

经典的现代诠释笔谈

主持人语

今年10月18—19日,为庆祝北京大学哲学系诞生百年,举办了“华人哲学家会议”,来自世界各地的50多位华人哲学家围绕“经典的现代诠释”的主题展开广泛交流和热烈讨论。现从中选出3篇会议论文,与读者分享。赵敦华的论文梳理近三百年古典学和圣经批评学的西学源流,张志伟的论文总结了近代中国百年“古今之争”的若干关键问题,李晨阳用“价值配置”的概念解释多元文化共存相容的可能性。我们希望这几篇论文的历史解释、问题意识和理论分析对当前学术界关注的文化建设问题有所裨益。

——赵敦华

古典学的诞生与解经学的现代传统

赵敦华

(北京大学哲学系教授)

“经典的现代诠释”可谓“致广大而尽精微”的话题,本文试图在一个历史关节点上谈论这个话题。这就是文化复兴和宗教改革时期,新兴古典学在传统解经学中打破了一个缺口,从这个口子流出了其后三百多年的圣经批评学和人文学的源头活水。

一、古典学的诞生

中文的“文艺复兴”译自西文的 *Renascence*, 其实西文的意思并无“文艺”之意,“文艺复兴”的中译给人一种先入为主的印象,似乎这场复兴只局限于文学艺术领域,如莎士比亚、米开朗基罗、达·芬奇、拉斐尔、塞万提斯、拉伯雷等人的作品。但实际上,复兴时期是社会、文化的全面变革,人文主义思潮和宗教改革运动是复兴时期最重要的两大事件。古典学属于人文学科(*studia humanitatis*), 现在的古典学主要是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)。古典学创始人反对中世纪文本(大多数是神学著作)的权威,把古典文

本作为榜样,改造中世纪逻辑、语法、修辞的“三科”教育,开创了注释、整理古希腊和古典拉丁文本以及圣经希腊文本的古典学研究。以下择要说明古典学几个创始人的批判思想。

1. 彼得拉克(*Prancesco Petrarca*)

彼得拉克(1304—1374)是第一个自称为“人文主义者”的人,他把自己的哲学纲领概括为柏拉图智慧、基督教的信仰和西塞罗的雄辩。他推崇柏拉图,西塞罗和塞尼卡,因为他们比亚里士多德更接近基督教。他认为柏拉图是最伟大的哲学家,其哲学最接近于上帝。他从塞尼卡那里了解到,“除了灵魂之外没有任何东西值得赞赏,对伟大的灵魂来说,没有任何东西是伟大的。”^①彼得拉克把亚里士多德置于仅次于柏拉图地位,但指责经院哲学家用蹩脚的语言扭曲了亚里士多德。他说“我从希腊文资料和西塞罗那里知道,他的著作的语言非常悦耳、典雅和华美……;但由于翻译者的粗俗和嫉妒,流传给我们的却是穿着粗糙简陋外衣的亚里士多德。”他指责经院哲学家“只是通过传闻了解亚里士多德……并任意曲

^① 转引自 *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer, University of Chicago Press, 1954, p. 44.

解他的正确语句,使其意义别扭难懂”。^①彼得拉克尤其蔑视经院哲学的辩证方法。他说“对于那些终生都在使用辩证法争吵与挑剔的人,我可以预见他们在这些问题上的名声和自信都将消失。一个坟墓足以装下他们的骨头和名字。当死亡来到迫使他们沉默时,他们的问题也就消失了。”^②他贬低作为经院哲学逻辑基础的辩证法,说辩证法不是高级课程,而是初学者课程,不是迟暮,而是清晨。

生活在14世纪的彼得拉克在上述言论中已经表达了后来人文主义者的一个共同观念,那就是要用古罗马以西塞罗、昆体良为代表的修辞学传统来代替中世纪传承的古希腊逻辑学传统。人文主义者追求语言典雅、流畅,刻意模仿古罗马雄辩家的风格,他们的目的大致有二。其一,强调“人”与“文”的联系,要求发挥语言在社会政治、伦理生活中的作用。比如,佛罗伦萨大学1397年章程说“修辞艺术不仅是一切科学用来说服人的工具,而且是公众生活最伟大的装饰。”^③西班牙的人文主义者斐微斯(Juan Luis Vives, 1492—1540)说得更清楚“语言是自然赋予人行善的工具。”^④彼得拉克认为,语言的实质在于社会凝聚力、人性的表达以及利他主义精神,这些不仅体现在哲学理性之中,而且更重要的是表现在有雄辩力量的语言之中,雄辩的语言“不仅修正我们道德生活与行为,而且也修正语言自身的用法”^⑤,修辞是展示自己心灵与劝人归善的工具,对于提高道德水准和伦理实践至关重要。其二,人文主义者认识到语言修辞与辩证法的区别不仅是表达方式的不同,更重要的区别在于语言表达的思想内容。他们在表明修辞风格优越性的同时,批判了经院哲学的体裁、方法和思维方式。正如一个

