

第一章，导论——继往开来：宣教的发展与挑战¹

宣教使命（Mission），意思是指努力消除信仰耶稣基督与不信仰耶稣基督之间的界限。²如果是这样来理解宣教，那么，基督教的基本功用如宣讲、对话、见证、崇拜等等，都需要特别关注。这也会出现各种各样的问题，包括：从一种文化背景向另外一种文化背景的转化，是怎样影响到教会用何种形式去回应和彼此之间的互相作用，尤其是怎样影响到基督徒生活和宣教的文化与宗教的多元化。换言之，面对时代发出的挑战是宣教前线的改变，宣教典范的创意也随之而来或回应。³就挑战而论，其问题如下：

第一节：再思宣教议题

1，族群的界定——「中国人」

研究的方向，主要是针对中国大陆的宣教，尝试建构适合现代中国人文化的福音神学信息。要设计一个符合中国人文化的福音信息绝非一件容易的事，即便有许多学者已经开始尝试在建构，但始终还在探索的阶段。原因是「中国人」一词所包含的意思极其广阔和复杂，其文化不是静止而没有变动。居住在中国大陆，生活在共产政权统治下，受马克思思想影响达七十多年之久的中国人，和往海外发展的中国人自是有显著的分别。后者与西方文化接触较多，亦受西方城市文化及现代化的影响。明显地，居住在中国大陆，跟居住在台湾、香港、东南亚及欧美的中国人在文化和思想上是具有相当的差距。再者，文化变更的确是每个社会的必

¹ 本论文所讨论的宣教范围及处理的议题主要针对「华人」为群体范围。

² 英文“Mission”可译「传教」、「宣教」或「使命」。为自上世纪开始，宣教一词的用法有相当大的修正，这跟观念的开扩有直接的关系，至少在神学的领域上是如此。David J. Bosch, 《更新变化的宣教：宣教神学的典范变迁》，（台湾：中华福音神学院，1996），页10-14。

³ Wilbert R. Shenk, *Changing Frontiers of Mission*, (Maryknoll, New York : Orbis Books, 1999), pp.3-5.

然现象，不论其步伐是快是慢。虽然中国人长期以来拒绝受西方文化影响，但也不能免于变动。

2. 名称的界定

目前，中华文化很明显地经历不同层面的改变，加上现代化的影响，使近年来观念的转变推陈出新，城市化及日渐增强之现代化模式影响更见激烈。不但受当地文化的熏陶，也受着城市化及日渐增强之现代化模式影响。中国文化是多元的，炎黄子孙就好像一个全球化的沙律盆，既是同种族的，但其中却又充满了不同的价值观、信念及差异的世界观。⁴因此，「中国人」在文化背景上起码可以分出五类：一，传统的（Traditionalists），是指那些成年的，仍然把持中华文化固有传统的价值观。二，西化（westernization），是那些拼弃他/她们的家乡文化，而采取西方文化及行为模式的中国人。三，边缘化（Marginal），指那些自身文化的特点已经自觉混乱，产生身份认同的危机。四，双文化（Biculturalisms），这种是对西方和中华文化均持有开放和积极的态度，会采纳两种文化的优点。最后，美/欧籍亚裔（Asian Americans），是那些已经成为在当地形成新身份的亚裔群体（俗称American born Chinese）。按以上的分类，文化变更的确是每个社会的必然现象，不论其步伐是快或慢，「中国人」群体的思维、背景与文化也是如此，彼此间是截然不同的。⁵

3. 福音信息的界定

基督教在华传播的过程，就是基督教与中国文化交锋、冲突、融合的过程。过往大多数学者的研究，仅停留在对两种文化之间宏观关系的研究，没有对文化进行进一步细化，限制了研

⁴ Samuel Ling, "The Gospel for Modern Chinese Theology", *News & Notes*, December, (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1984), p.17.

⁵ Samuel Ling, "The Gospel for Modern Chinese Theology", *News & Notes*, December, pp. 67-68.

究的深度。从理念与符号的观点看，基督教与中国文化都有各自的理念与符号，两者之间的冲突与调适，应该得到更深层次的开掘。基督教本土化过程中，基督徒不仅借助基督教理念来质疑传统文化，他们往往还用基督教理念来附会来解释一些现象，甚至赋予乡土文化以新的意义。在传统的理念失落之时，假如基督教的这一理念得到更广的传播，人们只知道这一理念，那么乡土文化的内涵也就发生了极大的变化。尽管符号可能还一样，但理念已经被置换了，这是乡土文化变化的规律之一，只是这次用来置换的是基督教的理念。

福音有一个固定的核心内容，就是「耶稣是主」——祂的身份和工作。然而，福音也像一颗光芒万象的钻石，从不同的角度看则有不同的光辉。本论文的立场是：福音的核心内容不变，传达福音信息的方式却因文化的迥异和受众的背景而改变。⁶要建立一套福音信息，而又能适用于这些文化背景迥异的中国人，确实是一件艰巨的工作。然而，在这些文化背景迥异的中国人中，还是存留着一些文化特色是没有完全被社会化、西方化及现代化所影响。几乎可以肯定没有完全纯一的中国传统文化，有许多中国人身上仍然带着混合了儒家、佛家、道家和民间宗教的文化特色。不论在北美或是在东南亚，这种混合的文化仍存留在为数不少的中国人之中。他们就成就了佈道者要建构福音信息的主要对象，因为他们是构成大多数的一群（尤其中国大陆）。⁷在过去的历史中，基督教在宣教时使用不同的讲述方式让中国人听到福音。⁸从西方引入的福音讲述，确实使许多的华人归信基督教。教会应感激这些忠心仆人

⁶ 这种因时制宜的情况，可在新约圣经使徒传福音给外邦人时所用的词汇略见端倪。Arthur F. Glasser, *Biblical Theology of Mission Class Syllabus—New Testament Section*, (Pasadena: Fuller School of World Mission, 1982), p.20.

⁷ Pang Wing Ning, “The Chinese & the Chinese Church in America-Dimensions of the Chinese American Subcultures”, *Challenger*. July, Vol 25, No. 6 (Petaluma: Chinese Christian Mission, 1986), pp.3-4.

⁸ 教会一般教导信徒以一些主题浓缩而成的福音信息（称之现成的「罐装福音」canned gospel——如属灵四定律、三元福音、福音小册子等等），使用简单方便的方式传递福音。但从听者切实需要入手，按此方式将福音传给他们时，就会发现「罐装福音」有其不足之处。这里不是反对这种训练布道的方式，只是强调要做有效的宣教或传福音，就须要以受众为中心，必须「度身订造」不能一成不变。Tom Hanks, “Would Jesus Stoop to Canned Evangelism” in *Focus on Evangelism*, George Hunter, ed. (Nashville: Discipleship Resource, 1978), pp. 97-100.

的努力和对中国人的爱。但这不代表不应该寻找一套对中国人更切合福音讲述内容。教会是应该设计一套适合中国人的思维模式，更能触及中国人内心的福音信息。

第二节：再思诠释信仰

1, 信仰「中国化」——「本色神学」

近年来有许多学者大谈基督教本色化。⁹一个比较新的名词是“本土化”，似乎在内容上有点不同，但实质上还是一样，将福音落实到本国去。「本色神学」，最简单的解释就是藉着出于本土环境的文化范畴将基督教道理表达出来。在基督教神学史的过程中，虽然所用的名词不同，本色神学并不是新的问题。¹⁰每一个时代的神学家们都不知不觉地，或自觉地，多多少少采取了当地的文化题材和资料来传达福音。例如亚历山大神学派采用希腊哲学来发挥基督教思想。阿奎那（Thomas Aquinas）尝试将基督教教义与亚里士多德（Aristotle）的哲学综合起来。例子不胜枚举。就西方神学史而言，各神学者为了对应环境，有种种的表现，如尼布尔（Richard Niebuhr）在《基督与文化》（Christ and Culture）一书中列出五种类型：¹¹基督超越文化、基督反对文化、基督与文化互相矛盾、基督改造文化、基督与文化对立。由是神学本色化必然涉及基督与文化的互相关系。

⁹ 神学任务中最具争议的是本色化（Contextualizer）。处境化（Contextualization）一词乃由宣教学传入神学领域，意指「将永不改变的国度福音翻译出来，使得各个文化中的人，在个别的存在处境中，都能明白福音真理」，这意味着「用每一种文化或族群惯用的语言和思想形式，来表达圣经的信息」。J. J. Davis, *Foundations of Evangelical Theology*, (Grand Rapids: Baker, 1984), p.61.

¹⁰ 李景雄，《与龙凤共舞——李景雄神学作品选集》，（香港：道风书社，2004），页5-7。

¹¹ 福音与文化此一永久性的议题，尼氏虽以五种不同的型态来加以陈述，但并不意谓，每一文化现象就单属某种类型。在基督宗教神学领域内，此一议题将再被加添或修补，以近代拉丁美洲的解放神学，或第三世界的脉络化神学运动来看，福音与文化的问题又多了一层“革命”的质素，也许这就是印证著神学的活跃性是无法以某种类型学（typology）的形式所限定。H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (N.Y: Harper & Row, 1951), 中文译本为利查·尼布尔，《基督与文化》，赖英泽，龚书森译（台南：东南亚神学院协会台湾分会，1967再版），页9。

当景教早年传入中国之时，传教士想用中文翻译基督教名词，往往借用佛教的词汇。十七世纪天主教传教士之间为了礼仪和名称而起了激烈的争论。一派以为信徒可以参与祖先拜祭，另一派则极力反对。有人主张用中国古书中「天」及「上帝」的名称，有人不同意，认为那些名词太重中国宗教思想的气味，主张用「天主」的称呼。这些都是本色化的问题。将基督教的信仰本色化，其用心是良苦的，是希望透过本土文化，和特有的情境去了解基督教信仰，进而去解释及传扬它，希望本国人民容易接受它。这种用心是可取的，亦是可佩服的。¹²然而，用意虽然好，危险却是存在的，而且是严重的。若不小心，后果是不堪设想的。然则本色化会带来什么危险呢？

在近代中国教会史当中，本色教会运动由中国基督徒发起。那是自觉的运动，乃因当时1920年代——反宗教、反基督教活动而产生。有一班知识分子，带有强烈民族意识又受了理性主义的影响，猛烈抨击基督教及其他宗教，认为一切宗教都是反理智的，而攻击基督教为洋教。中国教会领袖们就提倡本色教会运动，以「自治、自养、自传」为号。自治和自养关乎财源、组织、行政等事宜。自传不但要培养本地传道人才，同时需要本色神学。当时有一个宣言：

「本色教会的宗旨一方面求使中国信徒担负责任。一方面发扬东方固有的文明，使基督徒消除洋教的丑号。」使中国信徒自己负起责任，那是一个成长的教会必择之道，只要教会不忘记它在基督里的根源。¹³至于「发扬东方固有文明，消除洋教的丑号」，这话蕴藏着神学上的问题。传入中国的基督教有浓厚的西方文化色彩，那是众人皆知的，然而怎样除去西洋文化的附属物呢？是不是换上中国文化的套子便是呢？但神学本色化并不是果真像换上一套外

¹² 王治心著、徐以骅导读，《中国基督教史纲》，（上海：古籍出版社，2011），页115-120。顾卫民，《基督教与近代中国》，（上海，人民出版社，1996），页20-25。

¹³ 王治心、徐以骅导读，《中国基督教史纲》，页217-221。

衣那么简单。传扬基督教不就等于发扬东方固有的文明或反抗西方文明的侵略，恐怕当时的宣教士没有把这些事情想得透彻。¹⁴

若研究本色神学的资料，所得的印象是作者们大多数还在兜圈子，打不出一条可行的路。基督教在采纳中国文化的材料时应当根据什么原则，有些人对这个问题把持不定。热心于本色神学运动信徒，往往因为向往自己的文化就以中国文化的范畴为标准，离开了基本立场。譬如学者主张「基督教儒教化」意思是什么？究竟是以基督教信仰为主导抑或是另一宗教或哲学的思想为主题呢？搞本色神学，如果立场不稳，就很容易便造成混合主义（syncretism）的现象。¹⁵

中国的信徒和西方的宣教士又喜欢将中国的传统思想跟基督教的观念比较。不知有多少文章将孔孟的仁和基督的爱，或墨子的兼爱及基督教博爱作为比较。这类作品，指出基督教与中国思想的异同，当然有它的价值。传道者从类似的中国观念找到接触点，亦从差别的地方指出基督教的特点。不过单是比较尚未算为本色神学。比较中国文化与基督教的文献往往只不过将出自不同源流的资料并列出来，没有先以基督教信仰为基础，然后与中国思想交通，而即使是有沟通的作用，许多时是穿凿附会而已。

¹⁴ 基督教在华传播的过程，就是基督教与中华文化交锋、冲突、融合的过程。以前大多数学者的研究，仅停留在对两种文化之间宏观关系的研究，没有对文化进行进一步细化，限制了研究的深度。从理念与符号的观点看，基督教与中国文化都有各自的理念与符号，两者之间的冲突与调适，应该得到更深层次的开掘。基督教本土化过程中，基督徒不仅借助基督教理念来质疑传统文化，他们往往还用基督教理念来附会来解释一些现象，甚至赋予乡土文化以新的意义。在传统的理念失落之时，假如基督教的这一理念得到更广的传播，人们只知道这一理念，那么乡土文化的内涵也就发生了极大的变化。参林治平，《基督教与中国》，（台北：宇宙光出版社，1975）；陈健夫，《近代中华基督教发展史》，（台北：海天书楼，1989）；顾长声，《传教士与近代中国》，（上海，人民出版社，1991）；梁家麟，《福临中华- 中国近代教会十讲》，（香港：天道书楼，1995）；顾卫民，《基督教与近代中国》，（上海，人民出版社，1996）。

¹⁵ 杨庆球，《从文化角度看本色化神学》，《中神期刊三十一期》，（香港：中神，2001），页128-135。

2, 经典诠释与现代性

从事本色神学的人士呈现另有一种趋向，就是他们与现代中国脱了节。他们每每只从传统思想着手。可是是否儒学、新儒学、老子、墨子、佛学便全部代表今日的中国文化呢？大致而言，本色神学好像不闻不问五四运动对传统文化的抨击。五四运动是一项反抗活动，未能做到建设新文化的地步，既然没有积极的文化内容，本色神学者们就不把它看在眼里。然而除非传统思想仍然整体健存，我们不可否定五四运动反抗作用的意义。¹⁶换句话说，如果传统文化面临崩溃的危机，那么全套用传统文化造成的本色神学就不是真正的本色化神学。中国本色教会运动已有半世纪的历史了。本色神学多时犹如在把旧泥土耕来耕去，得不到什么可观收获。¹⁷笔者认为难处乃是在没有找到适当神学方法。其实不但中国教会如此，其他后进的教会也常常有同样的缺欠。前任普世教会协进会总干事何辅德（Visser't Hooft），曾提议用「适应」（accommodation）来代替「本色化」（indigeni-zation），他对本色化活动的评议和上文所述几点差不多。现在流行的名词是 contextual theology（可译为「处境关联神学」）。¹⁸不管用什么名称，问题都是一样：在中国文化环境之下，全盘由西方搬过来的神学实在有不合用的地方，而需要有一套方法去运用贴切的思想文化范畴写出一套可与当代中国人沟通（communicate）的神学作品，因此神学方法很重要。

3, 基督教被视为野蛮的「外来者」

一个世纪半过去了，「基督教」似乎还未「落户」成功。而且，对于这个「西方宗教」未接受各种程度的「归化」（本色化、中国化、处境化、本土化、融合化）相当不能谅解，批评

¹⁶任继愈、卓新平主编，《20世纪中国学术大典：宗教学》，（福州：福建教育出版社，2000），页4-6。

¹⁷段琦，《中国基督教本色化史稿：中国基督教在本色化道路上彷徨、苦斗的历史纪录》，（台北：宇宙光，2005），页223-235。

¹⁸李景雄，《与龙凤共舞——李景雄神学作品选集》，页33-34，42-44，50-55，58-64。

并努力证明这个「洋教」如何地野蛮，其「野蛮」（侵略、殖民、霸权、独尊）的程度就在于它缺乏「道德」（宽容、友善、认同、接纳），尤其在这个「后殖民」、「去西方中心」、「宽容」、「多元」、「对话」的时期，对于这种如此无法认同本土化或接受处境化的「外来宗教」更加理直气壮的挞伐。总之，作为一个「外来」的「洋教」，必须无条件地接受「道德规劝」，并且认为，这个「外来者」一直在宣教上无法像佛教那样取得成功，主要就在于它仍然是「外来者」。

事实上，基于积极寻求获得承认，基督教向汉语思想圈子里提报过各式各样的「户名」，包括了中华神学、华夏神学、中国神学、华人神学、处境神学、本色神学、融贯神学、本土神学等等，它们的方法则是调和、交融、认同、会通等等。上述的各种神学说词都基于「求同」为其前提，「同」不仅是指「相同」（去异）同」还指一种「认同」。换言之，基督教要在中国社会中落户，就必须与中国文化做调和，而且在政治文化的前提上必须首先认同「中国文化」，所以「中国神学」就是一种在基督教与中国文化之间进行调和的「中国化的基督教」，一方面保着了基督教，一方面则承认中国文化与基督教是并行不悖。

正像吴雷川提到：「基督教在中国的前途——就是中国民族复兴的前途，不但是有它的地位，更将要发生密切的关系，有它特殊的效用，并且当此困难严重的期间，基督教应该当仁不让，为国家，为民族，准备着自己所当负的责任。」¹⁹所以，汉语基督教在急于寻找身份认同上，首先就是洗脱「洋教」的色彩，要脱弃「洋教」的身份就必须「改姓」，变成「中国的」基督教，其做法即是站到中国的民族立场上，捍卫中华民族，承担起民族政治复兴的任务，连福音派人士救灵魂的传教动机都有强烈的民族负担：「中国基督化」与「基督中国

¹⁹吴雷川，《基督教与中国文化》，（上海：青年协会书局，1940），页150。

化」两相为一，中国人信基督，其附加价值即是基督教拯救中国。²⁰赵紫宸干脆就承认中国文化的精神遗传可以将表显宗教的方式贡献于基督教」，所谓「中国文化的精神遗产」也就是赵紫宸所指的「伦理倾向」。²¹各种「神学」的主张，主要是源于一种民族感情的辩护，所以真正说来还不是为信仰辩护，或者，它们顶多是在「说服」文化界接受「基督教」成为中国的「合法性教派」（「三自神学」的主张即是一种民族身份的政治辩护，「爱国爱教」即是其取得合法证照的宣示）或接受为「中国宗教」的一支。²²正是迫于在中国文化语境中取得合法性的身份，这种「中国神学」的背后都是为了振兴民族文化而努力。

本论文所关切的是，基督教信仰若中国化了，它是否也会变质，也会异化。唐代的景教，是基督教第一次传来中国，亦是最“本色化”的一次。无论是名称，仪节，教堂的样式，是彻底的中国化。结果呢？信仰不错是本色化了，但更是异化了，成了不伦不类的“景教”。本以为本色化了就易为国人接受，谁知这种信仰不但不能落地生根，百年后，一场政治风暴，便告消失。变了质的信仰，迟早定会被消灭。例如：太平天国是另一次信仰中国化的痕迹。这次不是文化混入信仰里面，乃是政治和人的野心渗入信仰里面。结果，信仰又是大大的走了样，成了一场为人讥笑的闹剧。将文化，风俗，习惯，政治混入信仰里面固然会导至福音异化，即使将人的情怀去解释，去表达信仰，也有这种危险。若成为神学，成为思想，化成行动，

²⁰ 同样是接受「马克思主义」，毛泽东也极力于洗脱其「洋主义」的色彩，冠以「具有『中国特色』的社会主义」之名。当然，他们主张之时代的背景，是中国遭受民族存亡之际，导致民族主义之气氛。

²¹ 赵紫宸〈基督教与中国文化〉，收入张西平、卓新平编，《本色之探》，（北京：中国广播电视出版社，1999），页1。

²² 杨慧林认为，「以儒释耶」一直都是汉语基督教的主流。杨氏看到基督教在汉语语境中的巨大困境，而对「中国文化语境的强大排异能力，逼迫基督教不得不采取弱勢的姿态来“和儒”；而另一种同样强大的化解能力，又使它在本质上的反现世消耗耗尽」。基督教陷在悖论中，一方面似乎是「伦理化」的路向才使基督教在汉语语境中得到成功发展，另一方面，则是执于世俗伦理的汉语基督教在义理上并不优于其施教对象，从而无以确认基督教在汉语语境的立身依据。杨慧林，《汉语基督教的道德化及其结果》，（北京：中央编译出版，1997），页102。

那就更危险了。将信仰本色化，希望借此引导人接受福音，用心是值得称赞的。只是，现今出现一种倾向，「本色化」已不再只是一种手段，而是逐渐成为信仰内容了。“本土化”（Contextualization）这一较新名词正显示出这种新趋势。²³他们认为单以风俗习惯，文化等作为传福音的手段已捉不住问题的核心，影响不了群众，必须将信仰本土化才能抓住社会群众的脉搏，才能唤醒群众。

第三节：再思基督教在亚洲地区的任务

按亚洲基督徒的处境来说，他们「与生俱来」便是要跟各式各样的本土文化及宗教相处。²⁴因此宗教对话对亚洲基督徒来说，是关乎本身存在意义多于智能或形而上的思辨。他们的神

²³ 宣教士在传扬基督教的福音时，必须使用与当地文化兼容的途径，才能有效地传播。若将西方式的基督教全盘性地「移殖」到别文化中，不仅行不通，也会水土不服。但是「本色化」与「本土化」也有其本身的潜在危机，其中最需要提防的，就是为了迁就当地文化，而逐渐失去其原有的特质，最后成为一个「僵死」或「变形」的本色化教会。例如唐代的景教，是基督教第一次传来中国，亦是最“本色化”的一次。无论是名称，仪节，教堂的样式，是彻底的中国化。结果呢？信仰不错是本色化了，但更是异化了，成了不伦不类的“景教”。将基督教的信仰本色化，其用心是良苦的，是希望透过本土文化，和特有的情境去了解基督教信仰，进而去解释及传扬它，希望本国人民容易接受它。将文化，风俗，习惯，政治混入信仰里面固然会导至福音异化，即使将人的情怀去解释，去表达信仰，也有这种危险。「本色化」固然帮助各地的教会自立，但也使地区性教会陷于各自孤立的危险。「本土化」则企图保持基督信仰的普世性色彩，鼓励各教会在忠于圣经教训的前提下，朝向建立合神心意之教会的路上迈进。「本色化」着重「现世」(this-worldliness)，「本土化」则注重「超世」(other-worldliness)。因此，「本色化」和「本土化」应该是基督福音在不同文化中广传的「手段」，却不是「目的」；是「途径」，而不是最终目标。Andrew Walls, *"The Gospel as the Prisoner and Liberator of Culture."* *Missionalia*, 10/3 (Nov. 1982): 92-105. 引述自Sherwood Lingenfelter, *Transforming Culture*, Grand Rapids, MI: Baker, 1992, pp.16-17.

²⁴ 印度神学家帕力嘉（Raimundo Panikkar）将基督教传统与亚洲文化价值的相融，视为一项「冒险」工程。不论站在个人或是文化层次而言，这都是真确的。他这样说道：我生于、受教于、启蒙于、真实活于西方传统（不论是基督教的或是非宗教性的），以及印度传统（不论是印度教的或佛教的）。对两种不同传统进行平行理解及调合，就只得奉献一己先去忍耐不会或缺的张力，但不致于成为精神分裂者；而在维持两者的独特性时，却又不会患上个人与文化的偏执狂。在这样的情况下，才或会完成上述的调和任务。Raimundo Panikkar, *Philosophy as Life-Style*, p.201. 同样地，香港资深的神学家沉宣仁，亦表达过其个人经验基督教与中国文化相融时所持有的心理状态：因着我的文化传统，我不愿跟我的基督教信仰疏离；因着我的信仰，我不愿跟我的文化传统分割。我因而活在作为基督徒与作为中国人的张力下；这种张力甚大，使我不得不撕裂一己，才能将它们拉扯在一起。Philip shen, "Theological Pluralism: An Asian Response to David Tracy," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 53 (1995), p.736.

学关怀，主要是处理个人信仰身分与文化身分此两者如何相融合的实在性问题。帕力嘉的「冒险」与沈宣仁的「张力」，两者的意思同样是说出亚州基督徒知识分子的努力尝试，希望在多元宗教文化的处境里将基督教文化与亚洲本土文化互相结合起来。

1, 基督教神学在亚洲的任务

对于活在只有一种主流宗教文化的西方神学家来说，吸收其他宗教的世界观无疑能扩展基督教的视界。当代美国神学家柯布（John Cobb）跟佛教的接触和对话正好阐明这种吸收的动机及价值：柯氏的进路是以基督教神学家的身分，在多元主义的处境中去理解基督教信仰；透过对话，已充分明白到其他宗教传统的智慧是可助自己对基督教的理解。²⁵

然而，西方神学的宗教对话跟亚洲神学的宗教对话始终有别。西方神学有关宗教对话的论述最终仍是要对本身的宗教传统——基督教传统——进行理解。亚洲神学的处境却不同，它既投靠一个异于本身文化传统的基督教，而与此同时其本土宗教仍被视为具有「真理」性，并继续为大部分的亚洲人提供一套「共享的意义」（shared meanings）。²⁶因着亚洲地区的多元宗教文化处境，基督徒在亚洲地区所进行的宗教对话关注如何在自己文化重新理解基督教。亚洲基督徒努力挣扎去解决如何才能令异于亚洲文化的基督教，过亚洲文化的世界观再度演绎出来，达致基督教文化与亚洲本土宗教文化融为一体。其实，有好些亚洲神学家甚至提出基督教文化与亚洲文化的相汇就是「使基督成为亚洲人」。按上述亚洲神学家的说法，宗教

²⁵ 柯布(John B. Cobb, Jr. 1925 年-)是美国著名进程神学的代表人物之一。John Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity & Buddhism*, (Philadelphia: Fortress Press, 1982), p.xi.

²⁶ F. H. Smith认为每种文化均拥有理论性概念，具体的关系，及心灵的经验三种元素。然而，这些元素又占不同的优先序和轻重。故此，当中一种元素是支配的因素时，其他两种元素仍在运作之中。David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, (Grand Rapids: Zondervan Pub House, 1978), pp.204-209.

对话目的是要将基督教进行本土化；以文化角度来说，是渴求以亚洲本土文化表达的基督教。

2, 基督教本土化的理论预设 ——褪下基督教的西方外衣

西方神学与亚洲神学有关宗教对话的论述有所不同后，基督教须要进一步揭示基督教本土化这个议题所蕴含的理论预设。第一，在多元的基督教传统中，亚洲神学家多集中以出现于圣经时间及叙事的耶稣基督来进行对话。对亚洲神学家来说，圣经以外的其他基督教传统混杂了西方的文化，因此它们只属于西方。因着这样基督教历史的发展，好些亚洲神学家认为若要纯然相信圣经中的耶稣（只可就「理型」来说），必须先褪下其「西式外衣」，然后再转成亚洲文化式的表达。²⁷其实部分亚洲神学家对基督教传统进行诠释时，都持守着「本质主义」。或许，他们认为基督教不单能从叫西方文化（实际上是希罗文化）的肉身中蜕还 (disincarnated) 出来，并可在道成于 (incarnated) 其他不同文化「肉身」之内。但是，正如神学家的质疑说：「究竟是否真的有超越时空的基督教的本质，可跟基督教最经典而又混合了犹太教及希罗哲学的神学用语分离？」²⁸

3, 披上普遍性的「神圣」

亚洲神学家进行基督教与亚洲宗教文化对话的第二个神学假设是：将基督教进行亚洲本土化最佳之法是「透过〔亚洲〕尚存的宗教文化、概念、象徵及哲学，将耶稣基督的信息与意义

²⁷ 沙玛发 (Stanley Samartha) 这样说到：依赖异于亚洲生活的诠释规条会阻碍教会迈向成熟，它减低我们的信心，削弱我们的灵性，并扭曲圣经所见证耶稣基督的普世性。Stanley J. Samartha, "The Asian Context: Sources & Trends," in *Voices From the Margin*, ed by R S. Sugirtharajah, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), p37.

²⁸ Rosemary Radford Reuther, "Feminism & Jewish-Christian Dialogue," in *The Myth of Christian Uniqueness*, ed by Paul Rainbow & William M. Sullivan. (Berkeley: University of California Press, 1979), p.139.

