，僅為其預存的「人格修養」與「社會改造」理念作背書。但是更值得我們注意的是，《聖經》在吳氏每一次的解讀與運用底下，變成了一孤立的「文本」，不但其內在的章節失去了前後文脈，就是整本經典也從歷史與文化的情境中被抽離出去，喪失它內在的生命力。關於這一點，我們必須進一步解釋。

以德國為代表的歐洲知識界，在十九世紀時風行以理性、客觀、歷史性的態度研究基督教。著名學者如D. F. Strauss (1808-1874)，Albrecht Ritschl (1822-1889) 與Adolf von Harnack (1851-1930) 等主張重新審視《聖經》中的神蹟記載，認為不符理性與實證原則，其真實性即值得懷疑。他們對於早期基督教的了解，主張應回歸客觀史料，以「歷史批判法」(historical-critical method) 分析《新約聖經》，如此真正的歷史面貌才有可能浮現出來。在這種認知之下，有關耶穌的研究，興趣不在於他的超人表現或神秘言行，而是他揭櫫的上帝的國、人的價值、以及公義和愛的普遍原則。這批被視為自由主義學派的學者如此挑戰傳統的早期基督教研究，把焦點從一般的「宗教」關懷轉換至倫理與社會的層面。

71

我們無法得知吳雷川是否直接受到這一西方神學風潮的影響，其解經功夫也未表現出西方學者的紮實與細膩，但是他的以理性為標榜，力求「歷史上的耶穌」(the historical Jesus)，⁷²強調天國的現世理想性格，

⁷¹ 有關這一段宗教學術史的解釋，可參考 Robert M. Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, pp. 110-118; James C. Livingston, *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1971), pp. 245-262.

⁷² 「歷史上的耶穌」有別於一般基督徒所崇拜的、神化的耶穌基督，這是十九世紀自由派神學家的研究重點。此一專有名詞日後成為史懷哲 (Albert Schweitzer) 成名著的英文書名 *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1968).

似乎輝映著當代西方自由派神學家的理路。⁷³

吳雷川正如他同時代的許多西方基督教知識份子一般，忽略了《新約聖經》本來即非一本純粹的歷史書，而是一部以「信心」(faith)為基礎，見證耶穌為彌賽亞，目的在於宣教的宗教典籍。⁷⁴如果執意要「去除神話」(demythologization)，回歸歷史的本真，不但誤解了《新約聖經》的內在本質，並且在因為實證史料不足的情況下，能否達到預設的目的是殊為可疑的。要詮釋〈四福音書〉，就得恢復它屬於宗教經典的地位，置其於當時書寫它、建構它、使用它的宗教社群中，方能深刻地把握它的原意內涵。

「宗教經典」(scripture)不僅只是「文本」(text)，不是一個單一、孤立的客體，而是一種複雜的宗教現象，也是信仰者表達宗教信念的一種方式。一本經典的確立，並非是內在或先驗的，而是信徒在特定的歷史時空下，隨著各類宗教信仰的體驗，賦予它特殊的神聖性與權威性。⁷⁵「宗教經典」本身因此是一個相對的觀念，包括了信仰者或信仰團體與一本特殊典籍的互動關係，背後也隱含各種歷史情境。⁷⁶人與經典的互動模式不一而足，端視信仰的需求而定。有些宗教經典具有「告知性」(informative)的功能，藉由神話故事、義理、條規等教導信眾，有的經典則具有「表演性」(performative)功能，藉詩歌、吟唱、儀式等動態表達形塑信仰者。⁷⁷因此探討或詮釋一部宗教經典，必須考慮它的神

⁷³ 姚西伊認為吳雷川與趙紫宸相同，皆是彼時西方「自由主義神學的忠實信徒」，不過兩人的中國傳統思想觀念例如「天人合一」等根深蒂固，主導他們試圖融合中西兩大信仰傳統，此種根本的關懷和轉換的努力，自然又非西方自由主義的原始面貌。見姚著：〈現代爭國神學家的哲學觀點：以趙紫宸與吳雷川為例〉，載於許志偉、趙敦華編：《衝突與互補：基督教哲學在中國》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁383-412。

⁷⁴ 參考“Theological Interpretation of the Bible Today,” in Robert M. Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, pp. 167-180.

