

## 古典学的兴起和基督宗教不同解经传统的形成

赵敦华

北京大学

Email: zhaodunhua@gmail.com

我们常说西方思想传统源于希腊，其实这个传统不是希腊罗马思想的自然延续，而经历了与基督教思想相融合、蜕变的漫长过程。特别是在文艺复兴时期，新兴的古典学与宗教改革相结合，信义宗和改革宗形成了与天主教不同的解经传统。按照现代解释学，学术传统是以文本为中心的效果历史，这一历史起源于经典，传世于经典的评注、改造和转化。我们试从古典学与解经学相结合的角度，说明学术与信仰在西方的一个重要社会转型期的复杂关系，以期能对不同信仰传统与当代文化建设的联系有所启示。

### 一、古典学与解经学的最初结合

西方基督教世界自 13 世纪开始，亚里士多德哲学与神学相结合，把经院哲学推向了理性的高峰。人们由此看到了希腊哲学的魅力，但又缺乏全面了解希腊文化的途径。1453 年，奥斯曼帝国攻陷东罗马帝国首都君士坦丁堡，关闭了它的高等学府。一批学者携带古希腊罗马典籍流亡意大利，流亡的希腊学者带来的是西方人渴望已久的文化宝藏。人文主义者把古典文本作为榜样，开创了注释、整理古希腊和古典拉丁文本，以及圣经希伯来和希腊文本的古典学研究。

现在的古典学主要是对古希腊文和拉丁文的语文学（philology），基本不触及宗教信仰问题，但这门学科在诞生时却是一门专门针对中世纪“学问”（doctrine）的批判艺术（art），古典学创始人都有批判志趣和改革主张。比如，爱拉斯谟属于天主教内的人文主义改革派，他写了不少批评僧侣和经院哲学家的书，但他最重要的作品当属希腊文—拉丁文对照的《新约全本》。原来他只想用当时流利的拉丁文重新翻译圣经，但后来发现替代中世纪流行的通俗（Vulgate，甘大武）拉丁文圣经的最佳途径是用希腊文圣经勘定后者的错误。爱拉斯谟的《新约全书》共有 5 个版本。路德的德译本利用了第二版，早期的英译

本，如丁道尔本、英王本依据第三版。爱拉斯谟的希腊文-拉丁文对照版被称作“标准版”（Textus Receptus）。其实，与同时期多语种的“康普顿斯圣经”（Biblia Complutensis）相比，爱拉斯谟的圣经内容（只有新约）和语种（没有旧约希伯来文和希腊文），而且新约希腊文的来源也不全。只是康版为等待教皇批准而晚出几年（1522年发行），销路不大（600套，而爱版第一、二版销售3000册），更重要的是，爱版被德英译者当作原版，因而被“标准版”。

## 二、路德宗解经学的演变径路

路德的《圣经》的德文本为宗教改革提供精神动力，故有“爱拉斯谟下蛋，路德孵鸡”之说。但这不是爱拉斯谟的本意。路德对罗马教会的激烈批判以及宗教改革派的激进行动引起人文主义改革派的不安。爱拉斯谟首先发难，与于路德在自由意志问题上展开论战。他俩论战的意义已不限于具体的神学观点，而涉及到解经学的基本原则：圣经文字的意义是可疑的，还是确定无疑的？圣经的文字意义是否有待人的解释？圣经解释是否服从教会规定的信仰准则？爱拉斯谟认为圣经的文字是可疑的，需要通过解释才能明白圣经的启示。他引用早期教父安布罗斯、阿里索斯顿、哲罗姆、奥古斯丁和中世纪神学家的权威解释来确定圣经的言论。他批评路德说：“你命令我们不应探究或接受除圣经外的任何东西，但你的命令只是要求我们承认你是圣经的惟一解释者，并谴责其他解释者。因此，如果我们允许你不是圣经的仆人，而是主的话，胜利就属于你了。”