清晰地表达出来。」²⁹ 这个假设的理论基础是，一方面基督教不再具有洞见宗教真理的专利权；另一方面，基督教启示的真理性以及跟神圣的实在关系，可于其他宗教中发现。以亚洲神学家宋泉盛为例，其著作正是要反映亚洲神话、民间故事以及其他文化素材，同样都具有圣经所蕴含的神学主题。可是，这种神学志趣可说是受着「普遍性」(universalism) 这观念所牵引。³⁰

虽然将基督教的「神圣者」所具的普遍性启示注于其他宗教之内，或许能开创出一种新的神学方向，即是，容让其他宗教能「并入」基督教信仰之内，从而使基督教信仰能从其先所说的排他性他解脱出来。但是一个更深的问题随之而浮现起来；每一个宗教对其「神圣者」所作独一无二的象征性勾勒是清晰，因此，不同的宗教象征可否能够融为一体呢？总的来说，虽然亚洲神学家透过本土化的努力可修正基督教启示的“灭他性”，但是他们仍未能完满地解决宗教多元化对基督教神学所带来的挑战和问题。³¹

²⁹ Rienzie Perera, “Doing Theology in a Religiously Pluralistic Context,” *CTC Bulletin* Vol 11 (1992), p.16.

³⁰ 旅美亚洲妇女神学家郭佩兰的下列神学论述也展示了这种「普遍性」观念：然而一旦我们了解到圣经是一种语言系统用以命名「神圣」，我们就应该可以明白到整部圣经本文，只是显映出一种人类所建立的谈论上帝的形式。其他语言系统，如有别于印欧语系的中国象形文字，它会有一套截然不同的方法来表达「神圣」。Kwok Pui-Lan, “Discovering the Bible in the Non-biblical World,” in Stanley J. Samartha, “The Asian Context: Sources & Trends,” in *Voices From the Margin*, ed by R. S. Sugirtharajah (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), p.100.

³¹ 特雷西认为：「不同的真理——自我理解、救恩、启悟及终极真实之间所存的差异是如斯令人惊讶，如斯与别不同。」David Tracy, *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub Co, 1990), p. 100.

第四节，范式变换³²

1，典范转移

在过去几十年中，基督教在华传播史的研究发生了重要的范式变换。³³一般说来，这一变换是从传教学和欧洲中心论的范式转到汉学和中国中心论的范式。这一变换在方法论、研究课题的性质以及研究者个人的背景的变化中都有所体现。³⁴在二十世纪六十年代之前，历史学家们所关注的是引入方面的问题：“宣教士们在中国为介绍和宣传基督教都做了些什么？他们取得的成就如何？运用了哪些方式？”学者们关心的是宣教士的总体成就，他们吸引中国人入教所采用的方式，西方科学和艺术的影响程度。本世纪二、三十年代以来，随着宣教学成为神学的一门学科，研究者们开始探讨基督教在中国的传播是否构成传教方式的一种类型（尤其是二战以后，学者们围绕着“适应”（accomodation）与“调和”（adaptation）两种模式展开了讨论）。³⁵这一阶段的研究以传教士的活动为中心，出现了诸如利玛窦（Matteo Ricci）、汤若望（Adam Schall von Bell）、南怀仁（Ferdinand Verbiest）等传教士的大量研

³² 典范转移（Paradigm shift）又称范式转移，这个名词最早出现于美国科学史及科学哲学家托马斯·库恩（Thomas Samuel Kuhn）的代表作之一《科学革命的结构》（The Structure of Scientific Revolutions, 1962年）里。这个名词用来描述在科学范畴里，一种在基本理论上对根本假设的改变。这种改变，后来亦应用于各种其他学科方面的巨大转变。范式转移可理解为，铸造原始范模或DNA模版的性质的转移，paradigm不是被动为人模仿的example（例子），是主动的母范。范，型范。另外，石元康曾提出过这种说法：「从中国文化到现代性：典范的转移？」，可惜在该书中未能给予这种「典范转移」的具体内容做出展开，但这个题目很语神学」在此语境中的提法。石元康，《从中国文化到现代性：典范的转移？》，（北京：三联书店，2000）。

³³ 福音的传播模式也算一种范式，这其中必有针对不同群体的宣教模式。因此，此处与Kuhn所提的科学用词「典范转移」是不同的概念。Stephen B. Beans & Roger P. Schroeder, 《演变中的永恒——当代宣教神学》，孙怀亮等译，（香港：汉语基督教文化研究，2011），页8。

³⁴ 受到西方现代性的启蒙主义之冲击，基督教神学朝向于两个领域：一是Ritschliansim推进的自由神学，另一种是以「历史上的耶稣」为争议焦点的实践神学。两者都获得最终的结论，即把耶稣的人格做出道德化的解释，基督教成了西方的「道德形而上学」。利文斯顿，《现代基督教思想（上下册）》，何光沪译，（四川：人民出版社出版，1999），页480。

³⁵ 从一个典范变换到另一个典范也不是突发性，每一个新典范的开拓者都还会在旧典范中运作。据龚汉斯（Han Kung）的研究把宣教学思想典范历史分成六大典范。每一个时代都反映出神学的典范，而且跟以往每个时代都不同。Han Kung & Divad Tracy (ed.) *Paradigm Change in Theology*, (New York: Crossroad, 1989), pp.19-26.

究著述。研究这些宣教士的又分别是其本国的学者（即分别为德礼贤（P. M. d'Elia）、瓦特（A. Vath）和博斯曼（H. Bosmans），其研究的主要也依据为西文资料（书信、游记）。中文资料虽然未被忽略，但却很少是一项专门研究的主要材料来源，除非是宣教士用中文写的著作。至于中国对基督教的反应的研究则局限于他们对宣教士的支持这一方面。³⁶

2, 基督教史与中国传播史结合

在过去三四十年，法国哲学开始研究“他者”的问题。这对历史研究起了推动作用。托多罗夫（T. Todorov）研究美洲征服史采用的就是他者的模式，这是研究文化交流的一个很好的范例。³⁷托多罗夫建立了一个“与他者关系的模式”。在他看来，关于他者的问题，有三个层面。首先是价值判断（价值论层面）：他是好是坏，我喜不喜欢他，他与我处于同等地位或是次于我；其次是相互之间亲善或疏离的关系（人类行为学层面）：我采纳他的价值观，我

³⁶ 近年研究中国宣教历史的学者甚多，其中以宣教士为研究对象竟占一大半。最先着手研究的为耶稣会教士利玛窦（Matteo Ricci）。他首先发现在河南的开封，有犹太遗民和犹太教堂的遗存。西元1605年，利玛窦在北京曾接见一来访的河南人艾田。艾田说他的先人为犹太人，而他本人仍信奉犹太教。利玛窦从艾田得知：在河南开封有他们的会堂一所，并有犹太教徒十余家。根据历史，在开封有犹太会堂，存放着摩西五经，在那里有五、六百年之久。明朝神宗万历四十一年（西元1613年），另一耶稣会教士艾偲略（Julio Alenio），也到开封调查犹太教的遗迹。康熙四十三年（西元1704年），耶稣会教士骆保禄（Gozani），和苏霖（Suarez）就有关开封犹太教的会堂构造，及其所保存的经典，提出一份详细的调查报告。教士孟正气（Dominage）亦在开封从事这项研究达八个月之久。清朝高宗乾隆三十五年（西元1770年），教士韩国英（Petrus Martial Cibot）亦到开封研究犹太人的会堂。到了十九世纪，清朝宣宗道光三十年（西元1850年），伦敦一个基督教向犹太人传福音的犹太人布道会（London Society for promoting Christianity among the Jews）又派研究员到开封调查犹太教的遗迹。香港的斯密司（G. Smith）将其研究成果，于文宗咸丰元年（1851年）在上海发表，而在开封所存犹太教的经典，也在上海影印出版。另外，在乾隆二十五年（1760年），在伦敦的犹太商人曾用希伯来文和开封的犹太人通信。后来，在穆宗同治六年（1867年），奥大利的商人利伯曼（JL Lieberman）曾亲自访问开封的犹太教堂。咸丰七年（1857年），流寇之乱，使开封犹太人向四方逃难，犹太人多数在此变故中离散。同治六年（1867年），著名基督教学者丁韪良（William Martin）到开封访问犹太教遗迹时，会堂已遭破坏，所有遗物荡然无存。参考下列书籍：杨森富，《中国教会史》，（台北：台湾商务印书馆，1984）；陈健夫，《基督教在华早期传播史》，（香港：浸信会出版社，1972）；顾卫民，《基督教与近代中国》，（上海，人民出版社，1996）；顾长声，《传教士与近代中国》，（上海，人民出版社，1991）；梁家麟，《福临中华：中国近代教会十讲》，（香港：天道书楼，1995）；陈健夫，《近代中华基督教发展史》，（台北：海天书楼，1989）。

³⁷ 茨维坦·托多罗夫，《美洲的征服：他者的问题》，叶子译，（巴黎：塞耶出版社，1982），页191。

与他认同，或者我同化他，我把自己的观念加于他之上；在向他屈服与他向我屈服之间还有中立或漠然的选择；第三，我知道或不知道他者的特征（认识论层面）：对认识等级的划分不是绝对的，但却是无限的。这三个层面相互联系，但是又相互区别：我们不能把一个层面归于另一个层面，也不能从一个层面推出另一个层面。例如，我们可能对某一文化不甚了解但却喜欢它。托多罗夫的著作也以三个层次为中心：征服，喜欢，了解。托多罗夫提出的这三个层面可以当作分析基督教与中国文化相遇中有关他者问题的阐释模式。例如，对他者的价值判断是什么？双方是否存在重要的差异？这些差异如何体现出来？对他者的价值判断与个人对他者的喜欢与否，以及对他者的了解与否之间的关系如何？

由此，基督教在华传播史也可以看作是一部界定“他者”与“自我”的历史，这一模式并不排斥其他的阐释模式。³⁸这个模式涉及到两个实体：基督教与中国，它们与诸如西方、科学、现代、传统、稳定、不变等概念有密切的联系。自我与他者模式的缺点在于可能把两者的身分认同固定下来，不承认任何发展、变化和变革，这将给研究造成困难。³⁹避免这一缺点的办法是把两个实体看作是开放的、富于发展潜力的和可变的。自我与他者的概念是发展变化的，研究者的身分认同也是不一样的。⁴⁰例如，十七世纪基督教在华传播史可能由西方（他者）基督徒（自我）或非基督徒（他者）的学者，也可能由中国（自我）基督徒（自我）或非基督徒（他者）的学者来研究。当他们研究反基督教的运动时，对自我与他者的身分认同是不一样的。并且，如果参考中文及西文资料，采用各种各样的研究方法（实证——文本和阐释——叙述），对两个可变实体进行深入的研究，如果从不同的角度来解释基督教在华传播史

³⁸ 这点将在本论文的第五和六章进一步阐述。

³⁹ 这种二元论：主体与客体认识论是一种主体的形而上学，是对人类主体能力的无根据的预设。伽尔默尔：《生活世界的科学》，载《哲学解释学》，宋建平、夏镇平译，（上海：上海译文，2004），页187。

⁴⁰ 刘小枫认为，基督神学当是上帝之言与之生存经验的相遇，而非民族性思想体系的相遇的结果。《汉语神学与历史哲学》，（香港：汉语基督教文化研究所，2000），页94-95。

所容纳的课题，我们便可以发现基督教与中国这两个可变实体之间对对方认识的开始、嬗变及最终成形的过程。实际上，对双方来说，对“他者”的认识与对“自我”的认识是相依相随的。自我与他者模式向基督教在华传播史的研究提出了新的挑战。⁴¹

第五节：写作目的与方法意识

1，目的：

倘若教会不能漠视当今宣教的危机，恐怕也不容教会敷衍应付，唯一可行的就是诚恳面对，绝不屈服。危机是危险与机会的交点。有人只看到机会而奋力往前冲，忘记了周遭的陷阱；有人则只耽于危险，裹足不前。唯有承认两者的存在，并在其张力范围内推行宣教，才能不负我们所领受的崇高使命。⁴²因而建议，解决目前问题的方案不再回复到更早期的宣教理念与作法。恢复昨日的风貌只能带来一点安慰，不能起什么作用，最多只能产生跟以前的生命。同样，寻求解决之道也不能只依从当代的价值观，忙着对某个人或某一团体的宣教观点尝试作回应。我们所需要的是一个新的视野，来打破僵局，走出另一个宣教的旅程。这并不意谓对过去历代基督徒所做的全盘抹杀，或者对他们的错误大肆攻击。

已一有段时日，有些比较勇于思考宣教问题的人，开始感觉到有一股宣教的新典范正在蕴酿中。几十多年前克雷玛（Hendirk Kraemer）就说，教会必须认清宣教的危机，甚至好像已经走到「尽头」一般。不过他又说：「我们并不是站在宣教的终点，而是站在一个特定时代

⁴¹吴小新对中国基督宗教研究的历史与现状进行总结、分析，或采用跨学科的研究方法从不同的视角展开相关领域的研究，作为中国基督宗教研究项目之一的“远方叙事”，反映了最近几年来国内外学者在中国东北地区、西北地区、西南地区基督宗教研究领域的研究情况及取得的研究成果，具有较高的学术价值。吴小新编，《远方叙事：中国基督宗教研究的视角方法与趋势》，（广西：广西师范大学，2014）。

⁴²西方的神学也是如此的转换。C. f. Kirk, J. A., *The Mission of Theology and Theology as Mission*. (Valley Forge : Trinity Press International, 1997), pp. 14-18.

的终点。我们若愈早看清这一点，并全心接纳这个事实则愈好」。我们正蒙召走进另一个新的「拓荒任务，不像过去那种英雄式的浪漫，但却是比以往的时代艰辛」。⁴³1990年代的世界无疑地与1910年在爱丁堡会议（以为全世界很快就要整体基督化）的时代大相径庭，也和1960年代（人们自信地预期人类将免于缺乏和不公义）的时代不同。这两种对未来的乐观想法，被后来的事件彻底地摧毁。今日冷酷的现实，迫使我们重新思索，重新整理。⁴⁴一方面要付出勇气和想像力，一方面又不与历世历代所累积优良的宣教传统脱节。⁴⁵

1997年，梁元生和钟鸣旦分别提出了中国基督教历史研究趋势的变化。梁元生在其“Mission History Versus Church History: The Case of China Historiography”一文中，说明了中国基督教研究应从过去的传教士及差会历史研究转到以华人信徒及本地教会的研究方向去。⁴⁶同年，Nicolas Standaert发表了“New Trends in the Historiography of Christianity in China”一文，他以其有关明末清初传教士历史的研究基础，提出西方学术界在明末清楚基督教史研究的范畴中，作了重要的视角转移，就是从传教士和欧洲中心取向（missiological and Eurocentric approach）转到以汉学及中国中心取向（Sinological and Sinocentric approach）。⁴⁷从上可见，以上两位学者均提出了中国基督教时研究的视角转变。然而，有关近代中国基督教历史研究的方向/视角/模式并不只有这个从西方宣教士及差会转到本地教会与信徒的方向。王立

⁴³ Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, (London: Lutterworth, 1970), p.70.

⁴⁴ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of mission*, (New York: Orbis Books, 1991), p.10.

⁴⁵ Pavel Cerny, *International Conference of the Central European Centre for Mission Studies*, (Prague, Czech Republic,) June 20, 2007.

⁴⁶ Leung Yuen Sang, "Mission History Versus Church History: The Case of China Historiography," in *Enlarging The Story: Perspectives on Writing World Christian History*, ed. Wilbert R. Shenk, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002).

⁴⁷ Nicolas Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," *Catholic Historical Review*, vol. 83 no. 4 (Oct 1997), pp.573-613.

新近年致力于整理近代中国基督教史研究的视角/史学史，并在2004年出版《近代基督教在华传教史研究主要视角述评》。王立新借用了库恩的理论作为阐释模式，为近代中国基督教史提供一种观察的视角。他提出了在大陆学界中所经历的视角转移，为「文化侵略」，「文化交流」及「现代化」等三种视角。至于西方史学界对近代中国基督教史研究的视角转移则为「宣教学」，「冲击-回应」，「传统-现代化」，「文化帝国主义」及「中国中心取向」等五种视角。总括而言，由于中西方学界的研究视角有所不同，王立新共提出了八项不同种类的近代中国基督教史研究的视角。⁴⁸当然，这也直接影响宣教的诠释方法。

另一方面，华人学者温以诺的《中色神学纲要》是一本近年讨论华人神学的完整作品，内容思想结构严密及层次分明。⁴⁹温氏尝试揉合神学、汉学、文化人类学等学科，进行华人神学本色化个案研究。「中色神学」范围广及内容丰富，故须综合多种学科（如神学、汉学释经学、人类学等），揉合多种方法（如历史法、归纳法、演绎法、释经法、比较法...等），用多元动力模式、跨科际综合处理法进行。其目的是向中国人宣讲福音信息，所谓「中色神学」，就方法论而言，是由中国信徒用中文词汇及观念，以三一神为对象，依圣经为根据，以中国文化为架构，探讨中国人所关切的问题，采中式构思法及综式治学法，具体诠释神学研究，从宣教的视角探讨一切有关神人本性及其受造一切的关系。⁵⁰温以诺其「中色神学」构严谨，内容富洞见。不过在关于对西方神学的批判方面，存有些疑问及保留。温氏可说是近年在关于华人神学研究方面，能够提出完整理论的表表者，成为华人神学建构工作的典范。

⁴⁸ 王立新，《近代基督教在华传教史研究主要范式述评》，载陶飞亚、梁元生编，《东亚基督教再诠释》，（香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004），页107-136。

⁴⁹ 温以诺，现任职美国『西方神学院』差传学博士课程主任，美国、加拿大福音派差传学会会长，洛桑『散聚宣教学』环球网顾问，《环球华人宣教学期刊》创办人及主编。<http://www.enochwan.com/chinese/simplified/index.html>，温以诺著，游览于2-4-2015。

⁵⁰ 温以诺，《中色神学纲要》，（加拿大：恩福协会，1999）。

如果要尝试对宣教的定义加以修正，有必要对教会历史上所有宣教理念和宣教工作的兴废盛衰，予以彻底的检视。因此，这部分研究的篇幅，在于追溯宣教历史之间连绵相继的宣教典范的轨迹。将看出过去两千年里，没有一个时代只拥有单一的「宣教神学」，甚至初代的教会也是如此。不过，不同的神学观并不一定就互相排斥，而是百花齐放地彼此互补、相互强化，且互相挑战。因此，本论文并不企图订出整齐一致的宣教观点，而是勾画出一个「普世宣教的多类型宣教学」的轮廓。这并不意味着每一个时代的典范都可以和其他时代的典范相调和。对宣教理解的差异，是常有的事，因此有必要仔细考察宣教理念的发展过程，再采用某一立场。也就是说，学者在研究当中都会持定某些前提（当然是有修正的余地），这一点应事先在此声明。在论文的篇幅，不会仔细提出笔者个人的意见，但在讨论两千年来的宣教变迁这么大的题目中，不可成没有自己的观点。所以，尽管笔者的看法会在最后的部分中才较显明，就某种程度上来说，借用Harive Conn所说的：「一个关于永恒不变的圣言和不断变化的世界之间相遇的故事」⁵¹笔者会以所谓「脱颖而出的普世宣范」——「宣教诠释学」为架构来发展全文。

综合上述论述，目的主要是针对当代神学、宣教学和历史研究中面临的两重要的挑战而回应。一是参与性的，由David Bosch、J. Andrew Kirk 和 Wilbert Shenk 共同提出，即创立一种神学，这种神学受到上帝一贯的宣教活动的启示，其目的不仅是获取关于上帝和上帝旨意的更多知识，更是如何有理智地参与宣教计划中。⁵²二是描述性的，由Dale T. Irvin 和 Scott W. Sunquist 在他们提出的，即怎样写作基督教教会历史，使它与世界基督教运动的历史，汇合在基督教的宗派，而叙述基督教历史中真正发生过的故事，是多向性的描述，是一种运动的

⁵¹ Harive Conn, *Eternal World and Changing Worlds: Theology, Anthropology and Mission in Trialogue*, (Grand Rapids: Zondervan,1984),p.4.

⁵² Wilbert shenk, *Perspectives on Writing World Christian History*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002).

崛起和宣教意向的发展。⁵³要将上述两者结合，哲学诠释学在这方面起了综合的作用。因为哲学诠释学本来就是揭示著在描述中已有诠释，在理解中已有参与之诠释学辩证。以下将介绍哲学诠释学与宣教如何发生作用。

2, 方法：哲学诠释学与宣教

十九世纪西方的启蒙运动与科学理性主义，为其后的宣教神学研究提供了研究范围、对象及方法，并使它成为人文科学研究的其中一门科学。但是，把理性作为研究的工具，结果不是错误理解宣教，便只是触及宣教的表面。当代西方学界已重新思考宣教学研究的方法，并尝试采用诠释学（Hermeneutics，大陆学者译为解释学）的理论探索宗教现象。诠释学是强调意义的理解和诠释的哲学。透过理解，世界、社会、文化和宗教就能够建立一种互相尊重的意义关系。⁵⁴关于诠释学之研究向度中具有以下之方向：

一，哲学诠释学理论研究面向：对于西方既有的哲学诠释学理论，特别是海德格与伽达默尔哲学诠释学理论之生成史、互动关系与系统性意义及后续发展底研究，以及基此理论创发新的诠释学理论之可能性。

二，哲学诠释学理论与其他诠释学理论如吕格尔等，与现象学理论如胡塞尔等以及辩证法理论如黑格尔等之对参、融通、创化研究。

⁵³ Dale T. Irvin & Scott W. Sunquist, *History of the World Christian Movement*, Vol 1 Earliest Christianity to 1453; (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001).

⁵⁴哲学诠释学将传统诠释学从方法论和认识论性质的研究转变为本体论性质的研究，将单纯作为方法和认识的理解和解释上升为一种方式，从而“试图通过研究和分析一切理解现象的基本条件找出人的世界经验，在人类的有限性的历史存在中发现人类与世界的根本关系，即一种新的视野。在宣教诠释学的动机也是如此，它努力寻求一种人和上帝的关系。伽达默尔，《真理与方法》，洪汉鼎译，（上海：上海译文，1999），”译者序言“，页4。

三，哲学诠释学于宣教学，系统神学与宗教哲学以及科学理论护教学中的实践应用研究。在宗教哲学方面，由于基督宗教在西方是主流宗教，所以一方面在此宗教之脉络下有非常丰富与悠久的宗教哲学传统。其次在当代由于一方面面对世界中多元宗教之兴起，另一方面，其他精神科学与人文学科理论纷纷独立于神学与哲学而进步发展，宗教哲学反而从各个其他宗教之研究交流中，以及从各学科中获取种子思想资源或思想刺激中，而有许多新发展之可能性。为何是哲学诠释学？哲学诠释学与宣教学其中一个共同的地方是，宣教学者许多时于揭示宣教如何为人类提供整合性的存在意义时，会无可避免地把这些意义扯上一些有关人类整体生命存在的「真理宣称」（这「真理宣称」有别于信徒所坚持的「真理认信」〔confessional truth〕）。因为宣教学者解释信仰时，或会指出信仰对人生所发挥的实存性的意义，而不仅是流于功能上的解说；即宣教的目的不会止于宗教在某时某地，对某些人提供了什么功能作用（不管是心理、文化、社会或经济层面）、还会希望可以通过信仰，能为人类历史的存在处境和问题给予具转化性、启发性的真理宣称。如果研究的目的还包含为人类整体生命作出关怀和揭示价值意义的话，那它岂不是成为一门有规范价值导向的学科，而不是一般具科学性的解释的学科吗？逆转上述的问题可以帮助我们寻求适切的答案。就如特雷西指出，对宗教研究者而言，宗教解释的目的即使是还应该为整体人类生命提供真实、价值的意义，雷氏在研究上也不能忽视要遵守具严谨和理论性的分析和论证要求。⁵⁵

哲学诠释学对宣教研究有什么启迪？宣教研究者应该和哲学诠释学者一样同意伽达默尔所提出的，任何解释或理解都包括「偏见」（prejudice）和「应用」（application）的成分。宣教其实也是一种诠释活动的范例。当宣教士作为解释者，于传扬信仰过程中，必然涉及本身

⁵⁵ 值得一提是，特雷西认为无论宗教解释是否能够展示宗教现象背后的真实意义，在整个研究过程，宗教解释必须借助其他社会科学所发展出来的各种方法、概念、理论和成果，以求达到对任何一种宗教现象的分析都是深入和系统的，能够带领读者明白现象的内容。

所拥有的历史经验、价值取向、想像与希望。同时，传福音的过程亦必然包括了传扬者和非信徒二者的视域交往。因此，宣教本身亦包括一种新的价值世界的可能构成和出现。

哲学诠释学对「理解」与「诠释」的本体性质所作的陈述，更加削弱了传统社会科学理论在宗教研究方法上所占的优越位置。哲学诠释学的贡献是打破了自然科学，在人文学科的方法论上所加诸的权威。如果我们接受哲学诠释学所强调的，客观、中立的知识与理论是根本不存在、也不可能的话，那么不仅人文科学，甚至宣教神学所发展的理论也是带着价值取向的。这亦即是说任何学科对宣教神学所建构的理论都不可能不涉及解释者的理论价值取向。⁵⁶既是这样，宣教就更没必要逃避，把个人对人类生命和文化的关怀和问题带进到研究的领域去。以下两个图表作一些区别：

传统西方与诠释学之思维比较（图一）：⁵⁷

分类	方法	西方传统式	诠释学
意识形态	时间/方向	线形	循环形
	伦理	罪感伦理观 (法理因果)	耻感伦理观 (伦理情理)
思维进程	方法	分析性	关系性
	取向	分异型，辩证法	整合型，综合法

⁵⁶ 特雷西接受上述宗教诠释学观点，并说出宗教研究的任务：然而，我相信对于这种犹豫的主要实质原因是，神学认知到不论宗教是什么，它不但只是一种文化观点，与道德、艺术、科学、经济及政治并肩而立。然而，依宗教的自身的理解，宗教观点所宣称的不是“部分”，而是“整体”；若不意识到宗教观点所揭示的真相是具整体性，我相信宗教便不能存在。David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology & the Culture of Pluralism*, (London: SCM Press, 1981), p.159.