现代研究者指出“对逻辑威望的第一次打击来自15世纪的人文主义者或复兴时期的古典学学者。他们反对经院哲学,特别是反对中世纪逻辑,并不针对细节上错误,而是将它与重新发现的古代典籍相比,显出它的野蛮风格与枯燥内容。”^⑥

2. 洛伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla)

拉丁古典学的创始人瓦拉(1407—1457)生在罗马,曾任国王和教皇的秘书,在帕维亚和罗马大学当过修辞学教授。他用文字学的知识,证明8世纪以来一直作为教皇世俗权力的合法性依据的教廷文献“君士坦丁赠予”(Donatio Constantini)是伪件。

他的《拉丁文是优雅语言》(Elegantiae Linguae Latinae)是人文主义者批判经院文风的代表作。他声称自己的目的是要恢复古典拉丁文的光荣和纯洁,确定拉丁文在古罗马作家著作中的正确用法。他认为在语法、修辞和文体等方面全面恢复拉丁文的优雅文风对于解决经院争论具有重要意义。中世纪使用的拉丁文是被野蛮人败坏了的粗野语言。哲学家和逻辑学家争论的问题很多只是语言上的纠缠,语法和修辞可以解决这些困难。^⑦他在《辩证法和哲学的再专研》(Repastinatio dialectice et philosophie)序言中说,他的任务是重建辩证法,解决哲学的基础问题。批判当今的亚里士多德主义者。因为他们把辩证法当做三段式推理形式,然而,推理形式的有效性不能保证论证的可靠性。比如“如果在白天,那么天亮;现在是白天,所以现在天亮”的演绎在形式上是有效的,但它的大前提却是不可靠;辩证法的任务是提出最有说服力的论证,演绎推理的说服力并不高于非演绎的推理。在上述例子中,可以用非演绎方式分析“白天”和“天亮”两个词的

① 转引自 *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer, University of Chicago Press, 1954, pp. 104, 107.

② 转引自 *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt, Cambridge University Press, 1988, p. 176.

③ N. S. Struever, *Language of History in the Renaissance*, Princeton University Press, 1971, p. 105.

④ *Selected Works of Juan Luis Vives*, ed. C. Fantazzi, vol. 1, E. J. Brill, 1991, p. 154.

⑤ 转引自 *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt, Cambridge University Press, 1988, p. 727.

⑥ W & M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford University Press, 1962, p. 300.

⑦ A. Moss, *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*, Oxford University Press, 2003, pp. 36—37.

日常用法(*consuetudo*),证明两者之间并无必然联系;这样的论证比上述三段式更有说服力,结论更可靠。^①

在《论真正的善》(*De vero bono*)的对话中,他呈现出斯多亚派、伊壁鸠鲁派和基督教交汇的多元宗教观。他总结说,斯多亚主义者以德性而德性,忘记了德性和上帝的联系。伊壁鸠鲁者为快乐而追求德性,正确地看到德性的实用目的,但他们否认灵魂不朽和来世报应,认为幸福只是现世可以获得的快乐。基督徒为了来世幸福而追求美德,把天国的快乐作为真正的永恒的善。然而,现世快乐是心向来世幸福所获得的正当体验,没有快乐,就没有希望和期待,则一事无成,恭顺而又毫无乐趣地侍奉上帝的人一无是处,因为上帝喜欢快乐的仆人。瓦拉在对话中不但批判了思辨主义的幸福观,而且把思辨哲学的基础归结为修辞与哲学之间主从关系的颠倒。他借用伊壁鸠鲁主义者安东尼之口说,哲学是在“雄辩术麾下服务的士兵和军士,雄辩家比辩证学家更知道如何讨论问题”雄辩术是万事万物的皇后。他要“举起雄辩术之剑、至上的皇后之剑反对哲学家们偷偷摸摸的盗窃,惩治他们的罪行,雄辩家可以更清楚、更严肃、更优雅地说明含混的、可怜的、贫乏的哲学家说明的问题。”他又借用基督徒尼古拉之口指责中世纪逻辑学之父波埃修热衷于逻辑而不顾修辞,“如果他能雄辩地说,而不是辩证地说,那该好得多!如果一个词用错就会动摇整个论证,那么还有比哲学家的论证更为荒谬的吗?”^②