路德在论战中直接诉诸圣经，很少旁征博引，但正如他所宣称的那样，他并不比对手缺少哲学和古典学知识：“他们是博士吗？我也是。他们是学者吗？我也是。他们是哲学家吗？我也是。他们是语文学者吗？我也是。他们是教师吗？我也是。他们写书吗？我也写。……我能运用他们的辩证法和哲学，且比他们所有人都运用得好。此外我还知道他们无人懂的亚里士多德。……我这样说并不过分，因为我从小就受教育，一直运用他们的知识。我知道它的深浅，他们能做的一切，我都能做。”路德与爱拉斯谟之争不是信仰与学术的冲突，而出自对信仰与学术关系的不同立场，即对圣经信仰是否服从古典学术问题的不同回答。他没有把圣道与载道的福音书分开，圣道的启示与阅读福音书是一个里表一致的过程。他认为圣经文字的意义清晰明白，因此圣经传播的圣道才有直指人心的启示力量。他反对传统释经学者对圣经四重意义，即文字意义、类比意义、神秘意义、道德意义

的区分，他只承认文字意义的真实性，强调圣经意义的清晰性使教育水准、语言能力不同的人有着同等的理解圣经和接受启示的机会。路德并不否认圣徒解释和神甫牧师宣讲圣经和教会规范信条的作用，但应该解释的只是文字意义，教会的信仰规范应以圣经为基础；教会不是挡在个人与上帝之间的障碍，而是支持信徒与上帝通过圣经直接交往的后盾。

路德去世之后，菲利浦·梅兰希顿 (Philip Melachthon) 竭力弥合路德与人文主义的隔阂。他是维腾堡大学希腊语教授，对哲学与人文学科有深厚学术造诣。他从 16 世纪 30 年代起开始认识到，基督教应表现为真正的哲学，古代的复兴学科 (studie renascentia) 是创立系统神学的重要途径，亚里士多德的著作应得到尊重。路德宗神学院极其重视古典文字和知识的传授，在 18、19 世纪德意志民族崛起之时更是蔚然成风。神学家倾向于把圣经的文字意义与原初意义相等同，从 " 惟有圣经 (sola scriptura) " 走向 " 回到本源 (ad fontes) "。他们热衷考察的 " 本源 " 问题有：圣经的作者是谁？圣经（特别是摩西五经和福音书）在成书[11]之前是不是经历了一个口传阶段？这个阶段对圣经作者有何影响？他们所处的社会文化环境对圣经的写作有何影响？他们使用的语言和写作方法、风格有何特点？圣经的成书有没有一个编辑过程？编者是如何处理原始资料的？为什么要这样处理？圣经是如何保存、翻译和传播的？如何理解圣经不同版本的差异？如此等等。

" 惟有信仰 " (sola fide) 和虔敬派 (Pietism) 净化灵魂和道德的主旨使他们相信，圣经的真正意义只与信仰和道德有关，圣经中历史记录只是当时的、外在的现象，可以而且应该接受批判的考察。虽然路德神学以 " 惟有圣经 " 著称，但耐人寻味的是，19 世纪后，圣经历史批评一直是德国路德宗神学院的显学。

### 三、天主教的解经传统

伊拉斯谟新编和新译的新约和康普顿斯圣经全本都得到教宗利奥十世的批准，伊拉斯谟并把他的新编本献给教宗。始料未及的是，宗教改革中流行的圣经新译本却成为新教与天主教之间激烈冲突的根源。首先是版本之争，新教使用的版本只承认旧约 39 卷为正典，而把拉丁通俗本旧约 46 卷中其他卷章当作外经。其次，新教否认教皇拥有解释圣经的权威，不承认罗马教廷的传经传统。

罗马教廷在宗教改革进程中首先阐明关于圣经正典和教廷传经的教义。1546 年 4 月，第四次特伦托主教会议颁布关于圣经正典的敕令，其中关键的一句是，凡不接受正典的全

部之书包含在“老的武甘大本之中，以及主观故意蔑视此后传统者”，“让他被诅咒”（即革除教籍）。这个规定以武甘大本作为标准，确定正典的卷目，以及“此后传统”即天主教会传经传统的权威。

宗教改革后，罗马教廷多次在大公会宪章、教宗通谕和信函中多次阐明天主教的解经传统。本笃十六在 2008 年发布的牧函《主之道》可谓是最新的阐明。这些纲领性文件都恪守圣经是神圣启示，绝对无误，强调天主教会解经传经传统的权威性和教廷教导机构（Magisterium）对圣经解释的指导作用。