⁵⁷ 以下比较之图表是笔者透过研究西方哲学与诠释学之后的简略分析。参莊雅堂，《哲学诠释学与台湾本土神学》，（台北：永望文化事业，2010），页3-83。

项目	西方传统式	诠释学
本质	非此即彼，相对式， 辩证式，互异相斥型	既此亦彼，合一性， 整全论式，异同契合型
强处	宏观层面分析力强	宏观层面整合力强
弱点	易流于相对式及辩证式	易流于一元论式及综摄式
特色	冲突，竞争，求变，个人， 自决，自强	和谐，合作，互倚，他助
微观	相争/辩证式二元论	互补/契合
宏观	冲突/求变/单线型	共存/循环型

3. 理论建构

本论文旨在以近年来重要的范式变换为出发点，分梳剖析基督教在华传播史研究领域内的新近出现的一些趋势。这个范式变换是从宣教学和欧洲中心论的范式转到华人或中国中心论的范式。在方法上，主要是研究德国哲学家伽达默尔在哲学诠释学的思想，通过他的视野，尝试对正在发展中的宣教所附带的神学课题，提供在神学上的出路，以作为中国教会与华人教会在这方面的参考和应用。笔者认为，在面对时代与社会的快速改变，也是讲求科学方法的时代，当代教会所处的情境非常多元、复杂，教会要有效地实践宣教使命，以单一神学、策略或方法研究作核心的探讨结果，在应用上，似乎不能满足宣教在实践处境中所面对的种种需要和挑战。因为，往往教会以为有一套方法或模式就能轻易的去落实宣教工作，一种“对号入座”的心态去看待当下的处境，尤其是制定宣教的策略（有时会过于肤浅）。

⁵⁸ 参莊雅堂，《哲学诠释学与台湾本土神学》，页3-83。

诠释学的理解概念，在面对宣教的实践中，可否理解为两方面的交错、互动、融合（如进到游戏里）：⁵⁹一是神学，藉由神学的学习、思考、反省带出对宣教内涵的认知（如同游戏规则）；另一是实践，在宣教的所在地的现实生活中（处境与文化中），运用所认识的信仰，产生实际的经验、体验、表达与应用（找到经验，去感受和表达）。换言之，对宣教的研究本身必须对处境中的真实情况（如主体），有深入的认识与理解，而且须持续进行，才能为教会提供实宣教的依据与实际实践方针。在诠释学概念的宣教可否称之“相遇”的模式，重点在“关系”。认识在处境中的他者，进而拉近距离，建立关系；同时，帮助宣教者分辨该如何回应他者的处境（布道的方式也是如此）。在神学上的理解，这相遇之处正是我们的中保基督耶稣，一方面祂代表神与人相遇，另一方面祂代表人与神相遇，即进到所谓的“游戏”中的关系。这里使用「典范转移」的概念，是指出一些社会科学研究者对人类行为的研究方法和理论，从过去依附于自然科学的观点、方法和价值目标，转移到伽达默尔的哲学诠释学及其所提出的「理解理论」基础上，并由此而重新自我界定为一门「宣教诠释学」。以「宣教神学」与「哲学诠释学」两种视角，尤其是以伽达默尔的理论为基础，寻求宣教研究的新观念和新方法。

小结

除了「中国人」民族情感的理由之外，基于宣教理由的「宣教神学」也趋于「求同的意志」（will to identity）。许多人都认为，要「中国人」能够接受基督教，就必须发展出一套中国人所能接受和信仰的教，也就是根据中国那套「宇宙即吾心，吾心即宇宙」的倾儒道思想发展出中国化的基督教。所以，正是假定「中国人」拒绝基督教的前提是因为文化问题，只要将之中国化，也就可以消除接受者的疑虑；同样，作为「宣教」的目的，消除拒绝福音的理

⁵⁹ 伽达默尔，《真理与方法》，洪汉鼎译，（上海：上海译文，1999），页137。

由也是坦荡荡的，而且，据认为，两者的差兴或冲突都只是「误解」原来「中西本一源」，「耶儒相通」。宣教诠释学的工作将有助于基督的教义与中国思想的论说合并融通，这样就可以排除误解，如此福音才可能在中国文化土壤中开花结果。借镜于佛教在中国传教的成功，批评者认为基督教之所以难被中国人所接受，原因就是缺乏像佛教那样与儒道两教混合，佛教的成功就是外来宗教与儒道文化结合并融通的例子，基督教要成为中国的宗教，学习佛教那样中国化的历程是必须的。总之，不管是「以佛道释耶」（景教）或「以儒释耶」（天主教）都好，重要的是要使中国文化「承认」基督教在汉语语境中的合法性。

研究宣教必须从典范转移（paradigm shift）的角度，来把握「宣教神学」的革命性意义。从某个方面看，关于「基督教与中国」的旧典范已走到了末路，或者，旧典范之所以「旧」，就在于它没有与思想史的问题意识并进，经过审视「基督教与中国」的「宣教神学」，越来越发现它不仅不合时宜，而且根本上就是搞错了问题，这充分地反映在「问题意识」的错置上，甚至中国基督教对「神学」本身也未准确地予以把握。重点即是在「现代性问题中的宣教神学的可能性」，只有这样才找回对「宣教」的根本感觉，只有这样「宣教诠释学」的提法才真正进入了中国思想的语境，以至于西方的思想语境中。⁶⁰

⁶⁰ 刘小枫对「现代语境中汉语神学与历史哲学问题的关系」解释说：如果没有基于现代性问题意识的重新理解，正在发展的汉语神学如何可能取得历史时机所要求的进展？……「本色化」神学的提案难道不是「五四」时期汉语思想界对基督教与中国之关系的理解视域中出现的？如果汉语神学仍然受制于思想界对基督教与中国之关系颇成问题的理解，而不是从本己的理解出发致力改变思想界的理解，未来的汉语神学肯定不会有大的作为。刘小枫，《汉语神学与历史哲学》，页3。

第二章，诠释学：其向度及在神学方法论中的应用

「诠释学」于上世纪80年代初期开始在亚洲华人学术界盛行，而今无疑已成为一门显学。不仅有为数不少的译著问世，华人学者出版的研究性论著也颇为可观。在人文社会科学的众多研究领域，诠释学都受到了极大的关注。如上海译文出版社出版的「诠释学与人文社会科学」丛书，涉及的领域包括了哲学、神学、文学、法学、中国传统经学等学科领域；更有一些学者倡言建构中国诠释学以及马克思主义诠释学。¹

即便学术界愈来愈频繁地使用「诠释学」一词，而当在讨论与诠释学相关的论题时，却发现很难进行实质性的对话。这是因为对自己所津津乐道的诠释学之理解仍是模糊不清的。之所以形成这种状况，当然与对这一领域的研究尚不够深入有关；但其更重要的原因，却是这门学科领域本身的特征使然。它至今还像一片泥泞的沼泽地，不过它更像一面颇具号召力的旗帜，在这一旗帜下，观点与立场相异的诸种学术流派拢聚在一起，探讨共同的话题：何谓「诠释」？其盛况在近现代只有实证主义崛起之时能与之相媲美。然而，当「诠释学认为……」或「从诠释学的观点看……」时，已表明在很大程度上误解了这门学科。西方哲学、历史学、文学研究中大多数流派都在不同程度发展出了自己的诠释理念，从来也没有存在过那种

¹ 汤一介曾四论创建中国诠释学，撰有《能否创建中国的「解释学」》（《学人》，1998第三期）、《再论创建中国解释学的问题》（《中国社会科学》，2000第一期）、《三论创建中国解释学问题》（《新兴科学》，2000第四期），在俞吾金的《实践诠释学》（云南人民出版社，2002）提出「马克思实践诠释学」之概念。除此之外，台湾学者傅伟勋——“创造的诠释学”（《从创造的诠释学到大乘佛学》（讨论大乘起信论的义理新探），（台北：东大图书公司，1990）。《佛教思想的现代探索》（关于缘起思想形成与发展的诠释学），（台北：东大图书公司，1995）。《学问的生命与生命的学问》（主要讨论创造的诠释学与思维方法论），（台北：正中书局，1994）。还有学者成中英的本体诠释学，（《从中西互释中挺立：中国哲学与中国文化的新定位》，（北京：人民出版社，2005）。《世纪之交的抉择：论中西哲学的会通与融合》，（上海：知识，1991）。《中国文化的现代化与全球化》，（北京：中国和平出版，1988）。成中英，（诠释转向与本体回归）《北京大学研究生学志》，1999。《本体与诠释》，（上海：三联书店，2000）等等。

所谓「公认」的、「普遍」适用的诠释学原则。康德站在知识论立场对传统形而上学所作的批判也完全适用于诠释学。「诠释学」领域几乎成了「非确定性」、「相对性」的知识之避难所。尽管海德格尔坚持认为诠释学的知识甚至比数学知识还要「精确」，不过谁也没有认真看待这样一种辩解。事实上，不仅是诠释学的「基本」原则、它所指向的研究领域是模糊的，而在中国甚至连「诠释学」这一名称，都给人留下了「非确定」的印象。

「何谓诠释学」？这一问题只能从诠释学的发展史中找到答案。但是，「何谓诠释学史」？对此一问题的回答又取决于对前一个问题的回答。首先，必须说明「何谓诠释学」，才能沿着诠释学这一方向厘清它的历史。两者都以对方为自身的前提，此中便存在着一个诠释的循环问题。关于证释循环的合法性，施莱马赫和海德格尔已做了充分的说明。尽管有时将「循环」理解为首尾相接的封闭圆环，但正如在海德格尔《存在与时间》中所看到的，「循环」事实上是有其开端的，这就是他的理论特别强调的理解的「Vor - Struktur」（前-结构）。诠释的循环特征从根本上说出现在理解的过程之中。我们必须找到一个开端，以便展开我们的研究。²

第一节：诠释学的概念翻译及其定义

德语Hermeneutik（英语Hermeneutics）的译名至今尚未统一。哲学界有证释学、解释学、释义学等译法，文学界大多将其译为阐释学。诠释学的词源学意义，学术界有两种看法：一是海德格尔和伽达默尔的看法，主要从希腊词 ερμηνευτική 的词根Hermes引申而来。³另一看法

² 帕尔默：《美、同时性、实现、精神力量》，孙丽君译，《世界哲学》2006年第4期。潘德荣，《西方诠释学史》，（台北：五南图书，2015），页15。

³ 洪汉鼎，《当代西方哲学两大思潮》（下册），（北京：商务印书，2011），页431。

是德国神学家艾伯林 (Gerhard Ebeling, 1912-2001) 对诠释学一词作了这样的考证：诠释学的希腊词 ερμηνευτική 在古代希腊至少有三种意义指向，一是说明或陈述，即口头讲说；二是解释或说明，即分析意义；最后是翻译或口译，即转换语言。⁴本文采用「诠释学」一词，乃出于以下考虑：其一，「诠」字自古就有「真理」义；其二，「诠」与「道」相关，据段玉裁的《说文解字注》：「诠，就也。就万物之指以言其征。事之所谓，道之所依也。」⁵故曰诠言。综而言之，「诠释」所指向的乃是真理之整体，亦即「道」，因而以「诠释学」对译Hermeneutics，显然更为契合 Hermeneutics 之旨归。⁶

「诠释学」的基本定义着眼于它的方法论意义，海德格尔具有方法论与本体论的双重意涵，不过它指向的仅仅是海德格尔的诠释学，不具有普遍意义。有些定义则给人以一种似是而非的感觉。困难在于，即便认为诠释哲学是马克思主义哲学和英美哲学的变种，也还是不清楚这个「变种」后的东西究竟是什么？况且「变种」一说尚缺乏足够的证据，在马克思主义经典作家的论著中，很少有关于诠释学的论述；同样，在传统的诠释学文献中，也未发现它与

⁴洪汉鼎，《当代西方哲学两大思潮》（下册），页433-434。

⁵《辞源》，商务出版，1979年版，第四卷，页2891。

⁶关于诠释学的定义，诠释学界至今仍未达成共识。在一些哲学辞典上所看到是以下不同的表达：1，《韦伯新国际辞典》（第三版）：「诠释学研究的是诠释和解释（interpretation and explanation）之方法论原则；特别是对《圣经》证释的一般原则之研究。」2，德国《哲学小辞典》对诠释学做了这样的概括：诠释学是一种历史的理解及其前提的哲学派别，它相当于古希腊哲学中的诠释技艺，是作为（首先是神学与《圣经》）文本解释的规则之体系的理解艺术。3，在德国权威辞书《哲学史辞典》「诠释哲学」的条目下，作者舒尔茨（G. Scholtz）宏论古今，洋洋万言，惟独没给出一个明晰的定义。或者，可以说给出了一个很难称为定义的定义：诠释哲学标明了哲学自身中的一个领域，这一领域是通过马克思主义为一方面的，和盎格鲁撒克逊语的语言分析与科学理论为另一方的变种（Spielarten）而显露出来，它是使《哲学史辞典》得以完成的一种哲学方向。4，伽达默尔在为《哲学史辞典》撰写的「诠释学」辞条中指出：诠释学是宣告、翻译、说明（Erklären）和诠释的艺术。5，冯契主编的《哲学大辞典》：诠释学在广义上指「对于文本之意义的理解和诠释的理论或哲学。狭义指局部诠释学、哲学诠释学等等分支、学派。」此外，诠释学经典作家也给出了自己的定义：海德格尔：「此在的现象学就是诠释学。」利科尔（P. Ricoeur）：诠释学「是关于与『文本』的诠释相关联的理解程序的理论」。冯契主编，《哲学大辞典》（2001年修订本），上海辞书出版，上卷。

马克思主义有着某种渊源关系的痕迹。帕尔默（R. Palmer）曾对诠释学归纳出六个现代定义，按照时间顺序排列如下：（1）《圣经》注释学理论：《圣经》诠释的原则；（2）一般语文学方法论：扩展到其他非《圣经》的文本；（3）所有的语言之理解的科学：施莱马赫的一般诠释学；（4）精神科学（Geisteswissenschaften）的方法论基础：作为理解人的艺术、行为和作品的科学的狄尔泰诠释学；（5）存在（existence）与存在之理解的现象学：海德格尔对人的此在与存在的现象学说明。伽达默尔继而以「能被理解的存有就是语言」之思想将它发展为语言诠释学；（6）一种诠释的体系，它既重新恢复又摧毁传统，人们借此深入到隐藏在神话和符号背后的意义：利科（Paul Ricoeur）关于诠释规则的理论，这些规则适用于对「特殊的」原典（比如梦、神话符号）的解释。⁷据帕尔默，上述每一定义都不仅指向一个历史阶段，而且暗示着一个重要的诠释学问题。在舒科尔（L.A.Schökel）看来，对「解经学」（Exegesis），「解经方法」（exegetical method）和「诠释学」加以区分有助于理解「诠释学」：「解经学」乃用于理解与诠释一个文本；「解经方法」是在文本诠释中的体系化的程序之方式；「诠释学」乃是文本的理解与诠释活动的理论。⁸

通过时间顺序分析，可以清楚地看到了这样一个事实：迄今为止，根本不存在一般意义上使用的「诠释学」定义。呈现在我们面前的是一些在不同时期发展出来的、形态相殊的诠释学。⁹虽然诠释学的主旨是意义的理解和解释，但却不能简单地将诠释学定义为关于理解与解释的理论。在某种意义上，语言学、语义学、甚或哲学等都可以看作是关于理解与解释的

⁷ R. Palmer, *Hermeneutics, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), pp. 33-45.

⁸ Luis Alonso Schökel, *A Manual of hermeneutics*, (Bloomsbury T&T Clark; 1 edition, 1998), p13.

⁹ 目前大陆学者大多使用“解释学”这一译称（港台仍用诠释学一词），不过从现代诠释学家之所以采用 ερμηνευτική 希腊这个古老的希腊词作为这一学科之名谓，主要应该是为了尽量能传达出古代遗风，特别是古代的思想倾向和思维方式。不过，近代诠释学的产生正是对于试图主宰一切科学的自然科学方法论的反抗。

理论。如此定义，既忽略了诠释学之理解的历史性特征（这是诠释学最重要的、也是最初被揭示出来的特征之一），又没有反映自海德格尔以来的诠释学家，试图在诠释学方法论和本体论上的突破所作的努力。综合上述诸多定义，可以将诠释学暂行定义应为：诠释学是（广义）文本意义的理解与解释之方法论及其本体论基础的学说。

第二节：何谓诠释学

诠释学（Hermeneutik，hermeneutic）这一专辞来自希腊文的 ερμηνευτική，此字最早出现在柏拉图的著作中，一般将之翻译为「解释的艺术」。它的字源与相关，后者为“传译者”之意，如古希腊诗人 Pindar 被尊为希腊女神 Muse 的先知，古希腊人认为，Pindar 的诗将 Muse 的意思以诗句表达出来，它们就不再是神秘的，而是以可以言说的神谕传通，Pindar 就是 Muse 的传译者。¹⁰

关于解释的方法，与初期教会的圣经诠释相关的有两个传统，一个是希腊的斯多亚派所注重发展的，对古代文本 - 如荷马及赫希俄德 - 的寓意（allegorical）解释。另一个是犹太教对旧约圣经的字义（literal）解释。第一世纪初期亚历山大的腓罗（Philo of Alexandria，20 BC - 50 AD）是第一位结合这两个传统的犹太学者。腓罗提出，旧约除了字义的意义之外，还有寓意伴随其旁。对腓罗来说，需结合这两方的意义才算达成释经工作。教父俄利根（Origen at Alexandria，185-232）基本上是系统神学家，他是基督教传统中第一位对释经

¹⁰洪汉鼎编，《理解与解释：诠释学经典文选》，（北京：东方出版，2001），页1-2。潘德荣，《西方诠释学史》，（台北：五南图书，2015），页16。Vgl. Joachim Ritter und Karlfried Gründer (hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (哲学史辞典)，Darmstadt, 1987, Bd. 7, S. 553-554.

作有系统讨论的。¹¹俄氏认为，圣经如人的结构，具有灵、魂、体三方面，继而发展圣经“字义-道德-末世”的三层解释法，借此，解经的人可以领受圣经在字义之下，一或多层的意义。奥古斯丁依据俄氏区分释经为肉体的（也就是字义的，从历史-文法分析而出）、精神的（即道德的）和属灵（即灵意的，是寓意-神秘的）。如果将「诠释学」称为解释圣经的理论，则奥古斯丁的《论基督教的教导》一书，堪称为基督教第一本诠释学的专书。在本书的一至三卷，奥古斯丁将语言中的字定义为象征（sign），藉由对象征的讨论发展圣经的诠释法。奥古斯丁提出，每一个字作为象征带有其表面所指称的对象之意义，但它同时也指向立于其背后，无法依感官经验定义的实在性。前者是学科的工作，借研究可得，而后者则在于信仰，经由信而认识。在该书，奥古斯丁除了谈论释经的几个规则之外，也谈到释经的结果应引向对邻舍、对神的爱，并且要能够与信仰规则相符合，意即，基督教诠释学具有道德的以及教义的功用。¹²奥古斯丁的诠释学观念影响中世纪极深，阿奎那的四重解法，即字义、道德、寓意、模拟，亦在此传统之中。

至改教时期，马丁路德则以字义解释为主，提出圣经本身即是自己的诠释，要以它所表达出来的清晰性作为释经的引导规则。这是一个圣经诠释的转向，也是一个新时代的开始，启动了纯粹历史取向的圣经研究。这个思潮在19世纪和20世纪初期演变、发展至最高峰。以1835年D. F. Strauss的《耶稣生平》激进地批判新约圣经中的历史性。¹³Strauss认为，耶稣的事迹大部分缺乏历史性，它们被加上了神秘的神人观念的外衣，应该借着历史批判法，

¹¹ 俄利根，《论第一原理》第四部第一至第三章的论述。参考版本：Origens, Vier Bucher von den Prinzipien, ed. and trans. by H. Gurgemanns /H. Karpp, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, Buch. IV, Kap. 1-3.

¹² K. Polimann, Nachwort, in: Aurelius Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina christiana), trans. by K. Pollmann, (Stuttgart: Reclam, 2002), pp.260 - 288, 269.

¹³ D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, Translated from the Fourth German Edition by Marian Evans, (New York: Calvin Blanchard, 1860.).

让内在的实质显出，最终则可以看到，神性和人性并非归在耶稣这个个人身上，而是在于人的“类”上。其作法藉由建构初代教会的历史来消解圣经的历史性和正典性，进而朝向一个普世性历史的相关性。从历史研究的进路对福音书的耶稣记载作出更多批判和诠释，带来否定耶稣神性的观点，以及历史的耶稣与信仰的基督的神学问题，造成所谓的自由派或新派的神学思想，对基督信仰造成极大的冲击。然而与这些学术研究现象更相关且待为解释的问题是，到底圣经作为基督教信仰传统的正典，意义在哪里？它作为真理的依据，是依什么样的准则？一个古代的历史文本如何在今日仍旧可以理解且有效用？如何响应学者借历史批判法对基督信仰作出挑战？这些都与诠释学的议题紧紧相关。¹⁴

若论「诠释学」正式被发展成一个学科理论，则是从施莱尔赫（F. D. E. Schleiermacher, 1768 - 1834）开始。施氏将诠释学称为“理解的艺术理论”，提出其从事须涉及哲学的方法论。施氏在他的诠释理论中谈到，“言谈以及理解的艺术是（相关地）彼此相对，但是言谈只是思想的外在表达，所以诠释和思想的艺术是与哲学相关联的。”诠释作为对言谈（思想的表达）的理解，因此与哲学（思考方法的研究）息息相关。言谈所包含的不只是字符文法的组合，而且还有它所从出的整个语言系统的运作。而整个语言系统的运作是和使用该语言的生活背景关联的，因此，士氏提出，对于一个言谈的了解，必须从它所归属的整个生活来理解。对于每一个谈话只有将之作为谈话者的全部生活中的某一特定片刻来认知，而这也只能从谈话者的环境整体来了解。所以，每一个谈话只有透过谈话者的国籍以及他的时代来理解。¹⁵施莱马赫的诠释学理论主要针对解释圣经的考虑，但是他的理论在哲学上也标识出诠释学的新里程，提出诠释概念也提出诠释方法。至如今，实则有许多华人教会的解经方式以

¹⁴ 孙宝玲，《圣经诠释的意义与实践》，（香港：建道出版，2008），页193-236.

¹⁵ 陈俊伟编，《基督教研究方法论》，（北京：宗教文化出版，2014），页209.

此为依归，作为解经的准则，总是一再尝试重建文本以及作者的原初世界以得到对经文的理解，虽然大部分从事者不知道理论的来源。施氏这种以作者为导向的诠释方法在20世纪却面对了诠释学转向及语言学转向的挑战和批判。¹⁶

在诠释学上，华人教会比西方教会传统落后，往往没有察觉（西方）世界的思潮正牵着我们的鼻子走，还误以为将高等鉴别学引进神学院是先进的做法，跟着西方跑就是文明的表现，却不去探究这些思潮到底是反神或无神。这个跟着主流文化跑的趋势，会否也是21世纪华人教会的写照，让日后的历史学家狠评我们这一代不过是任凭瞎子领路的瞎子？若要除去这样的疑虑，全看基督教能否摆脱现代主义，并超越后现代主义。后现代主义如同离开巴别塔后的人类般，主张多元、反对理性、反对威权、宣扬「意义是相对的、意义没有意义」。从圣经诠释学来看，他们更大胆地宣告，决定经文意义的并非已死的圣经作者，而是研读圣经的读者。后现代主义已将诠释学的战场从文本背后的「作者」（「历史批判学」），转到文本前面的「读者」。¹⁷

第三节：诠释学的转向

1，自从19世纪西方的启蒙运动与科学理性主义，为其后的宗教及经典研究提供了研究范围、对象及方法，并使它成为人文科学研究的其中一门学科。但是，把理性作为宗教研究的工具，结果不是错误理解宗教，便只是触及宗教的表面。当代西方学界已重新思考宗教研究

¹⁶ J. B. Torrance, "Interpretation & Understanding in Schleiermacher's Theology: some Critical Questions," *Scottish Journal of Theology* 21 (1968), pp.268-82.

¹⁷ 从伽达默尔在《真理与方法》一书中，伽氏则将狄尔泰、胡塞尔以及海德格的诠释观念作融合反省，发展诠释学的理论概念，继续提供建立人文学科方法论反省的依据，是一种很重要的提醒。伽达默尔，《真理与方法》（卷一），洪汉鼎译，第二部分的论述。

的方法，并尝试采用诠释学（Hermeneutics）的理论探索宗教现象。诠释学是强调意义的理解和解释的哲学。透过理解，世界、社会、文化和宗教就能够建立一种互相尊重的意义关系。20世纪中期在哲学研究上兴起的“语言学转向”（the linguistic turn）¹⁸以及“诠释学转向”，（the hermeneutic turn）¹⁹虽然二者分别是在分析哲学以及现象学-存在哲学两方向发展，但它们同样指向标识出，语言符号及由之形成的文本其“意义”之主观性以及多样性。两个哲学转向的观点交互影响，所形成的思潮成为20世纪末至今，后现代人文学科思想典范最重要的依据。诠释学的转向主要是指海德格（M.Heidegger, 1889-1976）在《存在与时间》中所提出的诠释概念。²⁰海德格在探究的进路揭发了“此有”不断地向着自己、同时也向着世界作开显和遮蔽的活动，当人在某时某处获得一个了解的时候，同时也是遮盖了其他的解释。理解因此是不断形成的过程，外界与自己在理解中融为一体。由此在的分析方法和理论，海德格标示出诠释学以及认识论上的新典范，自此脱离自笛卡儿（R. Descartes, 1596-1650）以来认识论的主-客二分法，后者的观点在于，正确、客观的知识或理解是藉由主体所设计的方法，取得对客体的认识。这种主-客二分的诠释模式以及借适当的诠释方法可得客观、正确的理解的观念，也是施莱马赫诠释学的理念。²¹

¹⁸ 此概念由实用主义兼分析学派的哲学家罗蒂（Richard Rorty）提出。罗蒂受欧洲哲学家黑格尔、海德格以及维根斯坦影响极深，尤其是后期维根斯坦的语言哲学。如后期维根斯坦的转向，罗蒂认为语言的意义是在群体的使用、生活形式中产生。

¹⁹ 主要是指海德格以及维根斯坦的诠释思想引起德语以及英语世界哲学方法论的转变。一方面，从康德超验哲学（Transzendentalphilosophie）的先验（aprioristisch）认知的过程，以及另一方面从经验主义和逻辑科学主义的经验、科学的取向，更向前一步走往诠释学导向。在这个导向所从事的哲学，是以人的日常生活世界，在语言、行为等各方面的互动为条件，回溯人的存在原初的活动，在学科上作为从事理解和解说的方法。陈俊伟编，《基督教研究方法论》，页210。

²⁰ 海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映译，（北京：三联书店，2000）。

²¹ 伽达默尔，《海德格尔的后期哲学》，载《哲学解释学》，宋建平、夏镇平译，页210-211。《伽达默尔选集》，严平编，（上海：远东出版，1997），页26。

曾为海德格及布特曼学生的伽达默尔（H. G. Gadamer, 1900 - 2002）在《真理与方法》一书中，正式以对诠释学的反省为主题，更充分发挥海德格前-结构与当成——结构的模式，以及布特曼的前理解概念，来探讨诠释活动。在伽达默尔的讨论中，理解的获得在于，主体以其所带有的前判断（Vorurteil）设计出问题投向客体，并且继续依据客体往返修正他的提问，直至得到对该文本合适的提问，才得展开恰当的理解视域（Horizon）。亦即，主、客体两方在主体提问的辩证过程中融合。在此，理解的过程和结果于是由“读者取向”及“文本取向”取代了过去的“作者取向”及“文本取向”。²²

这些在欧陆发生的诠释学思潮并非全然是哲学方面，它们也不断地与基督教神学进行对话。实际上，施莱马赫与伽达默尔在讨论诠释理论时，是以释经的问题为基础，狄尔泰时而又谈起诠释圣经的问题。而在海德格的存在分析中，一方面他重新探究“存有”的意义，解构传统形上学暨本体论（直译存有学）的概念和研究方法，另一方面他也解构了传统本体论建立在“超越”、“绝对的存在”之上的基础。²³从传统的形上学不难找到与神学共通之处，这也是为何许多初代教父以及中世纪神学家的神学理论与哲学不分，而新时代之后的笛卡儿、黑格尔等哲学家也能在其理论中为神学找到位置之理。但在海德格之后的形上学则是立于存有为本身的神学（ontotheology），存在的超验范畴在海德格而言，是以生化（Geschehen）为重新理解存有之关键，乃至理解上帝之过程本身。对他来说，“此在的理解”即是超验的理解从此，哲学与神学之间在结构上难有关联，但是此时哲学在诠释学、认识论、语言概念的讨论，却

²² 这里主要指出，自士莱尔马赫以来，诠释学正式成为一门学科，经狄尔泰等至海德格、布特曼、加达美而形成诠释学转向，不仅在德国影响哲学、社会学、心理学、神学方面的研究方法，并且继续在法国产生效应，影响里格尔(P. Ricoeur)以及罗兰·巴特(R. Barthes)、德里达(J. Derrida)等人在哲学和文学上的讨论，并在德里达等结合文本互涉(intertextuality)的观念之后，朝向更激进的解构概念。诠释理论至此则完全由“读者取向”取代了“作者以及文本取向”。

²³ 陈嘉映，《海德格尔哲学概论》，（北京：三联书店，1995），页312。

深深地牵动神学家在方法论上的思维，对于这些诠释学思潮的响应，以及在神学研究上的应用。

2，诠释学发展至今，已形成了多种多样的理论体系。关于它们的类型归属至今仍是一个颇有争议的问题。帕尔默认为有三种不同的诠释学向度：²⁴

a. 局部（Regional）诠释学

是指任何原文注释或翻译的规则和方法的诠释学。解释对象是法律、《圣经》、文学、梦境和其他形式的原文，其规则包括古代隐喻的解释体系、自文艺复兴以来的语言学和历史学的说明以及文本翻译的规则体系。如在《圣经》解释中，区别出字面的与隐喻的解释，前者是在当时历史景况中公开显现的意义，后者则深入到文本的文字所暗含的寓意。

b. 一般诠释学

其性质依然是方法论的，目的是建立以连贯一致的理解的哲学为基础的普遍的理解方法论。局部诠释学古已有之，但一般诠释学却是在施莱马赫那里才获得了比较系统的表达，经由伯克（Boeckh）和狄尔泰推动，在义大利的贝蒂（E. Betti）那里才形成了完整的解释规则之体系。赫施（D. H. Hirsch）之诠释学以「作者意图」作为「合法诠释」，即作者中心论，认为阐释就是要还原作者的世界，但这在现当代的文学批评中毕竟并非主流。

c. 哲学诠释学

²⁴ R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Ch II.