3. 中世纪辩证法的改造和扬弃

瓦拉是开风气之先的重要思想家之一。他心目中的辩证法是与语法和修辞密切联系的逻辑,他说辩证法是相当简明易懂的学科,但被经院学者人为地复杂化了。他努力用古典拉丁文的用法简化逻辑学,用分析词义、确定适当用法等语法、修辞手段代替枯燥呆板的演绎程式,这代表了人文主义者在逻辑领域中的改革方向。他之后的人文主义者批判经院哲学时,作为中世纪高等逻辑的辩证法总是首当其冲。他们认为经院哲学家所

争论的问题产生于对辩证法的误解、滥用以及由此造成的语义混淆、措词不当、文体呆板等语言弊病。他们试图把文学家、作家在其他领域使用的典雅、流畅、活泼的语言、文体搬到哲学领域,这就需要对接院哲学的基础——辩证法进行彻底的改造。逻辑学因此成了文艺复兴时期变化最大的学科,变化首先表现在大学教科书的内容。13世纪西班牙的彼得的《逻辑大全》长期被大学用作逻辑教材,此时却逐渐为人文主义者编写的新教材所取代。英王亨利八世于1535年甚至命令牛津和剑桥大学的艺学院学生必须使用“最纯正作者”写的教材。这些作者中最著名者是阿格里科拉和彼得·拉谬。

鲁道夫·阿格里科拉(*Rudolph Agricola*, 1443—1485),生于荷兰,1464年毕业于卢汉大学;曾在海德堡大学任教。他的《辩证法发明》(*De invention dialectica*)一书是被广泛使用的逻辑学教科书,该书1515年出版后的60年间已有44个版本和32种摘要,足见流行之广泛。他区别了辩证法的发明(*invention*)与“证明”(*iudicium*)两种不同作用。辩证法证明是三段式推理,只有极其有限的作用。任何接受了三段式大前提的人实际上已经接受了结论,证明只起重申或强化大前提的作用。辩证法的本意体现在苏格拉底的实践中,并被亚里士多德在《正位篇》中所阐明,它的作用是通过争论转变听众的信仰,使他们接受在争论之前从未想过或不能接受的观点,这就是辩证法发明的力量所在,即通过发明而成为“影响人的艺术”。阿格里科拉举例说明辩证法如何通过发明新证据来说服人。比如,西塞罗的“学园派”为了说服人们相信“德性是幸福”的道理,不是从“德性是善”、“德性是自然本性”等大前提出发,而是使用苏格拉底的“诱导法”向后寻找出发点;他们问:驭者是否优于马车,牧者是否优于羊群,主人是否优于他的家室,统治者是否优于臣民?统而言之,指挥是否优于服从,肉体是否服从灵魂。如果在这些问题上取得共识,那么结论必然是:任何与灵魂相联系的东西优于肉

^① L. Valla, *Repastinatio dialectice et philosophie*, ed. G. Zippel, vol. 1, Padua: Antenore, 1982, p. 14.

^② Lorenzo Valla, *On Pleasure*, trans. by A. K. Hiatt, New York: Albaris Books, 1977, pp. 50, 272.

体之物。如果承认德性是灵魂特征,快乐是肉体特征,那么德性优于快乐的道理就能成立了。这正是发明的结论。^①从阿格里科拉提供的论证来看,他所说的“发明”是一种思维方式,即从个别到一般的诱导和不同关系的类比相结合。这是文艺复兴时期一种典型的思维方式,后来,弗兰西斯·培根在此基础上提出科学的归纳法。