随着时代的流转，天主教廷逐步强调从原初文字校勘、研究和翻译圣经的重要性，对历史批评方法也经历了从完全排拒到有条件肯定的转变。庇护十二于 1943 年 9 月 30 日发布通谕《圣神之默感》多次要求吸收“批评”的新成果。本笃十六最近牧函明确肯定：“历史批评解释和最近引入教会生活的其他文本解释是有益的”，因为“拯救史不是神话学，而是真实的历史，应以严肃的方法从事历史研究”（第 32 条）。

#### 四、加尔文对古典学研究的利用

加尔文和路德一样不承认教会有评判圣经意义的权威。他在《基督教要义》中明确地说：“认为评判圣经的大权是在乎教会、因此确定圣经的内容也以教会的旨意，这乃是非常错误的观念。”（1.7.2）但加尔文并未因此忽视古典知识，相反，他大量引用古代和中世纪经典作家解释圣经。加尔文把人类知识分为三类：“第一类包括民政、家事和其他一切文艺与科学；第二类包括对上帝和他旨意的认识，以及在我们生活中与这认识相配合的规律”（2.2.13）；第三类“即那规范我们生活的规则，我们称之为义行的知识”（2.2.22）。这三类知识都有古典知识。

第一类知识指理性知识、文学、技艺等。加尔文说：“当我们看到真理之光在异教作家的著作表现出来，就要知道，人心虽已堕落，不如最初之完全无缺，但仍然禀赋有上帝所赐优异的天才。如果我们相信，上帝的圣灵是真理的惟一源泉，那么，不论真理在何处表现，我们都不能拒绝或藐视它。……我们读古人的著作只有赞叹敬佩；我们要敬佩他们，因为我们不得不承认它们确实优美。我们岂不当认为那受赞叹并被看为优美的都是出自上帝吗？……圣经上称为‘属血气的人’既在研究世间的事物上表现了这么多的天才，我们就应该知道，在人性最优之点被剥夺以后，主还是给它留下许多美好的品性”；即使异教

作家也“将一切哲学、立法和有用的记忆，都归于他们的神。圣经上称为‘属血气的人’既在研究世间的事物上表现了这么多的天才，我们就应该知道，在人性最优之点被剥夺以后，主还是给它留下许多美好的品性。”（2.2.15）加尔文以柏拉图为例说，虽然柏拉图把知识归于人的灵魂的回忆是错误的结论，但这可以证明：“人都禀赋有理性和知识。这虽然是普遍的幸福，然而每人都要把它看为上帝的特殊恩惠。”（2.2.14）（2.2.15）但他最后说，由于“最聪明的人”对上帝之爱的认识“比鼯鼠还更盲目”，因此“他们的著作虽然偶然含有稀少真理，但其所包含的虚伪更不知有多少。”（2.2.18）

为什么异教徒崇拜“他们的神”而不知道上帝的爱和恩惠呢？这要回到《基督教要义》的开始。加尔文开宗明义地说，认识神是人类的自然的本能，“我们认为这一点是无可争辩的。”他赞成西塞罗在《论神性》中所说，“没有一个国家或民族，野蛮到不相信有一位神。即使在某方面与禽兽相去不远的人，总也保留着多少宗教意识”（1.3.1）。他并引用柏拉图的“灵魂至善”说和普鲁塔克的宗教观说明上帝在人心撒下宗教的种子。但是，加尔文并不因此而赞扬人性的善良，他是要阐述保罗的那句话：“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”

（罗马书 1：20）加尔文强调，人类堕落之后，充满着否认神的存在、亵渎神和崇拜假神偶像的罪恶。他说：“恶人一旦故意闭着自己的眼睛以后，上帝就叫他们心地昏暗，有眼而不能见，作为公义的报应”（1.4.2）。这就应了保罗的一句话：“他们既然故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事”（罗马书 1：28）。加尔文列举柏拉图的“天球说”、斯多亚派编造的神的各种名称、“埃及人的神秘学”、伊壁鸠鲁派、罗马诗人卢克莱修、维吉尔蔑视神，以及古希腊吟唱诗人西蒙尼德斯的“未知的神”（1.5.4-12）等事例。他说：“人类卑劣的忘恩负义之心，就在这里表现出来了”（4），“他们亵渎神的真理可谓无所不用其极”（11）。