它本身不是诠释的方法论体系，而是对方法论、对理解中意识形态的作用以及不同形式的解释的范围和假定等等研究，属于诠释学的反思性「抽象」层次。当代诠释学的主流便是哲学诠释学。其主要领域有二：一，科学哲学与社会学哲学，包括思维机器和日常语言分析的分析哲学。哲学学科的结论可能与方法论有关，但它们并不研究方法论；二，人文学科的哲学诠释学。它以海德格尔、伽达默尔、利科尔和德里达的诠释学为代表，根据现象学的传统以及对客观知识的批判，对文本的解释条件进行反思。帕尔默本人对哲学诠释学颇为赞赏，认为它对「工具主义的理性、客观化的方法论以及实证主义的幻想，都有潜在的批判力量和激励的力量，相比之下，贝蒂的著述则毫不新颖，更缺少激励的东西。」²⁵与帕尔默对诠释学所作的划分不同，一些德国哲学家试图从另一个角度概括诠释学。一般来说，他们不把自亚里斯多德到文艺复兴时期的解释理论称为诠释学，它的解释规则是纯粹技术性的，常被当作诠释学中「技术」部分和技术诠释学的萌芽。相对于现代诠释学来说，它处于一种「前诠释学」状态，有人称之为「古典诠释学」。因此，他们对诠释学的划分主要是自施莱尔马赫以降的各种现代诠释学形态。在诠释学的文献中，经常接触到「诠释学」、「诠释哲学」、「哲学诠释学」等概念，它们实际上标志了不同的诠释学形态，虽然它们在很多场合被误作同义词来使用。

以上只是对诠释学各形态做了大体的划分。从诠释学发展史来看，现代诠释学中的每一位有代表性的诠释学思想家都有着独特的诠释学体系。按照时间的顺序，它们依次为：施莱马赫的「一般诠释学」、狄尔泰的「体验诠释学」、海德格尔的「此有诠释学」、伽达默尔的「哲学诠释学」。²⁶这影响比较大的诠释学家有：贝蒂、哈贝马斯、赫施、利科尔和德里达。他

²⁵ R.E.Palmer 帕尔默：《解释学》，载《哲学译丛》1985年，第3期。

²⁶ 王岳川，《现象学与解释文论》，（济南：山东教育出版，1999），页3。

们（包括伽达默尔在内）的理论活动之活跃阶段大致处于同一时期，他们的诠释学体系可以说是相互激荡的产物；互相之间的批评与反驳，是其体系形成的主要动力之一。²⁷与此同时，舒尔茨（O. R. Scholz）所描述的诠释学之三种形态的特点，都不同程度地渗透在现代诠释学的每一体系中，我们很难把某一诠释学体系完全归入一种诠释学形态。比如施莱马赫和贝蒂的诠释学具有很强的技术性，但在他们的学说中对方法论和本体论的反思也占有不小的比重；反之，在海德格尔的理论中，对形而上学的思考是其要旨，但他对方法原则之分析（如理解的循环问题）也有着不容忽视的意义。²⁸

概括来说，无论任何一种向度的「诠释学」都具有认知的性质，旨在通过制定诠释的方法规则或建构理解方法论来把握作者的原意和文本原义。他们所追求的类似于自然科学中的真理概念，是自然科学关于客观知识的信念在精神科学领域中的翻版；存有诠释学始于海德格尔，伽达默尔更为彻底的意义理论则是其主要代表。他们将意义设为存有（being），视「理解」为此有的存有方式，而非针对精神现象这种独特的理解对象之认知方式。²⁹因此，诠释活动不再具有认知的作用，而是意义自身的呈现，所谓真理，也不是与对象符合一致的认识，而是在意识中真实地呈现出来的东西。

²⁷ 另一种划分：即前诠释学、认知性诠释学与存有诠释学。这种分类既顾及了诠释学本身发展各阶段的历史过程，又出于对这些阶段的不同诠释学形态的主要的、基本的整体特征之考虑。我以诠释学作为独立的学科形成作为参照座标，从时间上说，就是把从古希腊起、直到浪漫主义运动之前有关诠释问题的论述划入「前诠释学」，它是诠释学萌芽状态，可以说，现代诠释学的诸多理念、特征，在这里已见其端倪，只是尚未形成理论体系；「认知性诠释学」主要是指从施莱尔马赫一般诠释学到狄尔泰的体验诠释学，贝蒂、赫施等人的学说可视作这一学脉的延伸，他们的诠释学虽各有侧重，潘德荣，《西方诠释学史》，页21-25。

²⁸ ED 赫施：〈诠释学的三个面向〉（Three Dimensions of Hermeneutics）。载《新文学历史》（New Literary History），第三期（1971），页245至261。潘德荣，《西方诠释学史》，页25。

²⁹ 洪汉鼎：《伽达默尔和后期海德格尔》，载湖北大学哲学《德国哲学论丛-1996-97》，（北京：中国人民大学出版，1998），页9。

第四节：诠释学在神学方法论上的应用

1, 在学术研究上, 上世纪五六十年代盛极一时的现代化理论至七十年代后开始受到种种挑战, 主要原因在于, 现代化理论采用偏向自然科学方法论的实证主义, 此主义已因科学哲学新观点的出现而被质疑。³⁰另外在人文科学方面, 「诠释学转向」的兴起也使现代化理论在学理的要求上受到冷落。³¹尤其在与社会文化的演变有辩证关系的宗教研究, 一方面由于后现代思想典范的冲击, 多元性与个别性比以往任何一个世代更被突显、尊重; 另一方面则由于全球化的推动, 差异以及隔阂也比以往任一世代被期望能消除, 不同团体之间的对话与彼此的包容在同处一个社会、共享一个地球的意识之下, 积极地在各方各面展开。诠释理论的应用成为宗教哲学以及神学研究方法上的重点。

21世纪国际政治的重大议题之一即是反恐怖主义, 而大部分的恐怖组织以及攻击事件是与宗教信仰议题直接相关, 这个现象更增加了后现代宗教研究的复杂性以及神学研究的公共性之要求。³²尤其在欧美国家, 不同宗教的信仰群体如何能和平共处于一个社会, 如何各自适切地表达教义、信仰以寻求能被公共社会理解、接纳和包容等议题, 在踏入21世纪开始, 即成为国际上人文学科研讨的焦点。伊斯兰教、基督教和犹太教之间的宗教对话, 已俨然成为国际间和许多国家内、社会中迫切的议题。或许这个冲击对处于华人的教会并不明显, 但许多华人教会散布在世界各地, 无法避开要面对宗教对话或与四周不同信仰的族群安稳共居的问

³⁰ Thomas Kuhn在*The Structure of Scientific Revolutions*中提出科学哲学的论述和典范转移理论。中文译《科学革命的结构》, 金吾伦/胡新和译, (北京: 北京大学, 2012)。

³¹ 陈俊伟编, 《基督教研究方法论》, 页222。

³² 「宗教对话」(religious dialogue)已成为当代宗教研究的重要议题, 宗教现象学者和宗教哲学家都致力在理论及方法论上探讨其可行性。基督教神学家常常将之付诸行动, 并进行得相当具创意性; 而置身真正的宗教对话, 就必驱使基督教群体在全球已遍植多元主义的境况中, 重新修订其对本身传统的理解。黎志添, 《宗教研究与诠释学》, (香港: 中文大学, 2003), 页159-160。

题。甚至，对话的沟通模式也逐渐在影响传统的宣教策略。这些都需要有诠释学的理念作为直接或间接的应用。

另外在科学研究方面，认知科学（cognitive science）相关脑的研究在最近十年重重地挑战人文学科的研究，更直接受影响的其实是基督信仰的人观与神观。这些由政治、社会、科学层面而出的冲击，迫使基督教神学研究必须面对这种新处境：神学的任务不再只是向内建造教会信徒，且具道德性和教义性的功用，而且也必须对外来的挑战作出总总响应，以致教会不至于独立于社会之外，能聆听且听懂周遭在说些什么，教会所说的语言外人也可以听懂、可以对话，以致能发挥光和盐的作用。重新思考圣经诠释以及神学建构的典范，亦即在方法论上的探讨、更新，已成为当今神学研究极重要的工作。其实，回顾教会历史，初期教会的教父们也在进行这样的工作，他们致力于使基督教会在扩展、形成的过程中不会失去自我认同，而也能分辨、对抗异端思想，并让希罗思想的世界能更认识基督信仰，这些都是教父神学作品的关怀。可惜的是，基督教成为罗马帝国的国教之后，基督教神学向外表述的向度就逐渐失去了。³³换言之，也失去宣教的动力与使命，以致向外宣教的工作面临极大挑战。

直至启蒙时期，开始有许多学者在基督信仰思想的传统之下，面对新时代（现代）崇尚理性、科学、民主、自由的思潮，不断地在关于信仰的本质以及经文的诠释、教义的建立等神学研究上作出反省。在研究方法上，延续启蒙主义精神，德国唯心论的两个主要代表：康德和黑格尔，分别在其理论中为基督教信仰寻求合于理性的现代图谱。施莱马赫所提倡的自我意识为进路，寻求信仰的合理性，并着手写定圣经诠释学的方法论，为现代神学以及诠释学立下显着的里程碑。祁克果则以存在 / 存有哲学反省基督信仰的本质，关联于圣经诠释和神学形

³³ 陈俊伟编，《基督教研究方法论》，页223。

构的问题，为神学研究开出另一条重要、且比前几个方法更为適切之路，回应了教父奥古斯丁以及中世纪神哲学家安瑟伦所主张的：信以至于理解的神学方向。这些神哲学理论继续在20世纪基督教神学研究上被使用和讨论。两次世界大战的爆发对当代的欧陆神学带来新而密集的冲击。尤其在德国，神学家们深刻地重新反省信仰、神学形构与处境关联的问题。巴特（K. Barth）、布特曼（R. Bultmann）、田立克（P. Tillich）以及莫特曼（J. Moltmann）和潘能伯格（W. Pannenberg）在神学思想上作出基督信仰对时代反省的回应，给予20世纪神学硕大丰盛的贡献。这个时期的议题若从方法论上探究，主要涉及的即是诠释的问题。实际上，神学之诠释学的转向也是在这过程中孕育而出。

2. 柏拉图的《美诺篇》中对知识或说研究的吊诡性提出所谓的不可知论的两难：当我们不知道在找什么，就是我们找到了，我们也不会察觉已经找到的。当我们知道所要找的，那么我们就不必去寻找了。柏拉图所说的，成为诠释学转向之后的诠释理论的重点，意即，知、理解的前提是在于有所提问，正确、合适的提问。³⁴在华人基督教的神学研究中，很少注意这个问题，教会很理所当然地把神学的历史客观主义方法处理。神学发展于是以不断对教会历史中所产生的神学概念作厘清、解释，而对于圣经的诠释，沿习历史-文法批判法，对经文作历史背景的认识、分析，以及对经文作文法、字义的研究之后，尝试揣摩作者的心灵，这即是得到神学或经文的理解。诠释学理论有助于教会从事神学研究的人反省，到底从事的是什么？方法基础在哪里？合理吗？达到理解了吗？所谓的理解又是什么？奥古斯丁所写的

³⁴ 引自P. Schulthess, “III. Sprache, Erkennen und Lehren/Lehren in de Magistro”, in : Augustinus, De Magistro - Der Lehrer, Opera • Werke Bd. 11, (Paderborn: Schöningh, 2002), p36.

《基督教指引》，³⁵年代离现在也相当久远，但是其中的一些原则仍是值得参考。奥氏提到，诠释圣经依赖于两个方法：“第一是，如何发现那些我们必须了解的对象/事物的方法；第二则是，如何将我们所理解的继续传递的方法。”第一个可以说是关于提问，第二个可以说是关于诠释和表达。³⁶奥古斯丁的论述提醒，一方面，从事释经以及神学建构有它特殊的基础和目标，基于信心以及朝向认识神、享受神、爱神以至于也能爱人，但它也应该是一个严谨的学科，需要受各种解释规则以及表达规则的规范。基于这一点，神学应该是和一般人文学科的建立有所互动和相关的。因此，诠释学以及认识论典范的讨论对神学方法论应有直接影响。基督徒的生活和经验也在这个世界的经验当中有所参与，并且，基督徒也乐意把自己的信仰经验以周遭能了解的语言表达出来，以获得他人的理解、认同而带出信仰的价值；³⁷但另一方面，基督徒的信仰又会带来与世界的观念、价值观呈相对的状态，而神学的内容在于神称罪人为义，因此，神学的语言学从基督徒生活的处境来描述，便带有不同于普遍语言学的特殊性。若从哲学或学科层面来思考，即神学有其学科性，有其符合学科性所要求的普遍理解性及普遍价值性的向度；但是它也有其他学科所没有的向度，这是它的基本向度，即「信」所带来的对实在性的描述。

³⁵ 奥古斯丁的《忏悔录》即是西方文化中的经典，也是窥见其神学和诠释学的入门。如欲了解他对圣经解释的观点，《基督教指引》(On Christian Doctrine)更是不可不读。Augustine. On Christian Doctrine. *A Select Library of the Nicene & Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Frist Series, Vol. 2. ed by Phillip Schaff, (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

³⁶ Eugene Teselle, *Augustine the Theologian*, Eugene, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1970).

³⁷ Cyril O'Regan研究显示奥氏对近代神学和哲学的影响，受Hans W. Frei、Paul Ricoeur、David Tracy等重视。“De Doctrina Christiana & Modern Hermeneutics,” in *De doctrina Christiana: A Classic of Western Culture* ed. Amold & P.Bright, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press,1995), pp.217-243.

第五节：诠释学在当代的影响

1. 诠释学与其他学科的关系

诠释学作为一门指导文本理解和解释的规则学科，在以前类似于修辞学、语法学、逻辑学，从属于语文学。可是在廿世纪，由于解释问题的普遍性——这种普遍性不仅在人文科学领域，而且也在自然科学领域，甚至像卡尔·波普（Karl Popper）³⁸这样的认识论哲学家以及像托马斯·库恩（Thomas Samuel Kuhn）这样的科学史家，也主张科学理论总是诠释，观察对象具有理论负载，科学不是像实证主义者所认为的那样限制于描述事实，而是必须组织它们、概念化它们。³⁹换言之，它必须解释它们——诠释学已把自身从一种理解和解释的方法论发展成为一种哲学理论。当代哲学诠释学抛弃了那种把自身限制于更基本层次的规范的和技术的计划，它不再教导我们如何解释，而是告诉我们在解释中什么东西发生，正如伽达默尔所说：“我本人的真正主张过去是，现在仍然是一种哲学的主张：问题不是我们做什么，也不是我们应当做什么，而是什么东西超越我们的愿望和行动而与我们一起发生。”⁴⁰

今天，诠释学可以说进入了作为实践哲学的更深层次的发展阶段。在当代科学技术和全球经济一体化对社会进行全面统治而造成人文精神相对日益衰退的时候，诠释学再次强调古希腊的那种与纯粹科学和技术相区别的「实践智慧」德行（phronesis），无疑会对当代人们热衷

³⁸ 波普的对待科学证伪主义态度，使得他在科学哲学史上具有重要地位。1989年柏林墙倒塌，使人们重新对波普在1945年的政治哲学著作《开放社会及其敌人》（中文译名）发生兴趣。（北京：中国社会科学，1999）

³⁹ Thomas S.Kuhn, 《科学革命的结构》（The Structure of Scientific Revolutions），金吾伦、胡新和译，（北京：北京大学出版，2012。）

⁴⁰ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页158。

于经济和技术发展的狂热带来一种清醒剂。⁴¹诠释学作为哲学，就是实践哲学，它研讨的问题就是所有那些决定人类存在和活动的问题，那些决定人之为人以及对善的选择极为紧要的最伟大的问题。⁴²诠释学从海德格于《存有与时间》中首次以哲思方式转化之，伽达默尔于《真理与方法》中将之发展成哲学诠释学理论以来，已成为精神科学与人文科学研究中之显学，哲学诠释学理论研究之资源开发与能量创造不但还在持续发展中，其于其他学科如文学批评，艺术理论，历史学，社会学法学乃至圣经神学中之应用与实践亦正不断在进行中，而诠释学于方法学之向度中亦扩展涵摄现象学，辩证法乃至语言哲学等现代哲思主要进路。⁴³然而亚洲至今在哲学诠释学理论面向仍停留在学理介绍与一般讨论的层次而尚未有深入与创新的研究，在方法学面向中几乎完全无所触及，在应用实践面向中更是无理论基础稳固的尝试。当代几种诠释学之简介如下图：

⁴¹ 亚里士多德曾把人类的活动和行为区分为两类：一类是指向活动和行为之外的目的的或本身不完成目的的活动和行为；一类是本身即是目的的或包含完成目的的目的的活动和行为。例如生产这种活动，其目的在于产品而不是生产，它是本身不完成目的的活动，反之，政治或道德这类行为，如果它是真正的政治或道德行为，其本身就应当是目的即善的活动。目的是在活动之外的，活动就变成了手段，因而会造成不择手段地去追求它之外的目的，反之，目的是在活动之内的，活动本身也就是目的，因而活动就不会超出目的而不择手段。伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页441-458。

⁴² 诠释学由于自身的实践性、多元性和开放性，往往与后现代思潮相联系。但诠释学作为后现代思潮，只能是一种积极的后现代思潮。诠释学主张解释的相对性，但并不是主张什么都行的相对主义；诠释学主张意义的多元性，但并不是否认客观真理的主观主义。相对性表明真理的开放性，多元性表明真理的创造性。无论是开放性还是创造性，都表明诠释学的与时俱进的理论品格。洪汉鼎，《诠释学——它的历史和当代发展》，（北京：人民出版社，2001），页56-68。

⁴³ 此书译者洪汉鼎在译者序言中这样论述。伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页i-iii。

诠释学与其他学科之关系及发展

诠 释 学	1.言学诠释学 philological hermeneutics〔语言学、文献考察〕姚斯(Hans Robert Jauss)
	2.圣经诠释学, 宗教诠释学〔解经学(exegesis)〕—基督教神学、亚洲、汉语神学等
	3.文学诠释学〔文学评论(伊瑟Wolfgang Iser, 姚斯Hans Robert Jauss)〕
	4.法律诠释学〔法律历史学-法理学〕(希兰Patrick A·Heelan, 埃斯克里奇Eskridge)
	5.史学诠释学〔史学方法论、客观知识与评价等〕(伊姆雷·拉卡托斯Imre Lakatos)
	6.方法诠释学 methodological (classical) hermeneutics (赫胥E. D. Hirsch)
	7.哲学诠释学 philosophical hermeneutics (伽达默尔、利科Paul Ricoeur)
	8.批判诠释学 critical hermeneutics (J.哈贝马斯和K.O.阿贝尔为代表)
	9.后现代诠释学 postmodern hermeneutics (德里达-解构诠释学、Fredric Jameson)
	10.跨文化/文化际诠释学 intercultural hermeneutics (Roger Ames、Heinz Kimmerle)
	11. 诠释人类学 Interpretative Anthropology (格尔兹Clifford Geertz)
	12.广告、公关、行销、传媒、诗、音乐、绘画、电影等(乔治·博厄斯George Boas)
	13.教育、社会现象、政治等 (Joseph Rouse—政治诠释学、希兰Patrick A. Heelan)

2. 哲学诠释学在华人领域的发展

中华文化与基督教信仰之间不限制于双边的关系, 亦可能多边文化穿梭转接其间。伽达默尔所建构的诠释学, 正是近代神学的转机、神学家的暮鼓晨钟——那些仍醉梦于圣经威权时代者, 应当在此被唤醒。并且伽达默尔的「诠释学」不是影响圣经权威而是恢复了它的权威; 不是限制了圣经的权威, 恰恰是将圣经的权威领土开拓的更广。当没有人可以再声称其解释乃是绝对时, 真正的权威才回到圣经以及它的启示者。真正受到影响的乃是那些号称圣经权

威者，他们的危机正是他们批判伽达默尔及现代诠释学的根本动机。那些一再强调要保护圣经权威者，成为真正限制圣经的始作俑者；所有的保护措施就如同被囚者想要保护那些自由者般的遐想。做贼的不应喊抓贼，而是把「东西」归回原处。

伽达默尔也针对某些限制文本意义的诠释学学派提出批判。伽氏认为文字固定的文本，已经与作者完全分离，作者不再能干预文本，因此文本具有意义的自主性，能向读者对话。当然，文本的意义也不会被作者及其原来的读者所限制，所以后来的读者不需要因为某些理解或想法不可能出现在前两者那里而刻意加以回避。此观点有力的使限制文本意义的规则都无效。

「规则」总是在某些特定历史情况下才有作用，且还必须经常修改，这对于超越时空的文本而言是不具束缚力的。以文字形式流传下来的一切东西面对于一切时代都是同时代的。此论点对于历史悠久、跨越许多民族、国家、文化的文本来讲，非常重要；特别对于备具争议且引起诠释学开始发展的《圣经》而言，更深具意义。过去许多人所制定的诠释规则，使圣经的部份意义，未能完全彰显出来，伽氏便是将许多被规则捆锁的读者，在此被松绑。他并非开拓出新的意义，而是还原了本有的无限意义域，使被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的自由的理想，必须在上帝之言能被无限发挥时才能被人理解并实现。当耶稣对众人说此句话时，人们不愿意相信，可以说就是因为他们限制了文本内容的可能性。而错误的诠释规则也能使过去的悲剧一再的重演，伽氏尝试使它落幕。近代的解放神学、女性神学、政治神学、生态神学等等，就是这个论点上很好的例证。

a. 诠释学与圣经诠释的发展

在西方学术圈子里，圣经、神学、人文学科与诠释学的缕述、评析和讨论不仅方兴未艾，近年甚至有愈见热兴的现象。以圣经研究为例，在华人信仰群体中（至少笔者所熟悉的新

加坡基督教界还是较陌生），圣经诠释一直停留在「原文历史解经」的套路，多年来仍然是有待开垦的土地。这点观察并非无的放矢。试看坊间圣经诠释学的出版，（一）除了早期的一些导论著作，⁴⁴或解经手册；（二）就只有神学期刊的专号；（三）又或者个别学者发表的专文；（四）稍具系统或份量的作品几乎都是从外文翻译而成；（五）对强调圣经是上帝话语的华人信仰群体而言，这个现象不啻是匪夷所思，甚至是让人惋惜不已。毕竟，这是否反映华人信仰群体对圣经的了解，还仅停留在金句式的阶段？传道人和牧者对圣经的诠释，是否还在「难字」、「难句」、「古迹考寻」、经文的「过去意思、今日意义」（what it meant and what it means）的层面？而教会的宣讲果效，是否仅取决于讲员能否找到感人的例证，或适切的应用，甚至具备逗笑的能耐？在认信圣经是上帝的道，能承载、塑造、表述信仰群体的信仰内容、崇拜相交、生活价值、社会憧憬的同时，试问贫乏的研究出版与单调薄弱的思考如何能配合相称？

显而易见，圣经诠释不仅是方法工具的探索掌握，是更深层的省思：信仰群体存在的基础为何？她的身分、使命、价值、次序、生活应该怎样形塑？简言之，圣经诠释学是存有的自省过程。这种诠释圣经的观点并不始于今日；教会历史大部分时间都是在这样的起点思考圣经的。⁴⁵事实上，从圣经诠释的历史可见，所有证释者或理论都是因应身处的时空环境和历史

⁴⁴ 蓝姆（Bernard L Ramm）：《基督教释经学》（加州：活泉，1983）；司可迪（George Schodde）：《释经学》（香港：道声，1977，1980）。

⁴⁵ 尝试以诠释学进行研究的基督教学者列举：如Kevin J. Vanhoozer（范浩莎），《神学诠释学》，左心泰译，（台北：校园，2007）。德格纳（G. Waldermar Degner）：《释经学的理论与实践》（台北：中华信义神学院，1998）。克莱因等（William W. Klein, etc.）：《基道释经手册》（香港：基道，2004）；格兰·奥斯邦（或译欧斯本）（Grant R. Osborne）：《基督教释经学手册：螺旋释经理论的原理和应用》（台北：校园，1999）。美国西北大学的华人学者杨克勤博士从诠释学传统，发展新约跨文化修辞释经学。《跨文化修辞释经学初探》，（香港：建道，1995。）、《路加的智慧》，（香港：卓越，1995。）、《女男之间：女性神学与诠释学》，（香港：建道，1995。）。格尔金（Charles V. Gerkin）以现代诠释学作为框架，去综合信仰与现代心理学，从而建立一种牧养辅导方法。《生命犹如文本：以诠释学在思牧养辅导》，（香港：基道出版，2011）。

文化而观照圣经。既然每一个诠释都有历史性，在适切其独特处境之需要的同时，难免会有所不及之处。因此，断言其对错无疑是过于表面的看法。读者如可以将这些诠释理论放在其历史处境，必然能更欣赏其优点，也更掌握其缺乏和限制。⁴⁶

b, 诠释学与台湾本土神学

台湾本土神学与诠释学：本文主要探讨台湾本土神学的方法论及其所隐含的诠释学向度。从方法论的角度来看，黄彰辉所提出的实况化（Contextualization）在台湾本土神学的建构与发展中无疑扮演着关键性的角色。然而，随着本土神学的发展与深化，也暴露了「实况化」在方法论上的局限。⁴⁷宋泉盛在其故事神学中所阐述的「人民诠释学」；⁴⁸王宪治在其乡土神学所构思的「释义学架构」；⁴⁹黄伯和在其再告白神学中所强调的「诠释学调控」

⁴⁶ 曾霖芳：《释经学》（香港：种籽，1980）；《山道期刊》第1期（1998年2月）以「诠释与演绎」为题；《中国神学研究院期刊》第24期（1998年）以「圣经研究与诠释」为题；如林子淳近年发表几篇有关李克尔（林译利科）的理论对圣经诠释的意义，（《圣经》诠释与生命转化）载《多元性汉语神学诠释》（香港：道风书社，2006），页173-196；（保罗·利科的互文性圣经神学蓝图），载《神学与生活》第30期（2007年），页107-123；（对《时间与叙事》的神学反思：圣经诠释、神学建构和信仰传统的关系），载《山道期刊》第19期（2007年7月），页121-142。周功和，「诠释的族群化：释经典范的转移」；吸纳近年圣经研究和诠释学发展的作品：如丁伟佑（或译德格纳）（G. Waldemar Degner），《释经学的理论与实践》（台北：中华信义神学院，1998）；克莱因等（William W. Klein, etc.）：《基道释经手册》（香港：基道，2004）；格兰·奥斯邦（或译欧斯本）（Grant R. Osborne）：《基督教释经学手册：螺旋释经理论的原理和应用》（台北：校园，1999）。

⁴⁷ 莊雅棠，《哲学诠释与台湾本土神学》，页221-224。

⁴⁸ 宋泉盛多数以故事神学之诠释学来建构台湾本土神学。主要以英文著述，近来以中文著作或翻译出版有：『诗篇讲章』系列共五辑：第一辑《患难中得自由》、第二辑《人心里的秘密》、『信心的探索』系列共五册：第一册《你们来看吧》、《第三眼神学》、《耶稣，被钉十字架的人民》、《耶稣的上帝国》、《故事神学》、《人外有人、天外有天》、《孟姜女的眼泪》、《安心之道》、《与圣灵同工的耶稣》、《出头天--地台湾人民自决运动史料》等等。

⁴⁹ 王宪治编，《台湾乡土神学论文集》（一），（台南：台南神学院，1988）。以及《台湾教会公报》1409, 1433, 1448。

(hermeneutical control)；⁵⁰陈南州在其「认同神学」所主张的「诠释学之钥」，⁵¹以及王崇尧在其台湾解放神学所引进「诠释学循环」，⁵²都是针对实况化神学在方法论上的不足而提出的改善之道。这些论述凸显出台湾本土神学的诠释学向度。无疑的，台湾本土神学家自觉或不自觉地受到旨全释学的影响，虽然没有关于旨全释学的专门论著，可是在建构本土神学时，却无法避免诠释学的方法与思想。这一方面与证释学是当代思潮主流有关；再方面也与神学思想的本质有关，毕竟没有一种神学思想能不涉及诠释学。然而，台湾本土神学虽然在方法和思想内容都有其诠释学向度，但尚未形成诠释学的论述。⁵³

c. 诠释学与汉语神学⁵⁴

中国基督教神学与诠释学：以90年代初期刘小枫为首的汉语神学，后来中港台的学者也加入。⁵⁵刘小枫的「个体释义性」汉语神学源于一种激进的诠释学，⁵⁶即是以「我信」的启示神学（基督事件、三一论）作为其思想的利锥，他对「唯信主义」的神学家表达了强烈的

⁵⁰ 黄伯和著有，〈莫再躲进庄严神圣的教堂中自我陶醉—台湾基督长老教会宣教史的回顾〉，《宗教与自决》，台北：稻乡出版社，1990。《钉根本土的信仰》，台南：人光出版社，1990。《奔向出头天的子民》，台北：稻乡出版社，1990。《不做陌生人》，台南：南神，2005。

⁵¹ 陈南州著有：《台湾基督长老教会的社会、政治伦理》，台北：永望出版社，1991。《认同神学》，台北：永望，2003。

⁵² 王崇尧著有：《台湾本土神学对话—为台湾教会把脉》台南市，教会公报，2011。《民众的神学》，台南：南神出版社，1999。《台湾乡土神学》，台南：复文，2007。