彼得·拉谬(Petus Ramus, 1515—1557)生于法国索松,毕业于巴黎大学,并一直在那里任教,1561年皈依新教。1546—1572年任巴黎大学艺术学院院长期间,积极从事课程改革,把教学内容重点转向伦理学、政治学和公民学。这些与传统哲学和神学联系较为松弛的学科要求的论证与表达方式,侧重于语法和修辞方面的训练,学生掌握的不再是三段式推理,而是能够说服人的辩论技艺。拉谬指出,辩证法的目的不在于必然性,而在于最大程度的或然性,这就是可信性。判断辩证法命题是否为真的标准不是形式逻辑规则,而是语法规则。辩证法的先驱是西塞罗、昆体良、波埃修,而不是亚里士多德。他的《辩证法》一书是广泛流行的教科书。他用一个简明的逻辑方法代替亚里士多德的逻辑体系。他认为真正的辩证方法就是柏拉图《智者篇》中示范的“两分法”,即从一个论题的最一般定义出发,然后把该论题分成两个分题,每一分题又被分为更为具体的分题,如此继续下去;直至这一论题的内容无遗漏地完全展现出来。拉谬以及后来一些人文主义者编写的逻辑教科书并没有对定义、命题、推理、规则的形式规定,而是对相关学科的论题的内容作详尽分析。他们用内容代替形式,用方法代替体系,把逻辑变为人文学习指南。拉谬在圣巴托罗迈日大屠杀中被天主教徒杀害使他获得殉道者名声,“拉谬主义”成为反亚里士多德主义的代名词,拉谬的逻辑思想在新教国家取代了形式逻辑的地位。人文主义者对三段式形式的批判,对逻辑实

用性、简明性的推崇以及关于逻辑、语法、修辞统一性的思想,对于经院哲学的衰落和古典学的兴起有着重要意义。^②

4. 德西代·爱拉斯谟(Desiderius Erasmus)

爱拉斯谟(1466—1536)是奥古斯丁会教士和神父,他的思想是把学问与虔诚融合一体的“基督哲学”(philosophie Christi),这是一个与经院哲学相对立的概念。他说,在基督哲学中,心灵的意向比三段式推理更为真实,生活不仅仅是争论,激励比解说更加可取,身心转变比理智思索更为重要。他明确反对经院学者,说他们纠缠圣经文字而忘了精神,依赖邓·司各脱却不读圣经原著。在学术上沉溺于文字而不关注精神实质,在行动上装作虔诚却不关心他人。他斥责那些伪君子:“你的兄弟需要帮助时,你却喃喃地向上帝作祷告,装作看不见你的兄弟的需要”,“你一夜输尽千金,此时一些贫穷的女孩为了生活需要出卖肉体,失去了灵魂,你却说‘这与我何相关?我只想与我相关的事’。你后来能不能看到,像你这样想的基督徒还能算作人吗?”^③

爱拉斯谟说“只有极少数人是有学问的,但一切人都能成为基督徒,一切人都能是虔诚者,我斗胆说,一切人都能成为神学家。”他所说的“神学”是神的智慧,“一下子赋予愚人全部的现世智慧”。^④“愚人”和“智慧”的关系是《愚人颂》的主题。这部广泛传播的讽刺著作被当时的宗教改革者们用作攻击教会制度、教皇和僧侣的武器。他的目的是教育世人放弃自作聪明、自以为高明的幻觉,成为圣保罗所称的“神在世上拣选了愚拙的”(哥林多前书,1:27)。在《基督教士兵手册》(Enchiridion militis Christiani)中,他主张按保罗的主张改造教会,让福音书的素朴信仰胜过烦琐的说教和仪式,热忱地研究上帝的道,熟悉保罗的教导,以获得圣经的知识。但他不是“唯有圣经”

① 转引自 *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt, Cambridge University Press, 1988, p. 183.

② 参见 H. Hotson, *Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications*, Oxford University Press, 2007.

③ 转引自 M. Spinta, *The Religious Reformers from Wycliffe to Erasmus*, London: Hodder & Stoughton, 1953, pp. 320, 360.

④ 转引自 J. Olin, *Erasmus Desiderius*, New York: Charles Scribner's Sons, 1980, pp. 100, 96.

者,而相信符合人的自然本性的基督教信仰与古代圣贤发现的真理是相通的,反对宗教狂热和专制主义,主张通过教育、而不用强制手段改变人的不良生活。他认为异教徒,如柏拉图主义者、斯多亚派“通常是优秀的道德教师”,尤其赞赏苏格拉底娓娓动人的劝导,更推崇其视死如归的气概,他的名言“圣苏格拉底为我们祈祷”,^①可以说是一个基督徒对异教徒道德的最高评价。