第三类“义行的知识”相当于哲学家所说的“实践理性”或通常说的道德良心。保罗说：“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们的良心（syndesis，和合本译作‘是非之心’）同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非。”（罗马书 2：15-16）加尔文通过对古希腊哲学家的良心观的剖析说明保罗给予的启示。他首先讨论柏拉图《普

罗泰哥拉斯》中苏格拉底说的“无人有意做恶”的观点，他说，既然人有良心，但仍然犯罪，那么“一切罪行都由于无知的这句话，是不对的。”（2.2.22）

其次，加尔文讨论了公元4世纪的亚里士多德注释者特米斯丢在《论灵魂注》中的一个观点：“在抽象的事或在事物的本质上，人的知识不容易受骗；但在进一步考虑具体的事上，它就容易犯错误。”（2.2.23）比如，人都承认“不准杀人”是对的，但却认为谋杀仇人是对的；人都承认“不准奸淫”是对的，但自己犯了奸淫之事，却暗中得意。加尔文说，这种说法比较合理，但不适用所有情况，因为有些人犯罪“甚至不用道德的假面具，明知故犯，蓄意作恶。”他引用罗马诗人奥维德在《变形记》中美狄亚的话“我明知并赞同那更好的道路，却走上那坏的道路”（2.2.23），以此证明“犯罪的意念”（*sensus peccali*）并非出自对普遍原则的无知。

最后，加尔文采用了亚里士多德关于“不自制”（*akrasia*）与“放纵”（*akolasia*）的区分。亚里士多德的问题是：“一个人何以判断正确，却又不自制呢？”（1145b25）设“吃甜食不好”是正确判断，“吃甜食快乐”是感性意见，“甜食就在眼前”是当下感觉，“要吃甜食”是欲望（*pathos*）。“不自制”是感性意见在当下感觉面前服从欲望，而不服从理性，但事后仍承认理性规则；而“放纵”则是感性意见代替正确判断成为行为规则，追求感觉的呈现和欲望的满足。亚里士多德说，正如不发怒就打人比盛怒之下打人更坏，“放纵比不自制更坏”（1150a30），“放纵者从不后悔，坚持自己的选择，而不自制者则总是后悔的。”（1150b30）加尔文虽说亚里士多德的区分“是很对的”，但他实际上把亚里士多德的问题转化为“人何以有良心，却又犯罪呢？”他用寥寥数语概括了亚里士多德在《尼科马可伦理学》第7卷中用10章篇幅的区别和讨论。按照加尔文的解释，“不节制”是“思想失去具体的认识”而犯罪，事后尚知忏悔，良心犹存；而“放纵”则是良心丧失，“反倒坚持选择恶行。”（2.2.23）

## 五、古典学对中国学术的启示

我们现在读到的现代文本的圣经，是在古典学诞生之后，经历了长期的整理、翻译和评注的产物。随着中世纪沿用的拉丁文衰落，法、德、英文相继成为西方学术的主要语言。但古典希腊文和拉丁文始终是西方人文学术的基本语言；虽有现代西文的译本，古典学依然是研读圣经和神学经典的基本功；即使研究近现代神学，如不回溯古希腊和拉丁文本，

终成无本之木，无源之水。历史上的新理论，无不是站在经典文本的肩膀之上，引经据典，批判总结，才写出传世经典。

从古典学到解释学的西学传统，对中国学术不乏启示和借鉴作用。如果说经学与古典学相媲美，那么中国古代的“汉学”和“宋学”之争，“小学”和“义理”的分殊，“我注六经”和“六经注我”的张力，也可视为现代解释学问题。近代以来，经学衰微，文本解释传统断裂，追求新的学术范式充满争论，如中西之争。没有文本依据的空疏之论，既无助于经典的新生，也未促成文本的创新。在新旧学术断裂之际，回顾征实有据的经学传统，借鉴从古典学到解释学的西学传统，建立以经典、文本为中心的学术范式，已成为当代中国学术的任务。