⁵³ 近十几年有许多华人学者也尝试将宗教与诠释学结合，主要是经典文本的对话，如黎志添，《宗教研究与诠释学：宗教学建立的思考》，页169-175。

⁵⁴ 香港基督教神学与诠释学：孙宝玲的后考据圣经诠释学进路是汉语基督教中，一种新的圣经神学探索，是一种適切多元文化的后考据的福音神学方法论。谢品然，《冲突的诠释》，（香港：建道，1997），页10-14。

⁵⁵ 香港汉语基督教文化研究所出版一套『后尼采系列』，其中一本由曾庆豹主编的《诠释学与汉语神学》就收集几篇华人学者对当代诠释学的研究。（香港：道风书社，2007）。

⁵⁶ 曾庆豹，《什么是汉语神学？》，（台北：基督教文艺，2015），页18-20。

推崇，从《拯救与逍遥》到《走向十字架的真理》都如此清楚一贯地表现出一幅巴特式神学的姿态，尽管与一般所理解的教派性神学不同，刘小枫「唯信主义」的色彩如此的坚定，甚至还是「决断论」的基督教，比那些崇尚「调解基督教与中国文化」的教派性信徒，真的是有过之而无不及。⁵⁷

刘小枫以对神的生存性体验做出了诠释：基督教本质上是一种宗教伦理，而不是政治伦理。与犹太教和儒教不同而与佛教一样，基督教的宗教伦理根本上关注的只是个人生命的得救，而不是群体的生活道德秩序和社会的公义或平等，基督教能够提供的不过是个人绝对价值的观念和上帝为世界安排的自然秩序的观念。“其用意是要使汉语思想在不可能的解释中成为可能走向上帝话语的意志：走出儒教——道教的终极实在，与基督上帝的话语维系在一起。不可能中的可能意志是历史具体的信仰语言，汉语基督神学就是汉语思想作为具体的民族语文在历史的信仰言述中的重生性解释，做汉语思想亲身成为基督信仰的言说。⁵⁸

d, 中国学术理论的影响⁵⁹

⁵⁷刘小枫所读的并欣赏的尽是唯信主义的传人，从巴斯卡（Blaise Pascal）、祈克果(Soren Kierkegaard)、陀思妥耶夫斯基、舍斯托夫到巴特，均强调「我的价值立场就是基督信仰」。《拯救与逍遥》「修订版前言」，页7；特别为纪念耶稣基督诞生两千年，刘小枫再次重申「我信『基督以外无救恩』」，见〈「浪漫的」福音书中的耶稣基督〉，《道风：基督教文化评论》2000第12期。

⁵⁸ 刘小枫，《汉语神学与历史哲学》，页49。

⁵⁹ 台湾「中原大学宗教研究所」与「台湾基督教文艺出版社」联袂出版一套关于「西方诠释学与汉语哲学」研究系列。主旨并非要对传统东方哲学提出批判，抑或毫无反思地套用西方诠释学，是在两者对话乃至对化之宏大脉络下的尝试。崇书有由陆敬忠等编：《从对此到外推》、《语言·心性·实践：西方诠释学与汉语哲学》、《诠释之省化：应用、差异与理解》、《诠释学转向：成德、工夫、圆融》，《海德格、高达美、大乘佛学与宋明理学》、《从知识到共识》等等。

以中国对伽达默尔哲学诠释学思想的研究可分为三个阶段：一是引入阶段，其标志性事件是伽达默尔的巨著《真理与方法》被译为中文，引起了国内学术了国内学术界对诠释学的研究热潮。伽达默尔的思想本身引起了许多学人的兴趣。二是全面学习阶段，这一阶段的标志就是利用伽达默尔的诠释学思想构建专业的途释学，比如《科学诠释学》、《文学诠释学》、《哲学诠释学》、《历史诠释学》，也产生了对哲学诠释学概念的初步反思和利用。⁶⁰三是反思及整合阶段，这一阶段的主要标志就是对伽达默尔的诠释学哲学进行全面的反思，其标志就是翻译和出版了有关诠释学的一系列论争和中西诠释学传统的比较，并初步构建了一些具有中国特色的诠释学哲学。⁶¹

在诠释学作为学术热点的过程中，国内学术界逐渐接受了伽达默尔的诠释学哲学。许多学者将伽达默尔的诠释学哲学作为当代哲学的一大发现，并将这一发现与具体的学术结合起来，形成了诠释学热。在20世纪90年代中期到21世纪的早期，诠释学一直是学术界的研究热点。这一时期，洪汉鼎先生、⁶²成中英先生、⁶³傅伟勋先生，都对诠释学作出了不同的贡献。成中英先生提出的本体诠释学、傅伟勋先生提出的创造诠释学，⁶⁴都对诠释学的发展与中西论

⁶⁰ 这一时期的作品有：黄小寒：《“自然之书”的读解——科学诠释学》（上海译文出版社，2002）。李建盛：《理解事件与文本意义》（上海译文出版社，2002）。章启群：《意义的本体论——哲学诠释学》（上海译文出版社，2002）。韩震：《历史.理解.意义——历史诠释学》（上海译文出，2002）。潘德荣：《文字.诠释.传统——中国诠释传统的现代转化》（上海译文出版社，2003）等等。

⁶¹ 孙周兴：《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》（同济大学出版社，2004）。洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》（东方出版社，2001）等等。

⁶² 洪汉鼎先生是《中国诠释学》论文集的主要编辑。

⁶³ 成中英（Chung-ying Cheng），美籍华裔哲学家，拥有中华民国与美国双国籍，目前任教于美国夏威夷大学马诺阿分校，其著名哲学体系为以《易经》为雏型的本体诠释学（Onto-Hermeneutics）。<http://cheng.chinavalue.net/>，游览于3-10-2014。

⁶⁴ 傅伟勋最先在其英文论著中提出，1984年在台大哲学系以「创造诠释学」为题，作了专题演讲，后以中文发表了一系列相关论文。

释学的融通交汇发表了重要的见解。另外，在诠释学的应用反思过程中，西方学术界对伽达默尔的反思也逐渐被中国学术界承认并接受。哈贝马斯、阿佩尔、德里达、利科尔对伽达默尔诠释学哲学的质疑及推进，也成为中国诠释学哲学推进过程中的学术资源。伽达默尔诠释学哲学中的理论盲点，被推进到语言的层面，并进行了全方位的反思。正是在这一过程中，许多学者都认识到：中国的诠释学传统，可以构成对西方哲学诠释学甚至于西方哲学的补充。在诠释学这一领域，中国文字所具有的基本特色及其思维方式，都可弥补西方诠释学传统的缺陷。⁶⁵

小结：

这些从20世纪累积下来的诠释学转向的典范对基督教神学研究的影响方兴未艾。一是关于圣经诠释的问题，二是神学、教义建构方法的问题，三是基督教本身在多元世界中自我认同和与外界对话的问题。三环事实上是紧紧相扣，且是互相影响的过程。加上前面提及的全球化、多元化以及宗教团体间不得不对话的要求，21世纪的基督教神学比过去更多被要求，需要与其他学科在理论上互涉，并且寻求合于其本质，内于其文本，且能进入对话的语言架构来表述。这些都是诠释学在神学工作上的运用范围。总的来说，本章以神学研究方法为导向，借着对诠释学观念演变的探讨，梳理诠释学以及相关的认识论概念，在神学研究方法上是直接关联的。正如伽达默尔所说，它并不直接提供方法论，但笔者认为这的确提醒或者帮助教会在从事宣教学（神学）方法论时有反省和关怀的基础，并且检视宣教所从事的是否周全、合适。⁶⁶

⁶⁵ 洪汉鼎：《诠释学与中国经典诠释问题与未来》，载《中国诠释学》第九辑，洪汉鼎，傅永军编，（山东：山东人民出版社，2012），页22-23。

⁶⁶ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），洪汉鼎译，页6。

第三章，承先启后：伽达默尔诠释学思想探究

伽达默尔是近代诠释学的一大宗师，传世的作品不多，但他的巨著《真理与方法》，¹已经对诠释学、哲学，甚至其他的学科诸如社会学、法学、政治学、伦理学、艺术、神学、圣经等带来深远的影响毋庸置疑。²伽氏对西方的诠释学传统作出全盘的评估，并且在海德格尔的理论之上发扬光大，将诠释学带进新的阶段。从施莱马赫之后，现代诠释学渐渐走往强调「方法」的路向，认为只要诠释者梳理整合妥善的方法，必定可以掌握了解事物之底蕴，继而揭示真理。建基于海德格尔对了解（understanding）的观念，伽氏却认为，了解并不意味着人对另一个体（包括图画、诗词、社会、经济、人）外在表述形态，抑或是内里意涵之掌握，而是人自身存在于生活世界的基要元素，呈现于人与事物和历史对话的网络循环中。³所以，了解并不是一种外在的技能或方法，而是与人的存在密不可分之现实；了解是存有、存在的。显而易见，了解也不是追溯过去的技巧或步骤，而是因为传统而洞见当下处境、限制和可能性，并向未来开启。了解既是人基要和存有的元素而非知识技能，作为探究了解的科学，诠释学的关键就不在于方法。纵使诠释学涉及方法的介绍或纠缠，其关键还是存有的

¹ 话虽如此，伽达默尔一生著作颇丰，除了令他声名鹊起的代表作《真理与方法》，还有近期《科学时代的理性》（1976），《哲学的求习时代》（1977），《柏拉图和亚里士多德之间的善的观念》（1978）等等。《伽达默尔集》就收录了相关内容。（上海：上海远东，1997）。

² “2002年3月14日，伽达默尔去世，这标志着德国哲学一个时代的结束。伽达默尔一生横跨三个世纪。他生于1900年，即19世纪的最后一年，也是尼采去世的那一年，死于21世纪的第二年。他经历和见证了德国哲学与西方哲学的巨变，也是这个巨变的参加者。……伽达默尔是现在已经罕见的那种传统德国人文学者，这类学者就是中国所谓的‘通儒’，他们具有精深的人文修养和高雅的鉴赏品味。这些人对古典学术浸染很深，对近代文化更是如数家珍。”张汝伦：《伽达默尔与哲学》，《安徽师范大学学报》，（人文社会科学版，2002年第5期）。

³ 乌多·蒂茨 Udo Tietz，《伽达默尔》，朱毅译，（北京：中国人民大学，2010），页38。洪汉鼎，《诠释学：它的历史和当代发展》，页112-117。

探索，是人类的有限性及人观的描述与整理。在伽达默尔的理论中，诠释学的核心关注是人的实况及其自我了解。⁴

今天，在许多人看来，伽达默尔的哲学影响已经渐行渐远，他的哲学思考也正在经历着后代哲人及学者的改造、批评与诠释，而哲学界、文学界等都已转向了更具有时代特色的热点问题。⁵但是，由于伽达默尔强调奠基、传统、理解、真理与方法，这些问题随着现象学、存有学仍然影响着当代的思想潮流，伽达默尔的哲学诠释学并没有离开这个时代。因此，伽氏的诠释理论，对宣教学有重大的含义、適切性和可能性。本章将撷取伽达默尔诠释理论中重要观点，并尝试引介其对研究宣教神学的启迪和意义。

第一节：哲学诠释学首席发言人——伽达默尔⁶

伽达默尔生于德国中产知识分子家庭，父亲是化学教授。伽氏自少接受各阶段教育，尤其钟情文学，特别是莎士比亚、希腊古典文学和德国文学。十九世纪的德国（普鲁斯），弥漫着启蒙、强大和自由主义的风气。1914年，爆发第一次世界大战，1918年，德国战败，帝国崩

⁴ 孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，（北京：人民出版社，2013），页56。

⁵ 美国《在世哲学家文库》前几年编了一本长达六百余页的《伽达默尔的哲学》，其中有一位美国女权主义者，不但指责伽达默尔没有在他的哲学自传《学习哲学的年代》提到他的母亲，没有说他的妻女姓甚名谁，更批评他“基本上只读至少两千年的书”，“明显漠视20世纪政治提出的问题”，完全与实际生活脱节。说这表明了一种与生活世界脱离的哲学观。这是对伽达默尔批评的一个方面。德里达、哈贝马斯、赫施、利科尔等人都对伽达默尔的哲学提出过批评与诠释。

⁶ 伽达默尔被誉为「哲学诠释学的首席发言人」。Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development & Significance*, (London: Macmillan, 1991), p.64.

溃，重重打击十九世纪以来欧洲人对时局乐观的憧憬。⁷那不单是一场战争，也是一个觉醒。青年的伽达默尔透过更广泛的阅读发现，除了普鲁斯的文化和纪律，世界还有许多事情。⁸

1922年，伽达默尔在马尔堡大学（University of Marburg），并于1927年在海德格尔指导下撰写教授资格论文（habilitation）。⁹伽达默尔在1928年完成资格论文——柏拉图伦理学的研究，其后在1931年出版。¹⁰取得授课资格的伽达默尔，主要讲授柏拉图和亚里士多德的作品。伽氏的训练和专长，奠定他日后诠释学以古典传统为基础的原因。20世纪30年代，纳粹党上台，也是伽达默尔蛰伏的日子。在这段敏感的期间，伽氏甚少写作，即使偶有写作，主要也是柏拉图和德国唯心主义的研究。¹¹1938年，伽氏受聘于莱比锡大学（University of Leipzig），享受免于纳粹干扰的生活。第二次大战期间，莱比锡因为盟军空袭而受到严重破坏，战后伽达默尔获委任为校长，负责重建大学。由于苏联对莱比锡（后来东德属土）的影响，他辗转往海德堡大学（University of Heidelberg）任教，从1949至1968年，伽氏在海德

⁷ 伽达默尔忆述：那是一个年代的结束：自由主义、毫无保留地相信进步、毫不怀疑科学在文化生活中的位置。所有一切都在那物质的战争中摧毁。Hans-Georg Gadamer, "Gadamer on Gadamer," in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. Hugh J. Silverman, (London: Routledge, 1991), p14. 中文译版：《哲学生涯:我的回顾》，陈春文译，（上海：商务出版，2003）。《真理与方法》之中文译者洪汉鼎序言，（上海：商务，2013）页xiii-xiv。

⁸ Hans-Georg Gadamer, "The 1920s, 1930s, and the Present," in *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History*, eds. Dieter Misgeld and press, Nicholson, trans. Lawrence Schmidt and Monica Reuss (Albany: Suny Press 1992), p136.

⁹ 对伽达默尔而言，与海德格尔相遇是「一个根本的事件」。伽达默尔，《哲学的学徒时期》，载P. A. Johnson, 《伽达默尔》，何卫平译，（北京：中华书局，2003），页5。

¹⁰ 英译：Hans-Gerog Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, ed. and trans. Robert M. Wallace, (New Haven: Yale University, 1991).

¹¹ 伽达默尔对纳粹立场的讨论收录：Robert J. Dostal, "Gadamer: The Man and His Work," in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p10.

堡度过教学的最后阶段。在1960年之前，他就如许多德国教授一样教授研究写作，但自他的巨著《真理与方法》出版后，他所建构的诠释理论，均成为西方文化和学述讨论的中心。¹²

作为德国哲学的代表人物，伽达默尔的诠释学思想不仅是现象学运动的一个阶段，是存在论的发展方式之一，也是西方当代哲学的一个重要流派。伽达默尔的哲学不仅对当代思想界产生了巨大的作用，也为当下许多现实问题提出了一种哲学的思考。在哲学思想史上，伽达默尔的诠释学哲学不停地回溯到古希腊的哲学思想，寻面方文化和传统的源头，探索西方问题酿接来源，并在现象学所提供面的思维方式中试图回答这些问题。他所提出的问题启发了西方哲学新的方向。在对现实问题的关注过程中，伽达默尔的诠释学哲学关注被海德格尔哲学虚化的方法意识，关注存在基础中的人类如何获知存有的真理。¹³如果说海德格尔的存有论为哲学开启了一个新的时代的话，那么，伽达默尔的工作则使得人类拥有了进入这一时代的方法，进而使得人类的力量在存在论基础上被重新认识。¹⁴从哲学史上看，伽氏所提出的存有与意识的关系问题，导致了西方哲学和美学对意义问题的重新关注，而他在这一问题上的局限，导致了西方美学在其局限性的基础上另辟蹊径，从而启发了西方美学新的发展方向。¹⁵

¹² 乌多·蒂茨 Udo Tietz, 《伽达默尔》，朱毅译，页30-34。

¹³ 真理 (Wahrheit) 是西方哲学史乃至文化史上一个古老的基本概念，源于古希腊的 *αλήθεια*，原意为去蔽、展现、揭示，即对存有的阐明或解释。作为哲学诠释学主要代表的海德格尔、伽达默尔，先后重新挖掘恢复了真理作为 *αλήθεια* 这一古词的本义，即所谓的“开显”，一种去除遮蔽状态，从而发展出一种当代哲学诠释学独特的真理态度与真理主张。因此，此处的真理与基督教所谈论的真理——圣经，是不同的。伽达默尔，《真理与方法》，洪汉鼎译，页460-461。

¹⁴ 伽氏指出：“我的哲学解释学试图完全遵循后期海德格尔的思想路线，并且以新的方式使之更易于理解。”伽达默尔，《伽达默尔选集》，严平编，页26。

¹⁵ 乌多·蒂茨 Udo Tietz, 《伽达默尔》，朱毅译，页13-14。

在伽达默尔的诠释理论中，了解既是人基要和存有的元素而非知识技能，作为探究了解的科学，诠释学的关键就不在于方法。纵使诠释学涉及方法的介绍或纠缠，但最重要还是「存有」的探索，是人类的有限性（finitude）及人观（anthropology）的描述与整理。¹⁶在伽达默尔的理论中，诠释学的核心关注是人的处境及其自我了解（self-understanding）。诠释学既是以存有论关注开展，它触及和覆盖的自然人类的普遍历史、科学和文化现象。¹⁷反过来说，在伽达默尔的理论下，所有现实（reality）都在了解和对话中呈现，所有的现象就必须用诠释的角度审视。¹⁸

第二节：伽达默尔的理论起点和主要命题——真理抑或方法

即便伽达默尔的作品以《真理与方法》为题，全书由始至终都强调真理既不是由方法而来，也非借策略可得。在伽氏陈述的诠释历史中，不乏舍本（真理）逐末（方法）之感慨，仿佛以往的研究过于纠缠方法而遗忘真理。难怪有学者指出，这书应名为《真理抑方去》而不是《真理与方法》。¹⁹事实上，伽达默尔在《真理与方法》第二版的序言中，明确地回应他未

¹⁶ 有论者以为，伽达默尔以方法与真理来区分传统诠释学和现代诠释学，将传统的诠释学视为「一种获得意义的技巧」，而现代诠释学则是「将诠释学看作真理或意义的事件」。余虹，《人·神·命运——二十世纪解释学的多维空间》，载《基督教文化学刊》，第十辑：神学与诠释，（北京：中国人民大学出版，2003），页26。

¹⁷ 哲学诠释学的理解就由海德格尔作为「此在」生存的「本体」方式上升为通达「存有」的途径。在理解通往存在的途径之中，伽氏认为其中最为重要的是向存在敞开自身，而只有充分认识到自我视域的有限性，才能真正地向存在敞开。所以，这是建构人类通往这一存有的哲学途径。

¹⁸ Anthony C. Thiselton的观点。Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, (Grand Rapids: Zondervan, 1992), p314.

¹⁹ 此書原來擬定的名字是：*Verstehen und Geschehen = Understanding and Happening*。Kevin J. Vanhoozer, "Discourse on Matter: Hermeneutics and the 'Miracle' of Understanding," in *Hermeneutics at the Crossroads*, eds. Kevin J. Vanhoozer and others (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006), p13。另外，例如利科就认为：这部作品的名称“本身包括了海德格尔的真理概念与狄尔泰的方法概念之间的对立。问题是，这书在什么程度上可被正当地称作「真理与方法」，而不应该被称作「真理或方法」”。《诠释学任务》，载洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，（北京：东方出版，2001），页429。

曾在其理论中提议方法的批评：「我不是提供方法……我真正着重的是哲学的关注，不在于我们作什么、想作什么，而在于我们行动和意愿之上发生的事情。」²⁰然而，伽氏并不是全然否定方法的重要性，他相信在诠释的过程中征引方法是免不了的，但却坚持方法的建构并不能揭示真理。²¹所以，真正道出伽氏整个探究和陈述的精髓，正是这书德文原著的副题所示「哲学诠释学的基本问题」。藉着审视和批判诠释学的历史，致力于呈现问题的根本。²²

自启蒙时代建立知识论以来，凡人不能够恒常地借观测、引申、确立的现象、事物，皆受怀疑，甚至被视为谬误。²³就算推论正确还不足够，结论必得要免于错误的嫌疑才被接受。当时的学者以为，只要方法论清晰正确，自可避免任何错误。²⁴人之可以避免错误，正因为诠释者/观测者借方法表述他掌握的一切思念，又或者他位于一个知悉一切事物的超越位置。既然他知悉事物的源头，又能掌握过程，只要通过规则和方法，按步骤推演、重溯、重建、查核，那么结论自然正确。在这个知识论之下，方法就成为检验真理的尺度。例如，历史（假设其本质不变）不过是凝固死寂的过去，是有待肢解的对象；无论是历史、传统、大自然、艺术，对人并没有任何积极意义可言。伽达默尔称此局面现象为「陌生」（foreignness），即人与身处的世界分割，将过去与当下切断，使我与他者分离。²⁵

²⁰ 伽达默尔，《真理与方法》（卷二），洪汉鼎译，（上海：上海译文，1999），页484-487。

²¹ 帕尔默指出：“伽达默尔的这书的标题包含着一个讽刺，即方法并非通达真理的途径。相反，真理逃避遵循方法的人。”R. Palmer, *Hermeneutics, (Interpretation Theory in Schleiermacher)*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), pp. 33-45.

²² 《真理与方法》可略读为真理与方法无关，或是方法不能保证真理。哲学诠释学的目的则是「在经验所及并且可以追问其合法性的一切地方，去探寻那种超出科学方法论控制范围的对真理的经验。」伽达默尔，《真理与方法》（卷一），洪汉鼎译，页17-18。

²³ 本论文第一章第四节第一点提出典范转移的议题。伽达默尔，《真理与方法》（卷一），洪汉鼎译，页271。

²⁴ 同上，页277。

²⁵ Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, (New Haven: Yale University Press, 1985), p4.

由于深受笛卡儿的影响，启蒙时期的理性主义者摒除诠释者以外的一切元素，认为诠释者是唯一的主体，可以抽离、客观和独立地思考和解释身外事物，进而探求揭示真理。伽达默尔却指出，没有任何诠释者是独立、客观，或因而超越其他事物。²⁶正如「了解」是人存在的部分，也就是人不能避免的历史性（historicality）。诠释者是实实在在历史的一部分，他对事物的了解，必定是基于他所在的当下和处境，并与事物的互动所构成。所以，关系（relation）比实质（Substance）更优先，了解比知识（knowledge）更值得深究，而意义（significance）比事实（fact）更重要。²⁷换言之，这个当下就是盛载他的视域（horizon）。显而易见，任何的当下都不可能是抽空或隔离，必然继承自传统（tradition）。所以，每当任何人尝试理解或诠释事物之际，绝对不可能是抽离、客观、独立地进行，所有诠释必定以某种前理解/前判断（pre-understanding, pre-judgment）开始。在历史现实之下，没有诠释是不带前理解的。同样，要客观地找回历史或重寻作者原意，是永远不能达就的任务。难怪伽达默尔不认为方法的建构是诠释学的核心问题，真理的呈现才是诠释致力的方向。²⁸

另一方面，任何当下不可能与过去分离；过去既不是封尘死寂的资料，当下也不是从无到有的生命。没有对过去诠释不附当下的观点，没有当下的呈现不带过去的痕迹。维恩斯海默（Joel C. Weinsheimer）指出，以当下淹没过去是误解（misunderstanding），而单单重复过去则没有了解可言。²⁹过去与传统是人类存在和思考的先决和基要条件，犹如水之于鱼；伽达

²⁶ 诠释学的真理标准既不是符合论，也不是融贯论，而是新的意义开启。真理与确实性不同，产生真理与确实性等同的看法，乃是笛卡尔方法概念的结果。因此，哲学诠释学的任务并非提出一种新的真理论，而是想使真理的原始的前科学经验让人认识，而这种真理的原始的前科学的经验曾被精神科学和技术化的世界的自我理解中的唯科学主义和客观主义所掩盖。洪汉鼎，《当代西方哲学思潮》，页577-579。

²⁷ Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, pp.4-5.

²⁸ 《真理与方法》鲜明地反对科学试验方法对真理的垄断，反对主体的自我消解或纯粹主体的理想。利科，〈诠释学的任务〉，载洪汉鼎主编，《理解与解释——诠释学经典文选》，页428。

²⁹ Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p224.

默尔强调诠释者必须具备这个「效应历史意识」(effective historical consciousness)。没有这个认知，诠释必定是误解多于了解。任何绝对化的方法论，就是忽略了这个历史意识，必然无法指涉真理，因为真理并不通过方法呈现。

从诠释理论而言，以施莱马赫为首倡议将诠释的重点，从文本的内容（真理）转移到方法。这也是伽达默尔认为诠释理论在浪漫派的带领之下走歪路的原因。伽氏认为，在浪漫派之前，诠释的着眼点是文本的内容。³⁰但自从施莱马赫开始，诠释的重点已经从文本内容，转移到那在特定时空内的作者意图。在施莱马赫的诠释概念中，了解并非旨在文本的内容，而是洞见创作文本的作者。³¹就了解文本的内容而言，一般技巧、对话和共识可以让读者达致是否认同文本的立场。诠释者跨过了文本的内容而投射到作者的意图，运用技巧以消减误解，从而获得正确的了解。这种强调技术、工具和精准的进路，将诠释约化成个人的工夫，忽略了传统和人与人之间的传信沟通经验。伽达默尔因而慨叹：「诠释的任务本从可以理解的共识(intelligent consensus)土壤中连根拔起，现在却是要征服完全的隔离了。」³²因为这个距离，诠释方法的探讨和建立就是必然的结果，诠释也因而走上一条离开诠释真正意义的道路。所以，施莱马赫倡议的理论不仅是狄尔泰所指，将诠释从教义前提的框框中释放出来。³³伽达默尔指出，诠释重点因而从文本是否含有真理的讨论，转到方法的纠缠，从文本的真理改变成作者意念。伽氏并不否定方法的重要，却质疑根据理性、抽象守则和步骤而达致的，不

³⁰ 《真理与方法》的三个考察领域分别是审美、精神科学、语言，其中所考察的对象，则全部指向真理问题。

³¹ 施莱马赫提出两个诠释的方法：文法解释和心思解释。文法解释以语言、修辞、句子、文法等知识处理文本；心思解释则借分析作者的处境和历史以探索其意念。施莱马赫是通过「洞见」(divination)而掌握作者的意图：诠释者以想象的方式将自己转化成为作者，借重新体会和经历作者的处境，直接获得作者创作的意思。伽达默尔，《真理与方法》，洪汉鼎译，页265-267。

³² Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task, in Gadamer, *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1981), p130.