爱拉斯谟最重要的作品当属他编译的希腊文—拉丁文对照的《新约全本》(Novum Testamentum omne)。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。一个著名的例子是“约翰短句”(Comma Johanneum)。和合本和大多数现代版本圣经的《新约·约翰一书》5:6~8记作“这借着水和血而来的,就是耶稣基督;不是单用水,乃是用水又用血,并且有圣灵作见证,因为圣灵就是真理。作见证的原来有三:就是圣灵、水与血,这三样也都归于一。”但中世纪流传的通俗本5:7~8却添有这样的短句“天上记着的有三样:父,道和圣灵,这三样是一。在地上作见证的也是三样”(英王钦定本记作“*For there are three that bear record in heaven, the Father, the Word, and the Holy Ghost: and these three are one. And there are three that bear witness in earth, the Spirit, and the water, and the blood: and these three agree in one.*”斜体字为增添异文)增添异文曾被认作基督教“三位一体”教义的直接和明显的证据。但爱拉斯谟发现所有希腊文新约古抄本中没有这一段,因而在新本的第一、二版排除了这一段,但第三版以后的版本以一个新近的希腊文本为根据恢复了 this 短句。现在发现,这个短句不见于早期的希腊文版本和最早的拉丁通俗本,很多人认为,有短句的那个希腊版本很可能是1520年的产物,短句是依据5世纪流行的拉丁通俗本页边的一个注释倒译过来的。罗马教会于1927年承认这是一个有待解决的释经问题。天

主教现代圣经译本不再包括“约翰短句”,反倒是圣公会常用的“英王钦定本”保留了这个短句。^②

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2版,早期的英译本,如丁道尔本、英王本依据的是包含“约翰短句”的第3版。1527年出版的第四版是希腊文、拉丁通俗版和爱拉斯谟的拉丁译本的同参版。最后一版去掉拉丁通俗版的对照。爱拉斯谟的希腊文—拉丁文同参本被称作“标准本”(Textus Receptus)。

二、路德与爱拉斯谟之争

现在人们常把复兴时期的人文主义当作罗马教会的对立面,其实两者既有对立的方面,也有调和的方面。人文主义者并不否认上帝的存在,而是用宗教的名义,把人的卓越上升到上帝般的崇高位置。文艺复兴时期的艺术品的题材大都取自圣经,如米开朗基罗的“大卫”、“摩西”、“创世纪”和“最后审判”,达·芬奇的“最后的晚餐”、拉斐尔的“西斯廷圣母”,等等,都是教堂的装潢。教皇尼古拉五世、庇护二世、利奥十世等人都十分欣赏并赞助人文主义者创作古典艺术。爱拉斯谟也享有翻译出版圣经的特权,他把新的译本献给利奥十世。

天主教内一些著名的人文主义者提出过宗教改革主张。但丁在《神曲》中谴责僧侣的腐败,把在世的教皇尼古拉三世打下地狱。爱拉斯谟宣扬的返回福音书和保罗神学的改革思想风靡一时。虽然罗马教会内部要求改革的呼声此起彼伏,但教廷和教士阶层在思想上墨守成规,在生活上日益世俗化,沉溺于物质和艺术享受,大肆搜刮财富,发行欺骗信众的“赎罪券”。当不可能在罗马教会内部进行改革时,外部的改革便势在必行了。

路德虽然不是哲学家,却非常清楚自己在哲学争论中的倾向性。他曾在维滕堡讲授亚里士多德的伦理学。与罗马教廷决裂之后,他把亚里士多德主义以及与之联合的经院哲学当做理论上的敌人,说“亚里士多德的伦理学是恩典的最坏的敌人”。他在1518年海德堡的论辩时说,柏拉图

^① *Colloquies of Erasmus*, trans. C. R. Thompson, University of Chicago Press, 1965, p. 68.

^② 参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Comma_Johanneum

哲学优于亚里士多德哲学,因为“柏拉图朝向神圣、不朽、分离、不可感但可知的方向努力,亚里士多德却相反,只讨论可感和单个的东西,完全是人类和自然的东西。”这一评价也适用于他的神学与天主教神学的分歧。^①

爱拉斯谟的新约标准版为路德的圣德文本和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。在一个短暂时期,路德和爱拉斯谟相互欣赏,但路德最终迈出了爱拉斯谟不愿跨出的一步——与罗马教廷决裂。爱拉斯谟发难,在人有无自由选择的意志问题上与路德展开论战。他俩论战的意义已不限于具体的神学观点,而涉及圣经解释的一些根本问题:圣经文字的意义是可疑的,还是确定无疑的?圣经的意义是否有待人的解释?是否遵从教会权威对圣经的解释?中世纪正统神学家对圣经解释与古希腊罗马哲学家的思想是否一致?在这些问题上,爱拉斯谟持正题,路德持反题。