⁷⁵ Wilfred C. Smith, “The Study of Religion and the Study of the Bible,” in Miriam Levering, ed., *Rethinking Scripture* (Albany: State University of New York, 1989), pp. 29-57.

⁷⁶ 參考William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspect of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 5-6; Miriam Levering, “Introduction”, *Rethinking Scripture*, pp. 1-2.

⁷⁷ F. M. Denny and R. Taylor, eds., *The Holy Book in Comparative Perspective* (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), pp. 1-9.

聖與權威特性，以及構成它特殊地位的人與書之間的互動機制。⁷⁸

基督教的興起，源自於一小群居位於巴勒斯坦的猶太人，在目睹耶穌的作為與聽聞他的話語之後，翕然風從，形成一小團體，並且在耶穌被補遇害以後，「相信」他又復活，確定他即是猶太人盼望已久的彌賽亞。這種由特殊的人物、事件、團體構成的經驗，含有歷史與「神話」的因素，兩者無疑的都是這個宗教形成不可分割的成份。⁷⁹更重要的是，《新約聖經》即是在見證此一特殊經驗，裡面記載理性可解以及不可解的人與事。要了解早期基督教，或者甚至僅要了解耶穌本人，我們不能只是割取《新約聖經》中的一小部份，強以為代表整個的「耶穌現象」。專以〈四福音書〉而言，它的「文類」可包括「訓言」(sayings)、「神蹟集」(aretalogy)、「講道詞」(sermons)、「傳記體」(biography)、「啟示文體」(apocalypse)、「智慧文學」(wisdom literature)、「勸誡文體」(parenesis)、「教會規範」(church order)等，多元而複雜。⁸⁰它們的目的，主要在於記錄耶穌所言所行，以作宣教之用；另一方面，更在於對內鞏固此一新興宗教社群，對外抵抗誤解與攻擊，以延續社群的生存。在這種意義底下，〈四福音書〉不僅只是見證了「歷史上的耶穌」，它還包含了由解經、講道、宗教儀式、生活倫理、護教經驗等建構而成的初期教會歷史。⁸¹

如果耶穌是吳雷川所謂的「教主」，⁸²他的宗教團體甫一誕生即有許多「不純」的成份，包括非理性的神話與社群的人事糾葛。追尋「歷史上的耶穌」的努力，以最原初代表最本真的前提假設，恐怕是忽略了基

⁷⁸ 筆者有另文解釋宗教經典的意義與研究方法，參考〈比較宗教經典與儒學研究：問題與方法學芻議〉，《漢學研究》，15: 2 (1997年)，頁 239-253。

⁷⁹ 參考 Norman Perrin and Dennis C. Duling, *The New Testament: An Introduction* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1982), pp. 47-60.

⁸⁰ 參考 Helmut Koester, *Introduction to the New Testament, volume two: History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 1-15.

⁸¹ 參考 Paul Ricoeur, "The 'Sacred' Text and the Community," in Wendy D. O'Flaherty, ed., *The Critical Study of Sacred Texts* (Berkeley: Berkeley Religious Studies Series, 1979), pp. 271-276; David Tracy, "Theological Interpretation of the Bible Today," in *A Short History of the Interpretation of the Bible*, pp. 167-180.