³³ 洪汉鼎，《诠释学：它的历史和当代发展》，页112。

过是人工化陈述。但传统、历史和生活既非机械式的重现，也不由人工化的方法所能重塑。

伽达默尔在《真理与方法》的前言，清楚说明其诠释学对方法的立场，不是排除现代自然科学的方法对社会世界亦能应用，也从未想过人文科学可以摒弃方法不用，但真理却绝非通过掌握方法便可以获得。³⁴

第三节：历史与诠释关系

伽达默尔指出，从施莱马赫以至狄尔泰，诠释学最大的问题就是以为可以借着方法建构而客观地取得文本意义；这条进路无疑忽略了诠释者的历史性，也绕过「理解」的核心关键。伽达默尔采用了海德格尔的观点，认为所有了解都离不开自我理解（self understanding），而自我理解又紧紧系于过去的历史和未知的将来。³⁵诠释者继往（过去）开来（将来）的位置，说明诠释者既不可能超越自身历史的处境，也不会完全客观地知悉一切。诠释获得的知识，必然是不完整和有待修正的。诠释者与历史的关系，说明客观理解明显不是诠释的目标，而方法建构也属不必要的纠缠。由此看来，要掌握伽达默尔的诠释学，必先认识他就历史与诠释者关系的梳理。

伽达默尔曾言历史不属于我们，而是我们属于历史，清楚道明他怎样看诠释者和历史之间的关系。³⁶他曾言：「我肯定我们一定从古典作品中有所得着。」，难怪有学者甚至说历史乃

³⁴ 伽达默尔，《真理与方法》，洪汉鼎译，页4。

³⁵ 对伽达默尔来说，海德格尔德存在天命与传统等同。「存有」按海德格尔的说法，就是那种承载我们但我们又不能达到对人明确认识和说清楚的东西。依伽氏看来，这东西就是效果历史。洪汉鼎：《伽达默尔和后期海德格尔》，载湖北大学哲学所编：《德国哲学论丛》（1996-1997），（中国人民大学出版，1998），页9。

³⁶ 人类生活在一定的传统或一定的历史之中，这是人类不可更改的命运，而我们对这种传统本身的理解和对自我的自我理解都是受传统本身所制约的。这就是伽达默尔著名的“效果历史意识”。伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页482-484。

伽达默尔诠释理论之基础。³⁷事实上，伽达默尔以非常积极的态度面对历史和传统，他认为历史不是与我们了无关系的过去，而是塑造我们个人或社群身分的盛载和陈构。历史也不是为我们提供途径，以复制意义或寻索真理。历史本身就蕴含真理，也蕴含我们。³⁸

人是离不开历史，而历史不断通过人和群体呈现人自己，这种相互依附的关系显示，任何对历史的反思，就是对在的整理和检视。³⁹我们对历史的看法和评断，反映我们与自己关系。如果我们误解历史，或对其拿捏不足，我们对自己的了解也必然有误。由此看来，历史既不可能被客体化成为被研究分解的对象；人也不可能自历史中抽身而出，并对其作客观的检视。如果诠释者以为可以完全掌握甚且重现历史，或确贯知道历史未来的方向，未免是过于自负了。反过来说，人要是具备这种历史意识，他所面对和参与的历史就是「效果历史」。⁴⁰

在效果历史里，过去与现在融合，传统与诠释者统一，继而开始那无限的彼此了解和对话。对伽达默尔而言，诠释学中的了解必然是「历史所影响的事件」（historically-effected event），意即过去和现在是相关的，过去通过相互作用和传统决定现在。上文提及的历史意识，首要察觉的就是身处历史中的「时序距离」（temporal distance），也自然在历史的效果和影响之下。⁴¹假如事物皆有其历史性（historicality）的话，时序距离就是所有存在之间的必然条件，也是任何理解和诠释必须面对的实体。一般以时序距离为诠释和理解的阻隔，

³⁷ 历史是《真理与方法》的基要预设。Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p133.

³⁸ 同上，页134。

³⁹ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），洪汉鼎/夏镇平译，（台北：时报文化，1995），页395。

⁴⁰ 同上，页392-393。洪汉鼎，《解读伽达默尔〈真理与方法〉》，（山东：人民出版社，2003），页217。

⁴¹ 「效果历史意识」构成我们无法摆脱的诠释学处境，人们总是置身于诠释学处境之中，因此我们的知识永远是有限的。「所谓历史地存在，就是说，永远不能进行自我认识。」同上，页395。

但伽达默尔却认为距离不仅不会令诠释变得困难，反倒能过滤误解和曲解，更清楚地呈现各自的限制、前解和传统，使意义渐形凸显。这种呈现随着时间，将了解和导致误解的前设/前理解分辨出来。⁴²时序距离既能修正传统中可能的谬误，也持续测试诠释者的先见。这种循环不息，往往为诠释带来崭新的了解和洞见。作品之所以千古流传（即「经得起间的考验」，不正好说明时距的重要和积极面。），正因为这种特质。由此看来，时间距离并不是诠释过程的问题，而是缔造诠释的盛载，只有正视诠释者与作者和文本之间的距离，才能带来真正的对话。⁴³难怪伽达默尔说：「真正的诠释发生在其〔距离〕中。」以效果历史存在的历史，说明我们是它的一部分，历史并不是遥远不可即或两不相关的。但我们（无论是作者抑或是诠释者）以为可以完全掌握历史，无疑忽略了人的「历史性」：「历史地存活意即人对自我的知识永远不会完全。」因此，在了解的过程中，诠释所要关注的不仅是作者、诠释者和文本，而是文本的「精髓」。⁴⁴

第四节：游戏（Spiel）与诠释关系

伽达默尔重新导向诠释，由知识论（epistemology）关注解释作者意思（authorial intention）之角度，落在存有方向。如果诠释者既不能重现或复制作者的意识，也不能抽离地探究历史，那么诠释过程里发生的了解，就是诠释通过文本而对事物根本和事物的相遇和对话。了解不是由正确解释方法可得，了解乃随真理呈现而揭示。伽达默尔以诠释游戏和艺术作品的概念说明箇中的意义，伽达默尔从游戏概念，切入说明诠释的本体特征。在一般以游戏者为主体

⁴² 同上，页464。

⁴³ 难怪伽达默尔说：「真正的诠释发生在其〔距离〕中。」同上，页382。

⁴⁴ 英译subject, matter, thing或中译作事物或事情。同上，页265,449, 457,467。

的观念下，伽达默尔大胆地提出游戏本身并不是由主体决定或左右的客体。⁴⁵游戏先于玩游戏的人，是独立于游戏者意识之外的存在。⁴⁶游戏并不是由玩游戏的人所发掘而呈现。事实上，在游戏中发生的并不受我们的主观意识，因为「游戏者并不是游戏的主体，他们不过是游戏借其呈现效果的途径」。⁴⁷在游戏的過程里，这种经验无疑是非常真确的。除非人不参加游戏，一旦参与，游戏就不再是客体，反而会统摄着游戏的人，依着游戏的规矩，朝着游戏的终局进发。换言之，参与游戏的人必然不再是自己，其主体性也就不复存在。或者反过来说，游戏并不是任人支配的客体。几乎所有曾参与游戏的人都会同意，最难忘好玩的经验必定是最投入的游戏；所谓的投入，就是让游戏成为主人。反之，游戏就会被破坏，而其事件也不能呈现。⁴⁸

上述有关游戏和玩游戏的人相融的论据，自然亦能应用在艺术作品、剧作和文学作品之上。换言之，在这些经验中，观赏者并没有凌驾于客体之上的主体性可言。无论是游戏、阅读作品、观赏戏剧，一旦决定参与、阅读和观看，人并无选择地必须配合游戏、作品、戏剧而投入或欣赏，随之而生的了解就不能缺少对话（dialogical）和彼此的交流循环。游戏、艺术品、作品之所以传流于世，并不是因为创作的人，也不是因为观赏者，而是由于作品本身的方法和真理。根据伽达默尔的观点，了解发生于这个「对话」的过程。以游戏为例，了解并非在设计游戏者脑袋中，也不是玩游戏的人可以摄取，了解在游戏时发生。艺术品所具备之本体性，说明了艺术品或艺术之真理，并不是从艺术家的意识而出，也不属于观赏接收者。

⁴⁵ 在伽达默尔看来，游戏并非一种仅供消遣、休息的非严肃性活动，游戏的主体也绝非游戏者。相反，游戏的真正主体是游戏本身。同上，页137。

⁴⁶ 伽达默尔，《真理与方法》，（卷一），（上海：译文出版，199），页130- 141。德文版，页107-108。

⁴⁷ 「精髓」——德文：Sache。同上，页133。

⁴⁸ 同上，页137。

反之，伽达默尔认为这「游戏事件」(an event of play)，要比参与者(创作者和接收者)的意识还更重要。⁴⁹

将这个观念对应文本诠释，了解发生在诠释者与文本进行对话之时；诠释者必须对他者或文本开放。要了解一个文本，得准备让它表述自己。了解不在原作者的意识思念里，也不是诠释者所能发掘证明。当诠释者与文本就内容达至融合，诠释就是对话的参与和延伸：发问(诠释者)、回答(文本)，了解就会呈现、不断呈现。如是，诠释之目的就不是探索作者的意念(对施莱马赫)，而是真正实在地与内容衔接相遇。要了解就是为事物内容的真相所拥有占据。用更直接的讲法，我们没有拥有真理，是真理拥有我们。由此可见，在了解的过程中，活跃的核心是内容真相。另一方面，尽管伽达默尔没有明确地陈述真理是什么，但这并不表示他的理论没有真理概念，视他的诠释理论为相对主义另一种的表述，是完全不公平的。不明确陈述真理并不表示不关注真理，质疑绝对主义并不等于相对主义。⁵⁰毕竟，游戏之所以是游戏，还是有一定的规范。维恩斯海默(Weinsheimer)就伽达默尔游戏理论的演绎，足以表达其中的巧妙和平衡：「尽管是同一个游戏，但没有两次的游戏是完全相同的，可见其中的自由度之大。」⁵¹

第五节：循环与诠释关系

有学者批评伽达默尔的诠释为相对主义的论点，大都因为他强调没有任何解释是终极的看法。这当然与上文提及的历史意识和现实，有分不开的关系；但从历史意识开出的重点，对诠释

⁴⁹ 同上，页140-142。

⁵⁰ 孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页29。

⁵¹ Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p104.

学却有极大的含意。⁵²首先，伽达默尔阐述人的历史性时已经说明，人类的本质并非永恒不变，反倒是随历史的处境氛围而变化。⁵³这当然不是说人没有任何共通性，不然人与人之间就不能沟通了。伽达默尔的见知无非强调人不是凝固不变的倒模或机械，而是动态的有机体。没有两个人具备同质的特性（homogeneous human nature），那么绝对的客观知识也不存在。⁵⁴由此看来，并没有所谓的绝对理性，因为所有理性意识，都困囿在历史处境和认知的环境中。个人正因为身在局内，要理解这任务，却永远也不会彻底完成，而这个梳理是不会完全的，但这种不完善并不是由于缺乏反思，而是由于我们是历史中存在的本质和限制。⁵⁵于是，所有了解与诠释的起步点，必然是历史和相关处境里的前见。没有前见，人根本没有思想和探研的动力。前见不仅是在意识之先，更是其条件。若以为人的思想独立和超越一切，特别是高于那有待了解的文本，这想法并不完整，也违背人之有限性，这个有限性，正是在人的前见显明。

类似的概念早见于施莱马赫等开出的诠释理论，但继承海德格尔的思想，他所谓的前见，并不仅指诠释者的意识或观念，而是更深入对存有的理解。以施莱马赫为代表的诠释，相信因为诠释者比作者站在更佳的位置，所以必定有更完善的了解。因为历史的局限说明我们永远无法与作者一样，我们也不会比作者或文本站在更优势的位置。既然所有的了解不能避免地牵涉前见，诠释者面对文本能作、应作的就是对话。对话使我们于所在的视域（horizon），

⁵² 洪汉鼎，《解读伽达默尔〈真理与方法〉》，页99。

⁵³ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），洪汉鼎/夏镇平译，（台北：时报文化，1995），页395。

⁵⁴ 同上，页395。

⁵⁵ 「所谓历史地存在，就是说永远不能抽离地自我认识。一切自我认识是由历史和相关的处境和条件所界定。」 Gadamer, *Truth and Method*, Garrett Barden & John Cumming, (New York: Sheed & Ward, 1975), p269.

对自己的前见是否合法有更准确的拿捏。视域标示诠释者能正视和掌握视象涵盖的范围，逐渐扩展视象。⁵⁶

诠释正是面对视域与距离同时存在这现实，说明诠释并不是固定，而是流动和开放的。放在文本诠释的讨论里，文本的意义并不是固定的。随着透视（perspective，德语Perspektive观点）或视域（honzon）的变更，诠释者也在其中移动，文本意义也随之移动，现象时冒起时退去。⁵⁷过去与现在并不是没有连续性的，它们在既陌生且熟悉的张力中。在视域里的前见实际上是动力，使诠释者检查和监管确保诠释的循环得以进行。意识前见的视域真确地置身于传统之中，正因如此，当下的视域不可能与过去的视域无关。⁵⁸于是，重塑或重建作者的原意（如施莱马赫），或者任何在文本以外的意义（如教义、信条的论证），对伽达默尔而言都是既不合理，也不可能的。从这个角度看，伽达默尔的立场似乎与倡议在经文背后「作者已死」的讲法甚近。然而，他对历史和传统的肯定，将他与「作者已死」的论者区别开来。⁵⁹

伽达默尔强调的历史性、视域和前见，清楚说明没有任何存在可以脱离其历史处境。由此可知，文本意义不以作者的原意为依归，并不等同诠释者可以主观随意穿凿附会地读入（eisegesis）。文本组成的整体（历史、传统、前见等，其中自然包括作者），绝不容许任意

⁵⁶ 没有视域的人不能够看得远，所以高估了靠近他的事物。相反，有视域的人是能够超越视线的人。有视域的人知道怎样评估在这个视域中所有事物之意义。顺此，理出诠释的处境就是得到正确视域，对应那在传统中将问题呈现。」Gadamer, *Truth and Method*, pp.302-303.

⁵⁷ 同上，p304.

⁵⁸ 同上，p304.

⁵⁹ 在此，虽然伽达默尔与施莱马赫同样认为诠释必须是「开放」的，但他们之间的分别就清楚不过。在伽达默尔的理论里，诠释者对传统的了解并不以流传的文本为「你」（作者）之表达，也不隶属依附于你或我的意义。同上，p358.

的解读。事实上，前见并不是抽空的，而是由历史中的传统塑造。正如前见确实存在的历史条件，对诠释同具积极和消极的影响，传统也是界说诠释者的历史因素，同样对诠释有正或反的果效。固执地拥戴传统，不会带来真正的诠释和了解；但任意地否定传统，同样是愚昧的。⁶⁰伽达默尔就以「经典」说明传统之重要。经典虽是远古的东西，但对随后而来的时代仍然適切。传统有其恒久深远性，不能弃之如敝屣。更重要的是，传统作为历史的一部分，是不能否定或弃置的。未经验证和评估的前见是诠释出毛病的原因，不经思考的传统才是真正问题。同样，否定前见并非真诚的诠释，弃置传统的诠释必然是诠释学的幻影说。正如宗教改革和随后的启蒙运动所示，传统可以成为压抑的权威，但这并不必然是传统的完全描述。接受传统亦不一定是反智，理性思考和历史考据并不一定不容于传统。事实上，在所有人类认知的经验里，若没有传统，根本无法表述、建构、沟通、传递。传统并非与思想为敌抗衡，而是盛载思考的视域。⁶¹

每一个诠释都有其历史性，既是適切，也是限制。所以，诠释者抽离传统，进到古代是不可能的，因为无论是过去的视域，抑或是他所身处的视域，两者并不是封闭或固定，而是不断流转。⁶²当下的视域备有当下的前见，但在诠释的过程中，诠释者将自己放置在传统的过程中，往昔与当下就会融合，伽达默尔称为视域之融合（fusion of horizons）。⁶³流动的视域与

⁶⁰ 同上，p283-286.

⁶¹ Gadamer, *Truth and Method*, p269.

⁶² 在历史意识、前见、视域等观念下，伽达默尔说明证释不可能是个人主观的意识思考或行动，也没有绝对的主体性：「每一个世代都有自己理解文本的方式，因为其属于传统的内容，正是当代感兴趣，并且尝试理解的对象。」同上，p269.

⁶³ 当两者融合时（过去与当下；文本与作者），就是了解发生的时刻。没有过去的视域，当下的视域便不能形成，了解只在视域融合的情况下发生。显而易见，两者相辅相成，不能或缺。与此同时，伽达默尔亦强调，只有距离则根本没有真正的了解，更遑论呈现意义真理；但融合与距离之间的张力并不宜轻描淡写，过早的融合只会将意义化约。同上，p300-307.

视域的融合，清楚指向诠释的循环性和开放性。⁶⁴换言之，诠释者到文本面前，应该必定带着某种期望。伽达默尔强调，诠释者要认清自己的前见，才能借经文参照而对之评估。认清和评估，正是诠释循环的起步点。在了解发生之前，诠释者与有待了解的文本已经有一定的关系。譬如要明白一幅画，必须先有一些概念。所有了解必有「先存」的了解和处境。由此，诠释是具体地呈现了这先存的了解和处境，并且引申进一步的了解。可以说，诠释者的前见揭示诠释过程中的对话本质（dialogical nature）。若以诠释经文为例，这是说当诠释者面对圣经，及提出问题之时，便不能将经文单单视为对象，而必须面对经文（包括背后的传统，以及其传递的现在和过去的传统，作者的意思亦应考虑）。⁶⁵经文同时亦向诠释者提出问题，这样才是实现诠释的对话性质。⁶⁶

第六节：语言与诠释关系

在伽达默尔的诠释理论中，语言占有极重要的位置，因为诠释学的普遍性（universality）正是建基在语言本质上。⁶⁷另一方面，语言的本质亦必须借诠释的过程而呈现。伽达默尔在早期的研究中，表达了对「批判式知识论」（critical epistemology）的不满。他认为诠释学涵盖了人类所有的寻问探索，包括了所谓的客观、科学的学问。与此同时，语言是人类一切了

⁶⁴ 以诠释文本为例，开放的诠释循环说明，诠释者必须向文本的意义开放。他不可能掌握文本的意义，就得接受文本会有意料之外的意义，「从诠释开始，诠释者必须敏感于文本那常新的特质。」而「意料之外」自然指向诠释过程中，相关适切的重点和期望。在此，诠释者必须敏感解经的前见。同上，p269.

⁶⁵ 同上，p373。

⁶⁶ 伽达默尔的理论呼吁我们重新思考诠释的精意。解释一段文本要愿意与之共舞，愿意打开聆听的耳朵。当我们都带着自己的前见/前解来到文本面前，与文本交流就是表示愿意审视前见。在阅读文本如圣经时，自然知道其独特的权威和其特别提问我们的方式。如果我们是忠心的诠释者，我们需要同样向其提出问题，在这样的相互来往的提问活动中，了解必然呈现。同样，这样的概念也适用于宣教。Bruce Ellis Benson's, "Text Messages: Gadamer, Derrida and How We Read", *Christian Century* 22nd March, 2005, pp.30-32.

⁶⁷ 《真理与方法》中，最后一部分就讨论言语。《真理与方法》（下卷），页489-505。

解和沟通的表述和盛载，是实实在在地「创造」世界，其普遍性不言而喻。⁶⁸换言之，语言不仅是工具或方法，诠释学也不仅是方法论的整理，而是哲学的探讨。⁶⁹

在现代哲学中，伽达默尔的老师海德格尔是将语言提升至哲学讨论。他曾言：「语言是存有的所在。」（language is the house of being）。哲学的诠释维度由是明显。海德格尔认为哲学的探讨并非客观、形而上的命题式（propositional）陈述，而是人「此在」在历史中之展现与形成。「此有」是一切处境和存有的理解，所以，了解是最基本和普遍的。正因所有了解都必须通过解释（interpretation）和语言陈构，诠释之普遍便由此可见。海德格尔的理论突出语言含有处境、历史等多种元素，并不是直述命题式或科学式语言可以完全描述，也不是方法论可以掌握。伽达默尔师承海德格，进一步指出「能被了解的存有就是语言」。⁷⁰师徒二人论证，事理精髓和存有最具体的呈现，就在语言的现象中发生。伽达默尔进一步坚持，语言呈现的正是事理随时间的前进而改变：「文本的意思并不是顽固不变的意念，仿佛只为诠释者提供一个问题。」⁷¹由此可见，事理不能抽离于语言而存，语言也不能无事理而立。在解释文本过程中，将语言约化为语法规则（grammatical rules）讨论，无疑是有所欠缺的诠释。而将文本意义限制于作者意念表述（即所谓作者原意），也是约化的诠释。⁷²伽达默尔强调，语言并非表述意志、愿望、意识或主体的工具。⁷³没有语言，便不能了解；没有了

⁶⁸ 语言就如光辉，它既说出了在者，又揭示了存有，而它自己却隐退。关的形而上学导致诠释学经验“就如一道新的光芒的出现通过这种光芒就使被观察的领域得到了扩展。伽达默尔，《真理与方法》，页489。

⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, "The Universality of Hermeneutical Problem," in *Continental Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1998), pp.186-193.

⁷⁰ 引自 Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p213.

⁷¹ 同上，p214.

⁷² 同上，p223.

⁷³ Gadamer, *Truth and Method*, p392.

解，便不能言说。语言与了解，两者共生互动，相依不分。由此可见，见诸文本的语言并非历史的片段，而是传统的盛载和延续，向任何时代展现，任何了解或意义之生成（production），必然有赖每一个当下对文本的诠释，而不是机械式的考证或重复（re-production）。⁷⁴

诠释的终极关注并不是正确的语言掌握，而是对由语言中介的事物精髓有所了解。「语言是了解和相遇发生的中介。」⁷⁵因此，明白某人的讲论其实是了解相关事物和精髓，并非如浪漫主义者倡议，进入那人的内心、重活其经验。⁷⁶于此，了解诠释必然是对话的过程，文本的意义并不在于发掘固定意义，而是在对话糅合中呈现。哥朗定（Jean Grondin）认为伽达默尔对语言的观点清楚说明命题式逻辑（propositional logic）的缺乏，也不如「问与答的逻辑」（the logic of question and answer）能为诠释带来贡献，因为无法显示出言说的动机和处境，「语言借对话成就自己，并非靠命题。」⁷⁷而言说中之「未说」（unsaid），更凸出语言的诠释维度。⁷⁸伽达默尔的「问与答的逻辑」道出言说箇中的窍妙，也显示其不能抽离于历史的传统、局限和处境。伽达默尔认为，言说（就算是命题式陈述）在问答的对话中孕育而生。要明白言说的意义，必须视之为针对某些问题而提出的答案，换言之，言说者往往

⁷⁴ 即便伽达默尔对语言的观点深受其师海德格影响，但对语言意义的探究，伽达默尔追溯至希腊古典时期，并从基督教神学家奥古斯丁的著作中抽取精髓。为了理顺「道成肉身」信念蕴藏的矛盾：「永恒的道如何呈现在有限的历史中？究竟基督是次神，抑或幻影？」奥古斯丁借用斯多亚派的语言观念，以外在语言（outer word）和内在语自（inner word）说明永恒的道与成了肉身的道两者间的关系。两者不能混为一谈，却缺一不可，甚至是彼此相连。放在约翰福音第一章的讨论中，那太初与上帝同在的道、永存的基督就是「内在语言」，而实在於历史处境里出现的耶稣，则是「外在语言」。奥古斯丁的陈构为基督信仰中的神人二性和三一神论的困局指出方向，也为日后的诠释学奠定了基石。同上，pp.405-438，

⁷⁵ Gadamer, *Truth and Method*, p.384.

⁷⁶ 同上，p.383.

⁷⁷ Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics*, (Albany: SUNY Press, 1989).p.106.

⁷⁸ Gadamer, *Truth and Method*, pp.369-379.

不是抽离、客观地陈述事件，而是借此向他者（具体的人或课题）表述自己。言说者通过言说呈现、塑造、投射自己。

人通过语言来理解，并做出选择，在这种选择中，科学作为有「重大意义」的科学行为而被纳入了人类世界的意义整体之中；前科学唯有作为理论形态、即语言系统才呈现在我们面前，成为我们科学研究所必须的基础。这样，在科学的领域里，只要我们追问「科学何以成为可能」的前提条件，语言就起着主导作用，科学不再是独立的、自给自足的，科学的基础问题惟在语言中才得以澄清。在此意义上，一切科学都包含有诠释学的组成部分。科学的基础与结构，最终以一种形式化了的科学语言与自然语言保持着密切的关系；科学在社会生活中的「重要意义」，也是为语言的交流所引导的，是从语言中所理解到的意义，这种意义复又通过社会关联中的语言媒介作用，影响着人们对「重要意义」重新规定和选择。

伽达默尔对语言的理解，表明了当代诠释学家所追求的理想，在狄尔泰机械地割裂精神科学和自然科学以后，他们试图重新建立一种「统一科学」，这种「统一」却不是向实证主义的回溯，而是以精神科学为基础。在伽达默尔看来，诠释学的问题不仅从起源的意义上超越了现代科学方法论的范围，并且，理解与解释显然组成了人类的整个世界经验；理解现象不仅渗透到人类世界的一切方面，而且在科学领域也有其独特的意义。他的代表作《真理与方法》一书的根本宗旨就是：在现代科学范围内抵制对科学方法的普遍要求，「在经验所及的一切地方和经验寻求其自身证明的一切地方，去探寻超越科学方法论作用范围的对真理的经验」。⁷⁹「真理的经验」乃是指「哲学经验、艺术经验和历史经验」。这些观点充分地表达

⁷⁹ 同上，pp.13-15.

了他最终以精神科学为基础的倾向。就此而言，我们也许可以说，伽达默尔回到了自柏拉图、亚里斯多德以来所开辟的道路上去了。

第七节：伽达默尔诠释学哲学的基础——诠释学经验

伽达默尔认为，在认识论的主客二分中，经验是在主客二分的基础上，主体通过知觉获得外部客体的部分知识，形成主体最初的经验，并进而在这种经验的基础上，将其上升为概念，以形成确切的和固定的知识。⁸⁰因而，这种经验以自然科学的实验为范例，通过实验的可重复性来保证经验本身的客观性，而当进行这种重复的实验时，最为主要的乃是利用一些方法来保证这些重复的实验获得一些客观的科学数据。因而，在伽达默尔看来，这种认识论的经验乃是一种方法论的抽象。⁸¹在这种经验概念中，其主要的理论盲点在于：一、在这种经验概念中，经验的主体是理论本身的预设，是不科学的。在认识论的经验中，进行经验的主体本身丧失了其历史性，成了一种没有了时间性的存在者，表现在经验概念本身，便是只重视空间性，经验成了一种实验或者说一种科学数据，缺少和人类心灵的相关性。二、在这种经验概念中，经验成了对某种形而上学法则的证明，从而经验本身逐渐脱离了经验，形成某种最高的法则，从而在其哲学终点中关闭了自身，不能向新的经验开放。伽达默尔认为这种经验观的主要症结在于其对可重复性的追求，其基点仍在于主客二分视野中的天才观，即将经验作为向另一个更有权威的经验的回溯，在回到另一个经验时关闭了经验的运动。伽达默尔的《真理与方法》最主要的就是反对这种认识方式以及由此而形成的经验概念，认为经验的重复性取消了经验的历史性，不符合经验的实际，而是借助于辩证法、诠释学的传统本身和

⁸⁰ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页17-18。

⁸¹ 洪汉鼎，《诠释学：它的历史和当代发展》，页242。

现象学运动的基本精神以及海德格的存在本体论，伽达默尔建立了自己的诠释学经验的概念。⁸²

伽达默尔认为：真正的经验是一种向新的经验完全开放的经验，并且认为只有当经验建基于诠释学经验的基础上，经验的完全开放才是可能的。所以诠释学经验是人类一般经验的本质和基础。诠释学经验是指在传统中生活的人类此在如何达到存有，并在新的对存在的领悟中重新面向新的经验。这就是诠释学经验的本质。从这一方面来讲，诠释学经验即是此在的理解本身，理解即经验它标志着此在的根本的运动性，这种运动性构成此在的有限性和历史性，因而也包括了此在的全部世界经验。⁸³所以，经验概念有两层含义，一是此在如何获取这种世界经验，即经验作为动词；二是指这种世界经验的共相，这种共相只有在此在的人类身上才可见出。这也是经验的人类学意义，也是经验作为名词的意义。诠释学经验的本质在这两个层面都是人类一般经验的基础，并在这两个层面都表现出不同于一般经验的独特本质。

首先，诠释学经验的基础是存在或伽达默尔所谓的传统，这是伽达默尔哲学诠释学的存有论所规定的。这种本体论表明，一、任何经验都不可能是由人类主体自主产生的，人类主体只能生活在一定的传统之中，被这个传统所支配，这就指明了经验的非自主性意义。人类所能产生的经验并不是像人类自身所设想的那样是由人类自由自主地产生的，而是被存在这个本体论背景所规定的。这是人类所有经验的本体论基础。二、这种本体论规定了此在必须面向存在或传统，向存在开放自身，才能真正对存在有所领会和理解，从而参与传统的运动。并在新的对传统的领悟中筹划自身的行为，即向新的经验开放。三、如何才能对传统开放自身

⁸² 孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页66-67。

⁸³ Gadamer, *Truth and Method*, p.XVIII.