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。在《论自由意志》(De libero arbitrio)中,他引用早期教父安布罗斯、阿里索斯顿、哲罗姆、奥古斯丁和托马斯等神学家的权威解释来确定圣经中肯定人有自由抉择自由的意思。在批评路德的《反马丁·路德被奴役的意志的奢望》(Hyperaspistes Diatribae Adversus Servum Arbitrium Martini Lutheri)中,他又大量引用古典作家亚里士多德、西塞罗、塞尼卡等人的著作证明自由选择是人的善性,与上帝的恩典和拯救相符合。^②

路德在《论意志的捆绑》(De servo arbitrio)中直接诉诸圣经,而不旁征博引。他批评爱拉斯谟不相信圣经文字的自明性不是基督徒的做法,肯定圣经文字的意义清晰明白,圣道的启示与阅读福音书是一个里表一致的过程,圣经传播的圣道才有直指人心的启示力量。他反对中世纪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,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宣讲圣经和教会规范信条的作用,但应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。^③

三、加尔文对古典学研究成果的利用

路德很少引证希腊教父和中世纪神学家,更不用谈古希腊罗马的异教徒了。但他宣称绝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。他们写字吗?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一人懂的亚里士多德。……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。”^④然而,在路德的著作中,人们很少看到他使用自己声称所拥有的古典学知识。在宗教改革领袖中真能在文本中显示古典学功底的当属加尔文。

加尔文早年师从著名古典学者科迪埃(Mathurin Cordier)和人文主义法学家阿尔茨迪(Andreas Alciati),精通古典拉丁文和希腊文,他的第一本书是对塞尼卡《论慈爱》(De Clementia)的评注。投身于宗教改革运动后,他在学生时代积累的古典学知识和方法并没有过时;相反,在《基督宗教要义》中,他大量引用古代和中世纪经典作家解释圣经。

加尔文和路德一样不承认教会有评判圣经意

① 转引自 *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt, Cambridge University Press, 1988, pp. 343, 356.

② E. G. Papp & P. S. Watson, *Luther and Erasmus*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1969, pp. 12—15.

③ E. G. Papp & P. S. Watson, *Luther and Erasmus*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1969, pp. 15—28.

④ 麦格拉斯编《基督教文学经典选读》上册,北京:北京大学出版社2004年版,第351页。

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加尔文并未忽视古典知识,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;第三类“即那规范我们生活的规则,我们称之为义行的知识”。这三类知识都有古典知识。^③

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唯一源泉,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。”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。”^④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。”^⑤

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》中所述,“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”。^⑥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中撒下宗教的种子。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,但借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”。^⑦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”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”,“他们亵渎神的真理可谓无所不用其极”。^⑧

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

① 加尔文《基督教要义》上册,香港:基督教文艺出版社1991年版,1.7.2,第35页。

② 加尔文《基督教要义》上册2.2.13,第178页。

③ 加尔文《基督教要义》上册2.2.22,第185页。

④ 加尔文《基督教要义》上册2.2.14—15,第178—180页。

⑤ 加尔文《基督教要义》上册2.2.18,第182页。

⑥ 加尔文《基督教要义》上册1.3.1,第9页。

⑦ 加尔文《基督教要义》上册1.4.2,第13页。

⑧ 加尔文《基督教要义》上册1.5.4—12,第18—27页。

(syndersis, 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“无人有意作恶”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”^①。

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。”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,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?”^③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而成为行为规则,追求感觉和欲望的满足。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”,“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”^④。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”^⑤。

《基督教要义》中引用古代作家的地方还有很多,我们仅从上面几个例子就可以看出,加尔文的方法是把他们的观点与圣经相对照,把相符合之处归结为上帝启示的恩典,把不符合之处归结为人的罪恶,而把既有符合又不尽符合之处归结为人对上帝启示的半信半疑或朦胧见解。加尔文把古典学与圣经的这种对照评价法为现代正统解经学树立了一个典范。

四、从古典学走向圣经批评

路德去世之后,他的继承者菲利普·梅兰希顿(Philip Melancthon, 1497—1560)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。他虽然一度跟随路德反对亚里士多德和经院哲学,但自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。他对《伦理学》的评注赋予路德关于信仰、内疚、自由和先定的理论更多的伦理意义和理性色彩。他自1526年起开始着手建立新教的教育体系,编写和确定教科书。他倾向于把亚里士多德主义作为哲学的基础,开创了“新教亚里士多德主义”,以与经院哲学的亚里士多德主义相抗衡。新教亚里士多德主义比经院哲学更紧密地与基督教义相结合,在经院哲学家已经放弃理性论证之处重新用哲学为神学服务。比如,梅兰希顿在《论灵魂著述》中一方面把灵魂对上帝的认识、灵魂不朽、身体复活当做心理学事实接受下来。另一方面,他利用人文主义者的批判,对经院哲学