⁸² 吳雷川：《基督徒的希望》，頁 39。

督教複雜的形成過程，也昧於《新約聖經》與早期基督徒的歷史處境和宗教經驗不可分割的事實。因此吳氏對〈四福音書〉的研究或解讀，不應逆流而上，僅以耶穌本人為目標，「精義化」或「化約化」這本基督教經典，反應順流而下，嚴肅看待此經典的全部，把其中的教徒宗教經驗與教會歷史涵蓋在內，這樣方是經典詮釋的合理態度。⁸³

五、結語：文化交流與匯通

吳雷川意圖從基督教中擷取精華，以補中國的時弊，在二十世紀初「救亡與啟蒙」的大風潮下，其急切的心態與宏願是可以理解的。但是「取其精華，去其糟粕」的理想原則，其中所指為何？什麼是精華？什麼是糟粕？以何標準界定衡量？此都是思索文化匯通者不能逃避的嚴肅問題。吳氏以耶穌的人格為基督教的精華，因此他據此為經典詮釋前提，力圖從〈四福音書〉中尋找有關耶穌的言行記載，以遂其文化交流的心願。而他的「社會改造」理想，又促使他激烈化耶穌的言行，以其為美好新世界的建構藍圖。耶穌的福音含有多少理想社會主義的成份，是神學界爭論的問題，⁸⁴但是就經典詮釋與文化匯通的觀點而言，吳氏以前提預設結論，再以結論合理化或強化前提的循環論證方式是值得懷疑的。如果依吳氏的詮釋方法，基督教的教義不但與儒、道二教相通，就是墨家的苦行犧牲與改造社會的精神，也可以彼此相合流。⁸⁵至於耶教與佛教，兩者「都是要屏絕人事的虛偽，証悟自性的真誠……為社會服務，改建天國，實現淨土。」⁸⁶這種化約式，以「同」匯「同」的宗教比較，正是我們需要再三反思者。

⁸³ 有關「越原初即越真」的假設與研究《新約聖經》採逆流而上的作法，Wilfred C. Smith 曾做過精闢的批判，見其“The Study of Religion and the Study of the Bible”。

⁸⁴ 西方十九世紀以降的自由主義神學，下迄二十世紀初時，在美國受到一些有強烈社會意識者的歡迎。以 Walter Rauschenbusch (1861-1918) 為代表的神學家，據此發展成「社會福音」(social gospel)，強調「上帝的國」的社會性，以改革社會，救贖整體社會為基督教的職志。這種「社會福音」被學者評為太「一廂情願和理想化」。參考 James C. Livingston, *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II*, pp. 262-268.

⁸⁵ 吳雷川：《墨翟與耶穌》，頁 157-158。

⁸⁶ 吳雷川：〈論基督教與佛教將來的趨勢〉，《真理週刊》，1: 44 (1924 年)。

文化的匯通，應該以彼此具有深刻的了解為基礎，方有可能達成。為求深刻的了解，我們對於異文化的把握，應客觀地存其全貌，由其呈顯特徵與長短，再據以吸納或取捨。無可質疑地，不同文化傳統或宗教之間，或多或少皆有類似之處（homologies），例如哲學家 and 宗教家以各宗教的神秘體悟為「共同基礎」（common ground），即為一例。⁸⁷但是表面的相同是否代表實質的相同是需要我們仔細探究的，而這些相同之處又具有什麼特別涵意，則更值得我們深思。如吳雷川以功能觀點考量不同的宗教或文化傳統，比較之後謂皆相同，因此可以融合互通，此恐喪失了彼此真正了解的契機以及宗教比較的目的。

不同文化或宗教容或有相同之處，站在文化匯通的立場視之，以同資同，其能豐富自身文化內容的機會自然減少。相對之下，如能考慮相異之處，由異中探討人類文化的多元，並進而思考如何欣賞和學習「另類」，求新存異，應是文化匯通的重要目的之一。此點值得我們進一步說明。

許多1920年代知識份子如吳雷川者，在向西方學習時，大都採取精義式與選擇性的進路，認為某種概念、思想、體制等為西方之長，也是中國所需，只要對照比較，援引吸收，即是文化交流的目的。殊不知文化並非可以隨意將其客體化，抽離原生存環境，簡單移植至新環境。正如吳氏「精義式」的選擇〈四福音書〉，肯定其價值能夠救中國時弊，但是忽略了《新約聖經》其實內容豐厚，寓含許多信仰者各種複雜的宗教經驗，並且是經過百多年的歷史演進方「正典化」（canonization）而成。⁸⁸學習基督教僅重〈四福音書〉中的某些教理，即是過度簡單化了基督教，也抽象化了原本具體的、富生命力的宗教社群。

文化或宗教的表達因歷史情境、語言、習俗等的不同而呈現多元萬象，其中有普遍性，但更有特殊性。宗教學家肯定人是「宗教人」（*homo*

⁸⁷ Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper & Row, 1945).