呢？这也是由哲学诠释学的本体论所规定的，对存在的领悟和理解使得人类此在进入到一种效果历史意识，意识到自身的存在是依赖于一定的传统的，从而此在自身只能是一种在时间中的在，有着一定的历史性，是一种有限性的存在，这是人类经验的共相；另外，正是这种对自身有限性的认识，导致了此在向存在开放自身，从而领悟存在和参与存在，进入另一个诠释学经验的循环之中。所以，哲学诠释学的本体论使得工具和价值、手段和目的处于同一个层次之中。⁸⁴

其次，在诠释学的历史中，对诠释学有一共同的认识，那就是著名的诠释学「循环」，即部分只有通过整体才能认识，而整体又是通过部分才能建立起来。⁸⁵诠释学经验也具有这种循环结构。这就不同于一般经验的线性方式，在胡塞尔的现象学中，经验只是一种主客统一、意向性和意向客体相互建构的现象的建立方式，其最终目的在于寻求一种具有最终的奠基性，经验的发展方向是从这种奠基的东西的向上或向前的发展，而绝非一种循环的过程。狄尔泰的体验概念将经验的终点建立在产生原初意义的历史主体身上，经验只是不同于认识的另一种方式，其最终指向仍是一种历史的“客观意义”。前者从知识的根源寻找最终的奠基，后者从知识的目的寻找知识的奠基。总之，都将经验设定为一种线性的发展，即经验都以经验的克服为指向，因而都从经验的领域走向经验所不能说明的领域，其本质在于哲学上的黑格尔主义。而诠释学经验则意味着经验最终只能走向经验本身，这是一种循环的过程。在这种循环过程中，传统规定了人类此在的有限性和历史性，人类的有限性和历史性则促使人类此在向传统开放自身，从而使传统进入一个运动过程，此在在新的传统中再次意识到自身的有限性从而再次开放自身。这个过程是一个存有论和通向存有论的相互循环的过程。在这个过程

⁸⁴ 孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页68。

⁸⁵ 洪汉鼎，《解读伽达默尔〈真理与方法〉》，页192。

中，人类此在被传统所规定并同时向传统开放自身，从而构成了经验运动，从对传统的理解这种世界的经验开始，走向对世界进行经验的另一个经验的循环。⁸⁶

再次，在这种循环中，人类此在向经验开放自身具有某种意义，从而开放性可看作经验的本质。在别的哲学家的经验论中，如亚里士多德、黑格尔等的论述中，经验的本性都在于开放性，但这种开放性最终都以某种封闭性结束，从而经验的开放性不能最终形成另一种开放，只有在诠释学经验的循环过程中。此有被传统所规定，从而要求向传统开放自身，这是此有经验世界的基础，诠释学是以一个此有向存有的开放开始，最终成为一个有经验的人，这个“有经验的人的特征就是他或她对新经验的开放”。⁸⁷在效果历史意识中达到另一种开放，从这个角度讲，诠释学经验是人类所有世界经验的基础。⁸⁸

最后，在诠释学经验的开放中，人类的自我理解起着关键性作用。诠释学的自我理解是一种真正的谦逊，这种自我理解既不同于认识论中的先验的主体，也不同于现象学对主体精神的自大，将主体的某种特征设定为所有知识的基础，仍是本质上的认识论情结。诠释学经验指明了人类的诠释学处境以及由此而来的视域的有限性，指明了所有经验中的共相。在诠释学经验中，所有经验的共相都指明了人类此在是一种有限性的在者，而且，正是因为此在作为一种从存有论上就有所规定的有限性，从而要求此在向存在开放自身，而开放又构成了诠释学经验的基础，所以自我理解同时也构成了诠释学经验通向存在或传统的诠释学循环中最为重要的一环，是诠释学经验中的关键，在诠释学经验中具有奠基的意义。在诠释学经验过程中，人类经验到的所有事物都是要最终回溯到人类的自我理解上，事理的本质就在于它作为

⁸⁶ 洪汉鼎，《解读伽达默尔〈真理与方法〉》，页193-194。

⁸⁷ Georgia Warnke, *Gadamer Hermeneutics, Tradition and Reason*, (Landon: Cambridge, 1987), pp.171-172.

⁸⁸ 这是诠释学处境意识，而这意识也就规定了我们视域的概念，即伽达默尔所说的“效果历史”。

绝对的中介，它指向人类的自我理解和由此所造成的开放性。这就是对于事理的诠释学指明了人类一般经验的局限性，即事理不是最终的目的，事理只有进入了此在的自我理解并形成开放，才是一个被完成的事件。⁸⁹

那么，为什么自我能理解到自我是一种有限的存在呢？在这里，海德格尔和伽达默尔的渊源关系就表现得特别重要了，而且，正是在这个地方，表现了哲学诠释学进入存有论的切入点，那就是世界这个概念：正是存在和传统构成了此在的世界，而此在就以这样一个基础去进行他的筹划本身，并在这样的筹划过程中使得外在于此在的一切事物具有了存在的基础。所以，正是通过对这个世界的领悟，对自身被传统和存在所规定的领悟成为此在自我理解的基础，这样，此在对自我的理解在最终的层面上就是对自身被规定的理解。这种被规定性构成了此在对自身有限性的理解本身，这就是哲学诠释学的最终的存有论层面对自我理解的决定性作用。⁹⁰

上文论述了诠释学经验作为一种经验方式区别于一般经验的本质，其本质特征在于诠释学经验是一种立足于存在论上的经验，是一种人类所遭受的经验。诠释学经验的本体论规定了它是一种普遍性的经验，或者说，诠释学经验构成了人类一般经验的基础，认识论中可重复的客观的经验是诠释学经验向世界敞开之后、处于对世界进行控制这种定向中的经验，其基础仍在于诠释学经验。而在诠释学经验中，此在向世界开放自身是诠释学经验中至关重要的一环，而此在之所以向世界开放则又是由于此在意识到存在对它的规定，由此形成的对自我有限性的理解，从而形成向存在的开放。所以，如果说，开放性是所有经验的共相的话，那么，

⁸⁹ 孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页66-67。

⁹⁰ 洪汉鼎，《解读伽达默尔〈真理与方法〉》，页194-195。

对自我有限性的理解则构成了开放性的基础。⁹¹ 伽达默尔在《真理与方法》出版以后，一直致力于如何使人类此在向世界进行开放，将哲学诠释学发展为实践哲学。在这种实践哲学中，人类此在如何在传统中规划自身的行为，则又成了伽达默尔从另一个角度阐发诠释学经验的立足点。⁹² 只有从诠释学经验出发，才能明白伽达默尔思想的发展线索和他一生工作的意义，也才能真正把握诠释学精神对人类的重大价值。

第八节：伽达默尔诠释学哲学的方法意识——对话辩证

诠释学经验为伽达默尔的诠释学哲学提供了方法论的基础，两种不同的诠释学经验在通往本体的过程中起着不同的作用。在伽达默尔看来，不以使用为目的的诠释学经验起着更为基础的作用。但是，诠释学经验仅仅为此在通往存在的道路提供了可能性。对于伽达默尔的诠释学来讲，诠释学经验并不充分，它仅仅促成理解者向世界打开或开放自己，并不必然构成一个诠释学的理解，因此，在现实的理解过程中，伽达默尔的哲学诠释学还建立了一种不同于认识科学的逻辑方法，提出了以对话作为此在与存有沟通的基本方法。⁹³

在伽达默尔看来，传统诠释学的方法论是一种“倾听”。⁹⁴ 倾听体现在读者面对文本时以文化的诉说为对象，在理解中追求文本本身的意义，其中最具有代表性的倾听就是施莱尔马赫的

⁹¹ “对于伽达默尔来讲，经验乃是一种证明形式：正是通过对我们经验的蕴涵开放，我们既获得更有保证力的信念，又获得一种不断地在有保证的东西和无保证的东西之间进行分辨的能力。”Georgia Warnke, *Gadamer Hermeneutics, Tradition and Reason*, p.171.

⁹² 伽达默尔，《科学时代的理性》，薛华译，（北京：国际文化，1988），页78。

⁹³ 伽氏对诠释学最根本的贡献，即他努力把诠释学从解释的技艺学或方法论中解放出来，并使理解活动作为一种对话式的并且超主观的过去与现在的中介事件。所谓对话式的，即是理解的每一过去与现在的中介都是理解-诠释者与文本的特定对话；所谓超主观，即是理解中所发生的过去与现在的中介都是超越理解-诠释者的直觉控制。伽氏的结论是：语言是使过去与现在得以中介的媒介，理解作为一种视域融合本质上是一种语言过程。

⁹⁴ 伽达默尔，《真理与方法》（下卷），页762。

“心理移情”方法，利用读者的心理移情回溯文本所携带的意义并重构作品与其原始意义情境之间的联系。可以看出，倾听这一方法论之所以成立，就在于这一方法论设立了理解的最终目的：文本意义，认为文本的意义就在于它是作家或文本内置于其中的，需要一个空白的读者去领悟这一意义。正因如此，倾听这一方法论实际上奠基于文本的独白和读者的透明性两个条件之中。⁹⁵

作为方法论的倾听奠基于真理观上的独白，伽达默尔敏锐地意识到问题的本质。在他看来，独白是认识论在真理观上的预设。另一方面，从读者方面来讲，独白要求读者必须抛弃自己的前见、前理解等独特的诠释学处境，伽达默尔认为这是不可能的。如果说，海德格尔将人类置于存在论的生存处境之中，将人类生存于其中的存有界定为“天、地、神、人”构成的，但是，处于这一本体中的人类如何获知存在、进入存在或倾听存在？海德格尔的哲学并没有提供足够的方法。与他相比，伽达默尔的哲学诠释学对方法的关注使其诠释学哲学具有了更多的人文特色，这不仅构成伽达默尔的诠释学哲学的独特标志，也构成了伽达默尔与海德格尔之间的根本性分歧。伽达默尔敏锐地注意到传统方法论诠释学的局限性，因此，在其哲学诠释学中，伽达默尔提出了颇具新意的“对话”理论，用对话的方法来沟通本体与此在、存有与意识之间的关系，而伽达默尔对话理论则表现在两个层面：文本与读者、存有与此有。⁹⁶

⁹⁵ “文本的理解和诠释最终被归结为读者尽心竭力地‘倾听’作者在文本中的‘诉说’。作者是‘说’而不‘听’的，是独白者；读者是‘听’而不‘说’的，是倾听者。读者的主观性之发挥，只是服从于把握作者主观性的要求，读者和作者之间的地位是不平等的，两种主观性的地位也是不平等的。所以，从根本上来说，读者的主观性之发挥恰恰是为了达到一种自我消解，一种对文本中蕴涵的作者主观性的彰显。伽达默尔：《论倾听》，《安徽师范大学学报》（人文社会科学版）2001年，第一期。

⁹⁶ 孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页86-87。

首先，由于哲学诠释学的基本问题都与古典诠释学有关，从而使得伽达默尔非常关注文本的理解与诠释方面的问题。在这一层面上，伽达默尔的诠释学哲学认为：文本与读者的关系并不是文本的独白和读者的倾听，而是文本与读者之间的对话。文本的理解和诠释过程实际上是文本与读者作为两个主体而展开的“对话”过程。其中，文本是一个主体，这一主体包含着作者的原初意义设定、文本在语言中的流传，构成了一个流传之物。伽达默尔在谈到流传物时指出：“流传物是一个真正的交往伙伴，我们与它的伙伴关系，正如‘我’和‘你’的伙伴关系。”⁹⁷因此，当读者去理解一个文本时，作为主体的文本处于特定传统之中，有着自身的视域或前见，构成自身独特的问题视域；而读者主体也有着自身的生活世界、处于自身独特的传统之中，这一独特的传统本体也构成了读者独特的前见、前理解，形成读者独特的问题视域。因此，当文本与读者相遇时，有着不同问题视域的文本主体与读者主体，形成了特定的对话过程，最终形成二者的视域融合。⁹⁸由文本和读者所形成的视域融合作为理解和诠释的结果，构成了一种意义，这一新的意义既不是对“作者原意”的简单复归，也不是读者基于自身视域的独白，而是一种流传物所形成的主体精神和读者精神，这两种主观精神的交互作用下产生的具有创生性的意义。正因如此，人们说，伽达默尔的哲学诠释学不仅重视了文本的精神，重视了读者的精神，更重要的是，他更加重视由文本主体与读者主体的交互关系，及其在这种交互关系中形成的“主体间性”。⁹⁹

其次，在存有与此有的关系上，伽达默尔也提出了以对话理论来达到存有与此有、存有与意识之间的沟通：伽达默尔与海德格尔之间是有区别的，这一区别的主要表现就在于：海德格

⁹⁷ 潘德荣，《西方诠释学史》，页281。

⁹⁸ 伽达默尔，《真理与方法》，页480。

⁹⁹ 同上，页494。

尔强化存在存有的神秘性，而伽达默尔则坚持存在本体完全有可能通过人的意识而达到对本体的认识；伽达默尔不止一次地重提认识论，建议对认识论进行新的改造。在伽达默尔看来，真理只有进入人的意识之中，通过人的意识参与真理的建构，真理才真正是对人有意义的真理，而人的行为必然会促进真理的发展。因而，意识在真理的建构中起着必不可少的作用。¹⁰⁰概括来说，正是因为真理、本体、传统的形成与人的精神或意识有着密切的关系，对于这一关系的认可，不仅构成了海德格尔的存在论与伽达默尔的哲学诠释学之间本质上的分野，也构成了伽达默尔哲学诠释学独特的方法论——对话。

小结

伽达默尔的诠释理论对学术界有广阔和深远的影响，从哲学、法律、文学评论、人文和社会科学，其理论都有显著的贡献。正如上述所言，在圣经诠释方面，伽达默尔的贡献似乎不很明显；纵使基督教学者公认其理论的重要性，但迄今仍未见有人尝试，将伽达默尔的理论技术性地应用在宣教学上。¹⁰¹从讲求实用的角度出发，这未免略叫人失望。但从伽达默尔的理论看，这个现象却非常合宜和恰当。毕竟，伽达默尔从来没有企图为诠释提供方法。而他的作品，正要论证展示方法的限制和问题。如果有所谓“伽达默尔式的诠释方法”，这反而会是个讽刺。另一方面，由于伽达默尔的诠释系统实在庞大深邃，在本章中实在无法详尽论述，值得一提的是，他所关注的是问题核心的基本梳理（first order），而不是第二序（second order）之方法铺陈。为此，利科（Paul Ricoeur）视伽达默尔的理论为「超批判」

¹⁰⁰ 彭启福：《对话中的“他者”——伽达默尔“诠释学对话”的理论批评》，《哲学动态》2007年第3期。

¹⁰¹ 在圣经诠释学方面，新诠释学派（New Hermeneutics）较早期的作品，有学者如傅克斯（Ernst Fuchs）和傅恩克（Robert Funk）等。狄塞尔敦曾尝试将伽达默尔的理论应用在新约圣经诠释上，Thiselton, *Two Horizons*, 40-45, 293-326, 337-41, 344-51。近期的作品，有Brook Pearson, *Corresponding Sense: Paul Dialectic & Gadamer*, *Biblical Interpretation Series* 58 (Leiden: Brill, 2001)。

(Metacritical)，这是相当准确和有见地的描述；伽达默尔对批判方法提出根本的批判。¹⁰²正如比力格思 (Richard S . Briggs) 所说：「那些要反思诠释圣经是怎样一回事的人，会从阅读伽氏中得益，但要（以伽达默尔为师）诠释的人，却发觉人生苦短。」¹⁰³他的理论为诠释者带来的贡献，多于对圣经诠释实务的步骤。尤其在现存的新约研究中，引用伽达默尔学说的，大多从较深层次思考和对比，多于应用简便明捷的方法。¹⁰⁴

从方法论的角度，笔者认为伽达默尔并非为诠释学建构方法，或许未能为宣教神学诠释带来任何实质直接的帮助。¹⁰⁵即便伽达默尔的理论有助于诠释者梳理诠释过程中的前解，但却没有实际的应用。然而，这丝毫没有削减伽达默尔的重要性。或许正因为伽达默尔不曾提出具体的方法，其理论的对应空间就更宽广，限制反而更少。如欧尔格特里 (Thomas W. Ogletree) 就圣经应用与基督教伦理学之探究，便非常有说服力并恰如其份地应用了伽达默尔的理论。¹⁰⁶事实上，欧尔格特里就圣经之可以应用于现代伦理的陈构和推论，便是建基在伽达默尔对历史与传统、前解、历史意识和对话等讨论。欧尔格特里成功地陈述圣经对现代伦理之適切和对应，确实有赖伽达默尔的诠释学建构，亦间接点出伽达默尔对圣经诠释的贡献方向。细究伽达默尔的基本理论，或许可以说他不会仅仅停留于哲学的诠释学，而必然向理

¹⁰² 利科观点，引于Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, pp.320-21.

¹⁰³ 参Richard S. Briggs "What does Hermeneutics Have to do with Biblical Interpretation?" *Heythrop Journal XLVII* (1, 2006), pp.55-74, 61。作者尝试解释为何诠释理论重要如迦达玛的见解，却未多见诸圣经诠释实务。

¹⁰⁴ 类似的观点，见Stephen E. Fowl, "The Canonical Approach of Brevard Childs, ", *Expository Times* 96 (1985), pp. 173-176。

¹⁰⁵ 即便有许多研究宣教的学者重视宣教与诠释的关系，就如莱特Christopher Wright 从旧约伦理重新诠释宣教神学。(The Mission of God: Unlocking the Bible's , Grand Narrative: Nottingham 2006) 等等。当然，这主要是要把宣教学与神学的结合与重视，无非是让人们注意处境的重要性。但按方法论来看，以诠释学的方法理论或哲学诠释学从事宣教神学研究的，相对来说是极少的。

¹⁰⁶ Thomas W. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics*, (Philadelphia. Fortress Press, 1983).

论、宗教、神话等领域进一步延伸。伽氏晚年出版的文集《诠释学·宗教·伦理》或许已经暗示了这一延展。¹⁰⁷这样的尝试，实在给予以后的宣教学研究提供一种新视野和尝试的空间。

¹⁰⁷ 伽氏与德里达、瓦蒂莫等人在意大利大谈宗教问题时，人们也未必感到惊讶。伽达默尔，〈德里达、瓦蒂莫〉，编《宗教》，杜小真译，（北京：商务印书，2006）。

第四章，旧耕抑新垦：伽达默尔哲学诠释学之向度对宣教学思考提出

在海德格尔后期思想的直接启发下，哲学诠释学作为一个哲学流派正式登上历史舞台，其标志便是1960年伽达默尔出版的《真理与方法》。在这书的副标题中第一次使用了哲学诠释学（Philosophical Hermeneutics），这个当时颇为生疏的字眼。¹其后，哲学诠释学作为一个正式的哲学理论，在哲学舞台上扮演着一个重要的角色。用哲学诠释学的视野去观照旧的哲学问题，许多旧的问题焕发出了新的色彩。同时，哲学诠释学本身也提出了新的问题。至今，哲学诠释学对人类知识的观照仍起着重要的作用。

所谓哲学诠释学，即将古典的普遍诠释学或方法论诠释学，上升为一种哲学思想或哲学理论。²伽达默尔将诠释学描绘为一种哲学学说，而没有把它当成一种新的解释或说明程序。³与古典诠释学将理解与诠释限定为一种方法或一种技术相比，哲学诠释学所关注的决不是一种方法，而是理解的本质，是理解中所发生的事情而不是怎样去理解。⁴按此理解，哲学诠释学的根本课题，就是探索如何达至理解陌生的「他者」的方法，以致能够较恰当地理解他

¹ 译者序言。伽达默尔，《真理与方法》，页i。

² 同上，页7。

³ 古典诠释学的核心问题便是理解问题，与此类似，哲学诠释学的核心问题也是理解问题但是，与古典诠释学不同的是，哲学诠释学的第一个首要的特点是它的哲学特性，这是哲学诠释学和古典诠释学相区别的首要特征。伽达默尔，《科学时代的理性》，薛华译，（北京：国际文化出版，1988），页98。

⁴ 这是一种真正的哲学的兴趣，“它不再教导我们如何解释，而是告诉我们在理解中有什么东西发生。”即伽达默尔所言：“我本人的真正的主张过去是、现在仍然是一种哲学的主张，问题不是我们做什么，也不是我们应当做什么，而是什么东西超越我们的愿望和行动而与我们一起发生。”洪汉鼎，《诠释学：它的历史和当代发展》，页1。

者，这也是宣教的重要出发点。⁵宣教的一项条件是能够明白和理解自己原先不认识的他者，可说是宣教工作中的期望和需要。理解需要一种沟通的方法，通过理解尝试与这个世界、社会、文化和宗教等建立一种互相理解和尊重的关系。至于理解的最终目的，虽然其中重要的是获取一种有认知性的知识，使宣教士可以更恰当和有效地认识自己周边不认知的东西、现实、人、社会和世界；但理解的目的也应是要让那些为宣教士不明白、不认识、甚或与己见不同的他者，可以反过来扩大理解者一己有限的见解和观点。根据这种主体之间互动相交的理解关系，真正的理解必然包含一种属于主体与主体之间，相互影响的关系和意义世界的扩大。在真正的理解关系里，理解者（宣教士）与被理解者（宣教的对象群体）并不是建立在一种主客二分的次序关系上。⁶

理解活动是宣教使命中与人类社会和个体认知生活的必需活动和目标，如何理解就是宣教基本存在的问题。诠释的目的，是希望让理解者能够通过诠释的方法理解和明白他者；但诠释的开始就是发生在一种理解者是不理解他者的预设关系上。这种不理解的情况或是出于两者在时间和历史上的差距、地理位置的不同、社会阶级的分别，又或是出于文化之差异等。以接触中国大陆华人的经验来说，它源于一个与我们存在时空差异很大的中国古代传统，代表另一个地方和历化的思想世界。历代以来就产生了儒释道的宗教信仰，这正表示华人盛载了一个客观的诠释历史和结构。中国文化诠释的吊诡性是：一方面它与现今华人建立在一种不

⁵「他者」的定义范围可以扩展到圣经、宣教、文学、历史、传统、文化、宗教，甚至社会行为等。例如怎样阅读《道德经》、《论语》、《诗经》、《西厢记》、《红楼梦》、《钦上感应篇》等中国古代经典，都不能离开诠释方法的问题。因此，理解与诠释的问题的普遍意义乃在于对不同时代、不同地域和文化生活的人来说：总是希望能克服本身与他者之间的差异距离，从而扩展一己对他者及自我理解的内容。

⁶主客二分的次序关系的分析在本论文第三章七节已论述。页74。

明白或甚至可言说的关系上；但另一方面，现代的华人却希望不断克服这种疏离的境况，令到自己能理解、明白以及懂得欣赏这部对历代读者都富有启发意义古代传统文化和信仰。

笔者认为理解与诠释之所以引起广泛关注和讨论的原因，是它不仅关系到如何去理解和诠释他者的问题，而且是笔者个人所关心的问题，甚至更是「后」理性主义时期西方文化的反思潮流。从现代中国历史文化的处境出发，如何从宣教学视角诠释圣经、历史、哲学和宗教传统，以及如何理解它们传承予我们丰富的文化意义等问题，是关系到从宣教讨论诠释学的现代文化意义和价值。这一章将以伽达默尔「诠释理论」为本，尝试指出在世人传统的意义世界里两个不可分割的部分，即传统文化既定的意义既包含彰显性与开敞性的象征能力，但同时又或具有隐藏性的扭曲关系。伽达默尔强调诠释者在诠释循环中的参与性，笔者相信这样的结合正可辩证地应用在宣教神学的方法上。在哲学诠释学的特征下，本章将进一步从宣教神学的诠释视角，探讨哲学诠释学背后假设的西方学术文化价值，以及反思在宣教学下，如何可以把诠释学转化借用过来。由于伽达默尔的诠释系统实在庞大深邃，以下提出几点进行反思与启迪作用。

第一节：对哲学诠释学理论特征之反思与启迪

1, 当海德格尔将人类的存有方式推进到存在天命之后，人类对存在的把握就处于一种境域性的或关系性把握：人类处于特定的存在天命之中。⁷换言之，人类是一种被存在决定的存在者，当人类试图把握存在时，由于人类的意识已经被提前所决定，人类对存有的把握必然会形成对存有的影响，或者说，人类不可能跃出存在层面去把握存在，人类对存在的把握受

⁷ 伽达默尔认为，哲学诠释学所关注的决不是一种方法，而是理解的本质，是理解中所发生的事理而不是怎样去理解。哲学的兴趣：它不再教导我们如何诠释，而是告诉我们在理解中有什么事理发生，是什么事理超越我们的愿望。洪汉鼎，《诠释学：它的历史和当代发展》，页1。

到存在本身的支配，海德格尔探讨的主要是存在如何决定了此有。⁸但反过来，此有如何重新认识并发展存在，这是一个海德格尔难以回答的问题。伽达默尔正是意识到这一问题，将诠释学置于存在论层面，探讨人类重新认识存在的可能性。对他来讲，人类的意识被存在所决定，因而是此在；但同时，此在的这一境域性存在方式同样也可以把握存在并使存在有所发展。⁹因此，这是一种哲学。¹⁰但不是把它作为一种方法论，而是把它作为一种提供了一种新的哲学视野，美学问题才在这一新的哲学视野中焕发出新的理论生命力，这是诠释学第一项特征。

正是因为哲学诠释学的哲学特征，它努力寻求一种人和世界的新的关系，并要求它对人类所有的知识都具有普遍性。也正是从这种普遍性出发，哲学诠释学所研究的是人类整个的世界经验，而不是如传统诠释学所研究的那样，仅仅是有关文本的理解和解释的问题。它对人类的知识及其可能性进行重新审视并寻求其界限。哲学诠释学逐渐发现理解不仅构成了人类此在的生存方式，同时构成了存在变化和发展的基本动力，从而使理解上升为一种存有论的

⁸ 洪汉鼎：《伽达默尔和后期海德格尔》，载湖北大学哲学编：《德国哲学论丛（1997）》，页9。

⁹ 从这个层面来讲，哲学诠释学将传统诠释学从方法论和认识论性质的研究转变为存有论性质的研究，将单纯作为方法和认识的理解和解释上升为一种存在方式，从而“试图通过研究和分析一切理解现象的基本条件找出人的世界经验，在人类的有限性的历史存在中发现人类与世界的根本关系”。伽达默尔，《真理与方法》，“译者序言”，页4。

¹⁰ “这里哲学诠释学已经成为一门诠释学哲学。”伽氏保留了早期海德格尔所使用的‘诠释学’这一概念。同上，页3。

存在方式。¹¹在这种新的存有论中，一种新的人和世界的关系产生了。在这种新的人和世界的关系中，自然科学和所有的精神科学得到了一个新的立足点。¹²

2，哲学诠释学的第二个特点是对当代科学理性统治一切的批判，从而和一切科学思潮区分开来。¹³而这种主客二分的本质在于一种“主观主义”，即其知识的基点在于对认识主体的某种先验的设定。这种设定从笛卡尔开始，就已经表现在他的知识基础之中，笛卡尔将认识主体和认客体区分开来，并用一个怀疑的主体去接近一个认识的客体。在这里，不仅主体的怀疑能力是他的先验设定，同时，将世界作主体和客体二分并用主体去接近客体这样一种方法也是他作为一个哲学家的设定。康德禀赋着这种怀疑精神，更是直接设定了主体的先验能力，从而使得基于主体的认识论占据了整个的知识领域。这样，主体及其对主体先验能力的设定就成了整个西方近代形而上学的基础。主体是先验设定的还是生成的？这是一个有关人类历史性和时间性存在的问题，这一问题构成了哲学诠释学的整个向度。哲学诠释学正是在由海德格尔所开创的存在论的基础上，将主体又放回到存在本体上，使得人类的历史性、时间性和有限性得到了全面的追问和回归。

¹¹ “标志着此在'根本的运动性'这种运动性构成了此在的有限性和历史性，因而也包括此在的全部世界经验”这样，以理解作为一种方法的诠释学就生成为以理解为存有的哲学诠释学。Gadamer, *Truth and Method*, p.XVIII.

¹² 从这个角度来看，意大利法学史家和哲学家贝蒂从方法角度批评伽达默尔的哲学诠释学完全抛弃了方法，进入主观主义和相对主义，混淆了阐释和意义赋予等，都表明他还处于古典诠释学的理论视野之中。孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页29。

¹³ 在《真理与方法》一书的导言中，伽达默尔写道：“以下探讨的出发点在于这样一种对抗：即在现代科学的范围内抵制科学方法的普遍性要求。它所关注的是，在经验所及并且可以追问其合法性的一切地方，探寻那种超出科学方法论控制范围的对真理的经验。”Gadamer, *Truth and Method*, p.XII.