① 加尔文《基督教要义》上册 2.2.22,第186页。

② 加尔文《基督教要义》上册 2.2.23,第187页。

③ 亚里士多德《尼科马可伦理学》,1145b25。

④ 亚里士多德《尼科马可伦理学》,1150a30,1150b30。

⑤ 加尔文《基督教要义》上册 2.2.23,第187页。

的评注抱着不屑一顾的态度。他采用了奥康关于直观和抽象两种认识的区分,认为自原罪之后,人只能在经验条件之下认识,因此对个别事物的经验直观是知识的基础。同时,他也接受了“天赋观念说”,认为普遍经验和逻辑证明所能达到的确信来自神圣意志,知识是一个集合天赋的理智印象的活动。在此前提之下,他重新解释了动力理智和可能理智的意义。他说,动力理智是发明的力量,可能理智是接受的能力。虽然人类接受天赋观念的能力是平等的,但只有少数天才能够发明它们之间的关系,从而创立知识的体系。梅兰希顿的古典人文主义不但深化了路德的信仰主义,而且在路德宗神学院中确定了古典学的基础地位,为圣经批评铺平了道路。^①

宗教改革后的三百年见证了圣经解释学从“低阶批评”(lower criticism)到“高阶批评”(higher criticism)的发展过程。开始于爱拉斯谟的低阶批评考证版本,校勘文字,一般不解释文字辨误可能造成的理论后果,也不对圣经启示是否有误等信仰问题作出判断。但是,勘定圣经文字的“低阶批评”不可避免地引起关于圣经作者和成书过程的问题。比如,圣经的作者是谁?圣经(特别是摩西五经和福音书)在成书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、写作方法和风格有何特点?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?

英国经验论哲学家霍布斯在《利维坦》(1651)和欧陆唯理论哲学家斯宾诺莎的《神学政治论》(1670)为旧约的历史批评奠定了理性主义的基础和方法。他们认为旧约的很多记载出于作者个人的想象、幻觉和传闻,而不是当事人实录的历史事实。他们否定摩西是“五经”的作者,斯宾诺莎还断定《申命记》是犹太国灭亡前的作品,被

掳时的以斯拉是《旧约》历史书的作者。新约的历史批评开始于莱辛对福音书来源的质疑,施莱马赫的解释学强调作者意图和“移情”式理解,图平根学派在教会史中寻找福音书的来源,大卫·施特劳斯在《耶稣传》(1840)中只承认耶稣是宗教改革的领袖和道德模范,福音书中关于耶稣神迹的记载只是神话故事、“泡沫和渣滓”。此后,德国的历史批评学派纷纭,枝叶繁茂。新约批评有“寻找历史上耶稣”、“双来源”、“四来源”说,形式批评和编修批评法,等等;旧约批评有“四底本”、“申命历史”、“西亚古文学分支”说,等等。^②

圣经批评是基督宗教内的思想运动,其从业人员多为神学家、牧师、教士,其研究结论大多与圣经记载相抵牾。对此,教内有原教旨主义的强烈反弹,外人也难以理解,但教内人士自有辩词。新教以“唯有圣经”和“唯有信仰”著称,不承认任何人或机构的解经权威,在个人读经体验和圣灵感染、教会信仰三者之中,没有一个公认的裁决。如果有人愿意把圣经的文字意义与古典学考察的原初文字相等同,那么“唯有圣经(sola scriptura)”就意味着“回到本源(ad fontes)”;而历史批评所要解决的那些问题正是把握本源所需要的。再者,如果“惟有信仰”(sola fide)意味净化灵魂和道德,如虔敬派(Pietism)所主张的那样,那么圣经的真正意义只与信仰和道德有关,而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。由此,可以理解为什么重视古典学教育和虔敬派信仰的路德宗神学院自19世纪后成为圣经历史批评的大本营。

天主教历来强调解经传统的权威性和教廷训导权(Magisterium),罗马教廷对历史批评方法经历了从完全排拒到有条件肯定的转变。本笃十六在2008年发布的牧函《主之道》中明确肯定:“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”。^③

① 参阅 R. J. William, *Philip Melancthon: The Protestant Preceptor of Germany*. New York: G. P. Putnam's sons, 1898

② 参阅赵敦华《圣经历史哲学》上卷,南京:江苏人民出版社2011年版,第1—12页。

③ CatholicCulture.org的e-book“Verbum Domini by Pope Benedict XVI”,no.32.