⁸⁸ 有關早期基督教的經典，以及正典的形成，可參考 Helmut Koester, "Early Christian Literature," in Keith Crim, ed., *The Interpreters Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (Nashville: Abingdon, 1976), pp. 551-556.

religio)，具有先驗的「宗教性」(religiosity)，⁸⁹因此方表現出各類宗教活動，在歷史上呈現出繽紛的宗教現象。宗教現象學家繼之以較客觀的、科學的態度與方法，廣泛蒐羅人類各種宗教表現的記錄，觀察其內在的邏輯理路，根據主題 (theme) 或「類型」(type)，加以排比和建構，希望藉此較全盤地了解人類宗教型態，並由本質與現象的互證關係，探討宗教或文化的普遍性與特殊性。⁹⁰

宗教學家的研究假設與方法對於我們的文化匯通反思應該有所啟發。他們主張對宗教現象的把握，不是片斷而是廣泛而全面的。凡「形諸於」(what appears) 吾人眼前者，⁹¹皆是我們應該感興趣和注意的對象。此種態度可以修正前述中國知識份子片斷與「精義式」的偏頗傾向。再者，因為是全面性的關注，因此在前提上對宗教或文化的認知，不預先作大小、高低、優劣之價值判斷，以免妨礙客觀的對待異文化。⁹²這種認知態度，正好反駁了中國知識份子經常區分「精華」與「糟粕」的作法，以抽象的義理層次為高，而貶民間的日常生活實踐，或以符合「理性」者方可援引，而訴諸神鬼與超自然層面者則可鄙薄之。另外，宗教現象學家的系統性研究方法，顯示其對各種文化進行邏輯性、步驟性的歸類與學習，無論是崇拜主體、崇拜對象、內在與外在環境、主客交融的各種儀式等，或是由人、自然界、時間等所串連起的各種「有機類型」(morphology)，皆是對複雜宗教現象進行深度了解的努力。⁹³這些研究方法或許有其可議之處，比方其背後的基督教神學假設是否合理，以及排比分類是否具說服性等，仍待斟酌，但是其由具體的現象出發，有步

⁸⁹ 有關人「宗教性」的論證，經典之作有：Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, tr. John Oman (New York: Harper & Row, Publishers, 1958); Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1950); Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1978).

⁹⁰ 對於宗教現象學的假設與方法，可參考 G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Gloucester: Peter Smith, 1967), pp. 671-695; Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: New American Library, 1974), pp. 1-37.

⁹¹ G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, p. 671.

⁹² 此即宗教現象學家經常強調在知性活動上的「暫時終止」(epoche)，價值判斷應存而勿論的態度。見 G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, p. 683.

⁹³ 這些研究方法主要係 G. van der Leeuw 與 Mircea Eliade 所採用，見註 90 所引書。

驟、有系統地了解各種宗教與文化，對於有心於文化匯通者，實有導引之功。

宗教的表達需藉著一套文化象徵符號，不同的宗教即運用不同的象徵符號。這些文化符號一方面反映了在此系統底下生活者的理想願望，另一方面也形塑了他們的人生觀與生活行事。⁹⁴因此，文化或宗教的匯通，應具體的以這些符號系統，也就是宗教現象，為基礎，全面而深刻地解讀之、把握之，方是有效、有意義的交流活動。

以吳雷川為代表的1920年代知識份子所遺留下來的未竟志業，以及他們所遭遇的經典詮釋與文化匯通議題，仍然值得已邁入二十一世紀的我們深切反思。

⁹⁴ 參考 Clifford Geertz, "Religion As a Cultural System," in his *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973), pp. 87-125.