如果圣经的历史记载皆与人们现实生活无关,如果圣经文字意义只是关乎信仰和道德,那么完全可把圣经作为文学来阅读,而无须关心其成书过程和作者或编者的“生活境况”等历史批评的问题。按此思路,历史批评发展到文学批评。20世纪70年代后文学批评分支滋蔓,它们与解放神学、社会科学批评、女性主义神学、后现代主义神学等结合,不断标新立异。卡尔·巴腾对历史批评与文学批评的区分本身提出质疑。他说“大多数‘历史’批评者文学分析的精巧恰恰是最卓越的”,他们已经和正在提出的问题并没有过时,文学批评并不是什么“新范式”,只是回到前批评的阅读方式。^①

五、与中国学术的相关性

本文无意判断圣经批评的是是非非,而意在回顾宗教改革以来的西学源流,用以说明古典学对西学从神学到人文学转化的重要性。如果说希腊罗马或希腊希伯来是西学的老传统,那么古典学和批评解经学就是一个新传统。按照现代解释学,学术传统是以文本为中心的“效果历史”。^②这一历史起源于经典,传世于经典的评注、改造和转化;这一历史的每一时刻都沉淀着过去,适应着现在,创造着未来;连续的思想在不同时空、不同语言的文本之中和之间,前后流动,上下跳跃;经典和古典学为新文本提供思想材料,每一时代新作在经典传承中灌注生机和活力,又化为古典学的新对象和方法。

宗教改革前后三百年西方学术的流变在时间上与有清一代学术史大致对应。梁启超的《中国近三百年学术史》是17、18、19三个世纪的中国学术史,他说清代考证学是与汉代经学、隋唐佛学、宋明理学并立的“确能成为时代思潮者”。^③他尤其赞赏阎若璩的《古文尚书疏证》,其理由是“学问之最大障碍物,莫过于盲目的信仰。凡信仰的

对象,照例是不许人研究的。造物主到底有没有?耶稣基督到底是不是人?这些问题,基督教徒敢出诸口吗?何止不敢出诸口,连动一动念也不敢哩。若使做学问的都如此,那么,更无所谓问题,更无所谓研究,还有什么新学问发生呢?新学问发生之第一步,是要将信仰的对象一变为研究的对象。既成为研究的对象,则因问题引起问题,自然有无限的生发。中国人向来对于几部经书,完全在盲目信仰的状态之下。自《古文尚书疏证》出来,才知道这几件‘传家宝’里头,也有些靠不住,非研究一研究不可。研究之路一开,便相引于无穷。自此以后,今文和古文的相对研究,六经和诸子的相对研究,乃至中国经典和外国经典相对研究,经典和(野人之语)的相对研究,都一层一层的开拓出来了。所以百诗的《古文尚书疏证》,不能不认为近三百年学术解放之第一功臣。”^④

梁任公1923年写这段文字时可能不知道,其时考证上帝创世说源于神话传说“底本”的旧约历史批评和“探索历史中耶稣”的福音书批评正在欧洲大行其道。但他所说新学问从把信仰对象转变为研究对象的道理,实乃适用于近三百年中西学术史的不刊之论。清代学术中汉学与宋学、古文与今文、史学与经学的争论与兼采似乎与西学不相关。如果对照本文梳理的古典学与解经学的谱系,两者可能有某种“共时性”(synchronic)的结构相似。民国时期的“古史辨”可能是与圣经历史批评法最接近、同时也是继承清代考据学的最后一个学派。此后,经学衰微,考据学传统断裂,追求新的学术范式充满争论,如中西之争,古今之争,科玄之争,史论之争,等等。由于缺乏经典和解释依托,各种争论和新论昙花一现,没有留下持久的学术思潮和学派。在新旧学术的断裂正在弥合之际,综括证实有据的经史传统,借鉴从古典学到解释学的西学传统,可望提升中文学术共同体的水准,开创真正学术繁荣局面。

① J. Barton, *Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, 1998, pp. 14, 2—3.

② “效果历史”是现代解释学的一个原则,参阅 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Continuum, 1975, pp. 267—274.

③ 梁启超《中国近三百年学术史》,北京:东方出版社2004年版,第12页。

④ 梁启超《中国近三百年学术史》,第79—80页。