同时，由于自然科学的方法理性在全部人文学科中占统治地位，造成了人文精神的全面丧失。由此，哲学诠释学开始了对自然科学方法统治一切的批判，认为正是自然科学的方法，才使得真理问题失去了和存在的活生生的关联性，简化成为一种命题真理，成了主体和客体的符合，丧失了对人类和存在的积极意义。当然，这种批判是限于对自然科学方法对所有精神学科的统治而言的，并不是不要方法。¹⁴哲学诠释学反对的是科学方法的统治地位，并不是不要方法。相反，哲学诠释学充分评价科学在当今时代的地位，它反对的是将这种方法变成一种统治一切的力量。正是在此基础上，哲学诠释学将人和世界的关系推进到主客二分之前，追问人类产生的存在论根源，在反对主客二分的哲学思潮中占据着重要的地位。

3，哲学诠释学的第三个特点就是强调应用，这与古典诠释学重视理解的方法有关，哲学诠释学更为重视理解的应用。¹⁵在古典诠释学那里，由于理解只是作为一种方法，理解的目的是为了正确理解，其最终要回溯到某个天才的概念上。正是这一天才为理解制定了标准，理解便是回到天才（精英或专人）的思想本身。因而，古典诠释学的理解中丧失了应用的因素，这种丧失不仅使得古典诠释学的理解不能应用到理解者自身，也使得诠释学的理解的主体丧失了其境域性和时间性的存在。这不但是因为他被要求回到创作者那里，从而丧失了自身的存在，也是因为他要克服自己的历史性，毫无偏见地接近理解的对象，从而丧失了其现实性。这是一种认识论的误解，根源仍在于主客二分。相反，哲学诠释学在存在的基础上寻找人类形成的根源，并因此重视理解的应用因素，强调一切理解的境域性，从而使得理解者的个人

¹⁴ 这种对《真理与方法》的误解是相当流行的。对此，伽达默尔在晚年的一个对话中特别予以强调，他说：“方法概念只是相对化而不是取消方法。”这一声明对探讨宣教学的论述是有益的。Richard E. Palmer, *Gadamer in Conversation*, (New York: Binghamton, 2001), p. 41.

¹⁵ 伽达默尔不止一次地强调：“理解和诠释的问题与应用的问题密不可分地联系在一起。”伽达默尔：《诠释学》，载洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，页487。

存有得到了证明。在这种应用因素中，理解者的个人前见对理解本身有着积极的建构作用，正是在个人前见的基础上，理解的此在和被理解东西在各自的问题视域中进行对话，从而形成问答逻辑和视域融合，从而永远地“面向实事本身”。¹⁶

正是重视理解的应用因素，哲学诠释学在哲学理论之外，具有强烈的实践品格。由于哲学诠释学从海德格爾的存有论出发，寻找人类得以形成的存有论条件，其理论本身就是对人类形成过程的一种哲学探讨，所以，哲学诠释学和人类生活、人类的自我理解、人类所生存于其中的世界有着本原的联系。这样，哲学诠释学在寻求普遍性的同时，重视其理论对人类生活的干预性。¹⁷在哲学诠释学的语言存有论中，语言就是存有或传统的具体体现，就像存在包容了此在、决定了此有一样，语言也涵盖了人类的存有。人类是进入语言之中，而不是像认识论所认为的那样：语言是人类的工具。所以，是语言决定了此有。同时，哲学诠释学将语言的本质限定于“对话”，在语言所形成的对话中，当语言在被说的过程中，就已经在意向着被听，从而语言的说和听都是语言作为一个对话过程本身所设定的。在语言的说和听中已经预先，就包含了这个说和听的双方并使双方同时卷入这个过程。

¹⁶ 利科，《解释学和人文社会科学》，陶远华译，（河北：人民出版社，1987），页129。

¹⁷ 哲学诠释学对人类生活的干预首先体现在它的语言观中。哲学诠释学在存有论的基础上讲语言的存在，将人类设定为语言的存有，这和西方整个“语言论转向”的大背景相一致，是一种语言存有论。这种划分有两个阶段：一是想把一切都划归为逻辑，这就是以维也纳学派、维根斯坦早期的想法。另一个基本上不把一切化成形式来思考，而是实际的人类「使用语言」来表达意义、构成了解，考察这类语言的活动有些怎样的形式与规则，即「语言分析」，转向这里才有学术所称的「语言学的转向」，由此转向为「后形上学思维」。劳思光，《当代西方思想的困局》，（台北：商务印书馆，2014），页96。

从这一角度来说，语言不仅是决定了人类此在的存有论背景，同时也是使人类此在相互交往和相互联系的存有论背景。¹⁸这使得哲学诠释学的语言观和科学主义的语言观，有了根本性的不同，也和古典诠释学语言的工具论有了本质上的区别。古典诠释学将语言设定为工具，重视说话的语境和“谁在说”，因而在方法上设定一定的逻辑来保证其理解的正确性；而哲学诠释学则更为重视的是“说什么”，重视语言与存有、事理之间的关系，这决不是一种工具主义语言观。科学主义的语言本体论也认为是语言在言说，语言也生成为存有，但科学主义语言观更为重视语言中的语法现象，重视“怎么说”，强调用逻辑分析使得语言本身的言说更为科学。¹⁹即诠释学并不是正确地掌握语言的问题，而是对于在语言中所发生的事情正当地加以相互理解的问题。只有后期维特根斯坦抛弃了对人工语言的追求，将语言重新拉回到现实的说话之中，伽达默尔才认为二者达到了共同的语言本质观的基础。²⁰这种实践品格也表现在哲学诠释学对人类经验的重视上，强调理论必须来自于人类经验本身并必须回到人类经验的建构，这就使得哲学诠释学和一切纯理论的学术分开，具有强烈的干预现实的能力。²¹这是哲学诠释学作为一种哲学理论的一个基本特征，也是伽达默尔一生转向的内在逻辑。这并

¹⁸ “语言不是人类个体所设计的某物。语言是一个我们，其中我们在和别人的关系中安排我们的位置，并使得个体之间有一个固定的边界。然而，这也同时意味着，我们所有的个体都必须跨越我们自己个人的理解界限或理解限制以便于去理解，这就是在活生生的对话中所发生的事情。所有的在共同体之中的共同生存就是在语言中共同生存，并且，语言只存在于对话之中。”Richard E. Palmer, *Gadamer in Conversation*, p. 56.

¹⁹ 哲学诠释学则在强调语言“说什么”的基础上更为强调语言在人类中的使用本身，认为语言是一种媒介和世界定向：“人类对世界的一切认识都是靠语言媒介的第一次的世界定向是在学习讲话中完成的。”伽达默尔：《诠释学》，载洪汉鼎主编：《理解与解释——这释学经典文选》，页491。

²⁰ “分析哲学的目标是通过掌握语言的逻辑结构，来控制说话的方式，而哲学诠释学的目的则是沿着历史经验所携带的全部财富，重新追问由语言所中介的说话的内容”。Gadamer, “Classical and Philosophical Hermeneutics” .In : *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Richard E. Palmer. (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2006), p.67.

²¹ 解释学的处理对象是一种理论态度，它涉及解释实践以及文本的解释，并且与那些对于文本，对于我们在世界上相互传达着的非隐蔽的倾向的解释学经验有关。伽达默尔，《科学时代的理性》，薛华译，页99。

不是一种基本的转向，而是哲学诠释学理论由单纯的理论向社会的实践要求所决定的。因此，伽达默尔的实践哲学本质上属于哲学诠释学本身的理论特征。²²

概括而论，哲学诠释学所提倡的是一种新的理性精神。这种新的理性反对一切未经证明的预设，特别是认识论中对主体先验能力的预设，反对对主体能力做任何未经证明的夸大，并在存有论的基础上重新认识人类本身。在此基础上，哲学诠释学指出了人的有限性和历史性，以此为基点，哲学诠释学将自我理解作为存在的基础和向整个存在的接近。这是一种真正的谦虚，而这种谦虚也是哲学诠释学最重要的理论特征，是对人类能力和人类命运的重新思考。²³同时，哲学诠释学抛弃了胡塞尔的悲观主义思想，胡塞尔的科学哲学理想为人类的生活世界构成了实现这一理想的阻碍，而伽达默尔则认为：正是人类的有限性，才是人类进入存在的唯一入口，从这个意义上来讲，伽达默尔表达了对人类有限性的乐观信念。

第二节：对哲学诠释学经验概念之反思与启迪

艺术经验构成了伽达默尔诠释学美学思想的基础。正因如此，伽达默尔在不同的场合探讨艺术问题，对艺术问题的反思，不仅构成了伽达默尔诠释学哲学的起点，也构成了伽达默尔诠释学经验循环的冲力与一般哲学家从哲学基本问题起步不同，对于伽达默尔来讲，其哲学思

²² 哲学诠释学的实践品格也是我们今天研究其艺术经验理论的价值支点。众所周知，伽达默尔一生发生过一次转向，这就是由哲学诠释学向实践哲学的转向，中国学者张能为曾发表专著《理解的实践》，专论伽达默尔的实践哲学。本书认为，伽达默尔向实践哲学的转向是哲学诠释学理论的内在发展，也是由哲学诠释学的实践品格所决定的。张能为，《理解的实践》，（北京：人民出版社，2002），页36。

²³ 正是由于上述原因，“伽达默尔哲学思考的是与诠释学文本相关的现象，它被恰如其分的称为‘诠释学’，即与理解文本的艺术有关的学说。但他又超越正确诠释的方法，来反映理解即刻的‘存有’作为设法使我们掌握那些在时间、空间和语言上都十分久远的意义之事。正因为如此，伽氏的思想被称为“哲学”。

想的起点，与其说是哲学问题，不如说是艺术问题。²⁴面对着人类文明史上最为繁杂的艺术现象，哲学诠释学要做的第一件事，就是如何对艺术进行发问。在伽达默尔看来，由于当下科学和认识论的影响，人们已经忘记了面对艺术问题的正确发问方式。伽达默尔的哲学诠释学对艺术发问的方式，是将艺术问题重新拉回到经验这一原初的问题视野之中，因此，探讨哲学诠释学的艺术问题，首先要探讨哲学诠释学的经验概念。

正如在第三章中论述的，经验的概念是哲学史中最为困难的概念之一。探讨经验概念，在某种程度上就是探讨不同的哲学视野。对于经验概念，古希腊美学强化如何将个体视域中的个人经验与来自于公共视域的公共经验统一起来。²⁵换言之，古希腊美学承认个人视域是公共视域的基础，并承认公共视域是由多数个人视域组合而成，对于这样的视域，在探讨哲学诠释学的真理概念时曾有所论及。正是在这样的哲学基础上，古希腊美学强化艺术对构成公共视域的作用，毕达哥拉斯、苏格拉底、亚里士多德、柏拉图等人也都希图找到一种经验，这一经验既来自于个体，又同时是一种公共经验，这构成了古希腊哲学发展的最终动力。²⁶

²⁴ Gadamer, "The Artwork in Word and Image——'So True, So Vibrant!'" .In : *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Richard E. Palmer, p.244.

²⁵ 在古希腊时期，经验还保存着与人生的亲近感。”胡塞尔，《现象学与哲学的危机》，吕译，（北京：国际文化出版，1988），页164。

²⁶ 自胡塞尔起，经验概念开始进入现象学的视域，现象学用“意识的意向性”这一概念恢复了被认识论过分客观化的经验概念，意识的意向性指向一个主客体尚未完全分化的状态。对于经验概念来讲，现象学摈弃了认识论经验概念的先验和客观化倾向，将事物放在意识的显现过程中，经验恢复了与个体活生生的联系。对于胡塞尔来讲，其哲学目标无比庞大，他自己显然并没意识到这一点。因为，在恢复了以个体意向性为基础的经验之后，胡塞尔要做的，就是要为所有的人类知识寻找到一个“最终的奠基”，而越是深入这一任务，胡塞尔越是发现：形成个体意向性的因素太多，直到胡塞尔走到生活世界这一概念。可以说，在经验概念上，一方面，胡塞尔发现了个体意识的意向性是事物显现的基础，这一基础使得现象学意识到：所有的经验，都是一种个人视域中的经验，从而恢复了被认识论放弃的经验的主观性；但另一方面，胡塞尔又在追求“知识的最终奠基”，这一追求又体现出胡塞尔实际上仍希望个体经验应能达到最终的可通约性即科学性。换句话说，尽管胡塞尔从理论上证明了经验以个人视域为基础，并以此作为其现象学的基本方法，但从其哲学追求上来讲，胡塞尔并不认可经验的个人基础具有一个乐观的前景，其现象学就是在努力地将这一个人视域的经验上升到一个公共视域。

从经验的角度，认识论哲学的动力就来自于构建一种公共视域中的经验。这一构建从柏拉图就已开始，并在康德哲学中得到全面论证。在认识论的视域中，经验首先来自于个人的感觉，是一切形而上学和理论的基础，但认识论同时认为：经验应是一种被克服的对象，也就是说，所有的知识都应以经验始，以科学终。认识论所追求的，是如何将个人经验上升到公共视域，为保证这一公共视域的客观性、科学性，认识论发展了逻辑学等一系列科学方法。也就是说，从最终的哲学追求来看，认识论不承认个人经验的合理性，并认为所有的个人经验，本质上都应上升到公共的视域之中。可以说，经验问题使认识论的前见以前所未有的方式暴露出来。在认识论中，主体的前见、前理解等任何个人的经验，都被视为要克服的对象。所有的人类，都被要求以一种透明的方式、无前见地去探知世界。人类本质上成为一种整齐的、单一的存在方式。康德的先验哲学，对人类的主体性进行了全面的论证。人生而具有先验理性、实践理性和先验判断力，这就使得人类的经验完全成了一种可以通约的对象。近代的科学理性，本质上就来自于这样一种可以通约的经验。启蒙运动时期，人们强调的是人们的共性。认识论的主体、客体等概念，本质上就是为了保证主体间经验的可通约性。而经由主体、客体的概念，经验的可通约性又得到逐步强化，形成了科学理性对人类思维的绝对统治。²⁷

诠释学经验概念的本质，就是将存在与意识联系起来，在存在基础的发展与人类参与这个发展的过程中谈论人类的经验，对伽达默尔来讲，存在天命是人类生存的基础，从这一角度，人类必须遭受存在天命，但伽达默尔认为人类可以通过诠释学经验参与存在天命的发展过程。诠释学经验的循环保证了存在天命的发展和变化。在这里，伽达默尔对此的思考具有乐观主义特点：人类在遭受存在天命的同时，也可以参与存在天命的发展。²⁸这种发展，不仅校

²⁷ 德维尔诺：《艺术能拯救我们吗——关于伽达默尔的沉思》，吴伯凡译，《国外社会科学》1992年第1期。

²⁸ 伽达默尔，《真理与方法》，译者序言viii。

正了海德格尔存在天命的悲观论调，同时也是对胡塞尔意识意向性的补充。胡塞尔的经验理论，实际上是用个人视域中的经验概念校正了被过分客观化、科学化的经验概念。正是在胡塞尔现象学的基础上，西方哲学开始重新关注如何看待个人视域中的经验与公共视域中的经验。在这一过程中，产生了两种倾向：功能主义与奠基主义。功能主义强化从功能的角度规范个人视域与公共视域的关系，在个人视域与公共视域的关系中强调公共视域的重要性，尤其强调一个理想的公共视域的重要性，倾向于追问人类的理想状态。本质上讲，哈贝马斯、阿佩尔就可归属于功能主义。奠基主义强调从现实或奠基的角度，寻找个人视域与公共视域的关系，强调个人视域的现实性，倾向于追问个人视域形成的条件。可以说，胡塞尔、海德格尔和伽达默尔的哲学都隶属于奠基者。伽达默尔的诠释学经验及在此基础上形成的艺术经验就是奠基主义的产物。即：他更为强调现实和人类生存的基础问题。尽管他在存在天命上持一种乐观主义倾向，但他是在人类个人视域如何形成的基础上论证这种乐观主义的，因此，从伽达默尔关注的问题核心来看，他的理论将存有上升到一种主义的倾向，存在对人类的决定性是其哲学思想的核心。

第三节：对伽达默尔的「游戏」理论的反思与启迪

伽达默尔艺术经验理论的论述，可以看出：其艺术经验理论是以艺术与存有的关系为基点的。艺术是一种游戏、是向构成物的转化，艺术经验的本质就是一种精神能量等问题，都是为了证明艺术是一种经验、艺术为什么能形成这种经验以及艺术这种经验的价值等问题，因此，艺术与存在的关系问题就是构成了伽达默尔艺术问题的原点，反思伽达默尔的艺术经验，首先除了要反思的就是其存有，接下来是反思伽达默尔的「游戏」观念。

正是对“有”的设定，使得伽达默尔的艺术经验一开始便认为游戏拥有一种能将游戏者都吸引进它自身的存有之中的力量。可以说，伽达默尔的一生，都在寻找这一力量的源泉。在伽达默尔的前期，将艺术的本质设定为游戏。²⁹而游戏本质上就是游戏中的经验，因为抽象的游戏只是一种规则，真正的游戏存在于游戏的被玩之中。在游戏被玩的过程中，游戏才能实现自身，变成一种现实的游戏。游戏的现实性就是它在游戏者玩的经验中变成了现实的存在。游戏正是艺术经验的基础。伽达默尔以游戏为存有的诠释学哲学，为艺术的本质提供了诸多洞见，正是因为游戏在被玩的过程中实现了自身，艺术作品的阅读才构成了艺术作品形成现实经验的重要一环，意义才构成了艺术作品的本质经验，意义开始摆脱作者或文本结构的束缚，向真正的平民化、多元化挺进可以说用游戏来说明艺术经验，确有其理论上的优势。

但是，用游戏来说明艺术经验，本身就是在一个类比的关系上来说明的，现在，要问的是，游戏和艺术经验之间的类比关系是真实的吗？在什么样的意义上，游戏就是艺术经验？在这里，伽达默尔对以使用为目的的活动，和不以使用为目的的活动的区分是问题的关键。在他看来，人类的活动本质上可以分为这两种，游戏正是不以使用为目的的活动的代表，正是在此意义上，不以使用为目的的活动构成了游戏的本质，也构成了艺术经验的本质。在这个地方可以看出，诠释学经验的划分是游戏这种活动方式之所以成立的目的，因此，诠释学经验构成了游戏的前提。而诠释学经验的前提是存有与意识的关系问题，也就是在上文提到存有论中的诠释学倾向。即是说，哲学诠释学的首要目的就是将诠释学放在存有论视野之中，其

²⁹伽氏认为：“如果我们就艺术经验的关系而谈论游戏，那么游戏并不指态度，甚至也不指创造活动或鉴赏活动的情绪状态，更不指在游戏活动中所实现的某种主体性的自由，而是指艺术作品本身的存在方式。”伽达默尔，《真理与方法》，页130。

中，对存有进行诠释、将存有与人类意识相结合的要求，构成了哲学诠释学之所以成立的基础，这一基础同样构成了游戏的前提。³⁰

在前期，伽达默尔透过游戏概念来阐释艺术的存在方式，不以使用为目的的活动构成了世界显现的基础。在西方语境中，那种不以使用为目的的活动，就是游戏。众所周知，游戏概念是近代美学的一个主要概念，特别是在康德和席勒的美学中，康德把审美看作是“不涉及利害的观照”，席勒把审美看作为物质上的盈余或过剩，审美活动就同游戏密切联系在一起。³¹从这里可以看出，在近代美学中，游戏指精神的自由活动，能力的自由活动，这是一种主体的活动，是基于主客二分的认识论的。在这一点上，伽达默尔正是继承了游戏的这种自由性，在他看来，游戏的自由性并不是来自于主体自由的精神活动，而是来自于游戏是一种不以使用为目的的活动。同时，游戏的这种不以使用为目的的活动应在存有论上去解释，伽达默尔的游戏是奠基于存有论基础之上，同康德和席勒一样，他也认为，艺术的本质就是游戏。但伽达默尔的游戏概念不同于认识论的游戏概念。

伽达默尔的游戏概念实际上指向了一种存有方式：不以使用为目的的活动。在他看来，在人类活动中，游戏这一活动产生的基础就在于：「玩」。但伽达默尔的玩并不是认识论哲学中以玩为目的的活动，而是指那种没有使用目的的来来回回的运动。在这诠释学经验中，可以看出：在以使用为目的的诠释学经验中，此有的活动有着明确的使用目的，这一使用目的奠基于一种强烈的主体意识，以使用为目的的活动是一种线性的单向活动。因此，以使用为目

³⁰ “事实上，在伽达默尔这里，从游戏出发来考察艺术作品的存在目的从一开始就是诠释学的，而不是艺术哲学的。”张震，《理解的真理及其限度——西方现代诠释学的艺术哲学向度的考察与批判》，（北京：中国社会科学出版社，2010），页264。

³¹ 席勒，《审美教育书简》，载朱光潜：《西方美学史》（下卷），（北京：人民文学出版社 1996），页455—456。

的活动绝不是游戏。³²在此，游戏的往返运动指明了游戏的第一个也是最基本的规定，即游戏活动是一种没有任何使用目的的活动，正是由于没有使用目的，所以这种活动本身就没有一个使它停下来的地方，只能在不同的情境中重复自身，这是所有游戏的本质的特征，包括自然的 game 和人类 game。如果说，在日常生活中，人类总是被一种有目的的活动所支配，人类此在总是将其视域集中于筹划行为中，那么，游戏这种存在方式的第一个必要的规定性在于它使人类此在从这种被目的所支配的筹划活动中移开，进入一种没有使用目的的活动之中。认为人类的 game 就是一种自我表现，这种自我表现表明了人类的 game 是不同于日常生活中被使用目的所支配的方式，而是一种纯粹的自我表现，是一种将自身带人出场的活动，是一种表现。³³

伽达默尔从普遍性的 game，即所有 game 的本质来界定艺术作为一种 game 的性质。game 的这种性质表明了艺术的存有方式，首先是一种和日常生活不一样的存在方式。如果说，日常生活是一种充满了使用目的的存在方式，那么，艺术的存在方式则是一种远离了使用无目的的方式，这是对从认识论出发的艺术观的一种批判，因为认识论的艺术观就是从一种目的的观念出发去界定艺术。在伽达默尔看来，game 真正的存在方式，进行 game 的人本身是严肃地对待 game 的人，因为进行 game 时，game 者可能保持这样一种严格的主体和客体对立的意识，所以不可能对 game 有一种清醒的目的意识。这同样也适用于艺术，艺术只是一些来回往返的运动，

³² Georgia Warnke, *Gadamer Hermeneutics, Tradition and Reason*, p.50.

³³ Gadamer, *Truth and Method*, p.110.

对于这种运动，主体性的意识是不能说明的，因为在艺术中，正如在游戏中一样，只是一些纯粹的表现。³⁴

另外，伽达默尔认为：一旦人类此在进入了游戏之中，游戏就具有了一种至高的权威，「玩」一种游戏不仅意味着进入一种不同的存在，同时也意味着游戏者要服从游戏本身的权威和要求，游戏包含一组参与者必须要遵守的规则和原则，而这些规则和原则至少部分地规定那些参与者自己的目的和热情。游戏对它的游戏者具有权威，甚至规定了适当态度和回答的范围。在这里，人类的选择权表现在：可以进入这一个或那一个游戏；但是，一旦他进入某一个游戏，他就要服从此游戏的规则和秩序，严肃地对待游戏，谁不严肃地对待游戏，谁就是破坏游戏的人，这就是游戏的严肃性，所以，游戏的严肃性决定了游戏的权威性。这同时也规定了游戏的另一个性质，即游戏具有一种存有论上的优先性，在玩游戏时，玩者进入一种全新的领域。即进入一个空间—体育馆或游戏领域，并且为游戏而取消自身。在进入这种空间时，游戏者把他自己的关注，和欲望放在一边而承服于游戏本身的目的。游戏的目的与需要支配和命令着游戏者的行为和策略。因此，游戏里的行为主体其实并不是玩游戏的人，此人的行为和热情，其实乃是对游戏自身所强加的任务的反应，因此它是游戏的行为，或伽达默尔作为游戏自身的循环往返运动而指出的东西，这就是任何游戏里的决定性元素。³⁵所以，在伽达默尔那里，游戏并不是一种主体的游戏，而是在存有论意义上的游戏。像存有有一样，存有规定了人类此有的存有论处境，那么，游戏也具有这样一种存在的规定性。这种规定性表现

³⁴ 对于席勒和后康德派美学来说，艺术是一种充塞和征服它的观看者的美的幻觉或梦幻，因此欣赏者就像游戏者一样以同样的方式被推入一个独特的领域。伽达默尔对游戏和艺术的存在方式的特殊之处在于如下几种规定性。孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页95。

³⁵即伽达默尔所说的“游戏的主体显然不是个体的主体性，这个个体也处于正在游戏的其他行为之中，而是游戏自身”。Gadamer, *Truth and Method*, p.93.

在游戏具有一种规范性和权威性，它吸引人类进入游戏之中，要求正在游戏的游戏者遵守它的规则和秩序。

伽达默尔用戏剧这种艺术样式，来说明艺术的同一性和具体性之间的关系。³⁶在用戏剧来说明艺术的存有方式时，伽达默尔首先注意到的是戏剧中的演员而不是观众。其一，正如游戏对游戏者有优先性、游戏的创造者是游戏本身而不是游戏者一样，戏剧对演员有优先性、演员本身并不创造戏剧，演员在表演中的反应不是由演员本人决定的，而是由戏剧所决定的，演员的反应和所使用的策略是戏剧所要求的。戏剧要求演员放弃自身的同一性，进入戏剧本身所要求的情境之中。其二，尽管演员不创造戏剧，但是，戏剧也不能离开演员的表演，戏剧只有在被表演中才有具体的存在方式，每一次具体的戏剧演出就是戏剧的存有本身，除了被表演之外，戏剧没有别的存有方式，这就是游戏只有在被玩时才有具体存有在戏剧上的应用。³⁷其三，同时，伽达默尔也规定了这样一种演出是一种什么样的演出，这就是戏剧剧本对表演的规范作用，也就是说，不管戏剧以什么样的方式被演出，一戏剧本身不会成为别的戏剧，它总是这一戏剧，服从这一戏剧的独特性。这就是戏剧对演员的权威性，戏剧的这些特性是由游戏的本性所推导而来的，在此，游戏对艺术的存有方式有着某种存有论上的指示线索。戏剧的存有方式代表了艺术的存有方式，在哲学诠释学的视野中，戏剧对于一般艺术的存有方式有着某种示范性和启示性的意义。这种启示性意义表现在别的艺术样式如美术作品中，也就是说，某一美术作品本身并不是具有一定的使用目的，因此，从本质上来讲，它更适用于游戏概念。对于美术作品本身来讲，当我们面对一个美术作品时，我们并不是在它有用或没用的意义上来经验此艺术作品，而是被此作品本身所吸引，进入到这个作品之中，

³⁶ Georgia Warnke, *Gadamer Hermeneutics, Tradition and Reason*, p.51.

³⁷ “戏剧只有当它被表演时才实际存在，确实，音乐必须鸣响”。Gadamer, *Truth and Method*, p.104.

这个作品由此成为欣赏此作品的此在的经验内事件。对于本论题来讲，这就要求从诠释学经验的角度来论证这个经验内的事件是一个怎样的事件。³⁸游戏包括自然界和人类社会中的游戏，在此，游戏给予艺术的存有方式一个启示性和隐喻性的意义。

第四节：哲学诠释学之向度与宣教思考

纵观时代思潮的转移有其时代处境要求，从启蒙运动的开始到十九世纪被称作「希望的世纪」

(Century of hope)，当时欧洲的知识份子有一个共同的信念，都认为世界与文化生活永远在进步当中。然而从十九世纪到廿世纪所暴露的种种问题越来越复杂，原先充满希望的世界，渐渐走向处处是「困局」(predicament)的世界。³⁹欧洲学界的「诠释学之风」

(Hermeneutics Trends) 崛起，其思想提出了困扰已久的哲学课题：人与物质世界作为研究对象是否有所不同？如果没有不同，那我们对人的研究与了解就跟物理对象一样。但是仔细分辨之下，特别在人文科学的研究方式中，研究者的身分不只是观察者，同时也是参与者，也有他的理解。⁴⁰其中最大的差异，就是研究者明白他所观察的对象并不只是被观察而已；这个对象是别的「人」，如此便牵涉到一个问题：「我」是有思维的主体，而对象是被「我」所知觉、解释的；这样我就把我的理解加在对象上面，却没有考虑到研究对象也会思考，因此有所谓「主体与主体」的关系，已不同于「主体与客体」的关系。自然科学可以把万有，包括自己都看成对象，这是进行建立科学法则时唯一认知的主体，其他一切都被这个科学法则所笼罩。可是这里就漏洞一个领域，就是「主体与主体」的关系，这里就是有所谓「互为

³⁸ Richard E. Palmer, *Gadamer in Conversation*, p. 72.

³⁹ H.G. Wells, 《世界史纲:生物和人类的简明史》(下卷)(第15版), 吴文藻译, (广西:师范大学, 2001)。页 811-816。

⁴⁰ 伽达默尔, 《真理与方法》, 译者序言页 viii。

主体性」(intersubjectivity)的关系情境形成。⁴¹伽达默尔所提倡的诠释学方法,尝试建立一种新阶段的哲学,来替代康德以知识为主的哲学思考典范。通过海德格的影响,伽达默尔想要重新去讲人类理解的问题,他的影响主要在社会科学的诠释方面,试图为世人提出一条新的路径来:当研究者面对文化生活、研究有文化的人的时候,背后已经携带着文化;这就是对于「理解的理解」观念的解释。⁴²

若从新约时代一直追溯到现代之间,基督教宣教神学发展的情形其中很明显可以看出,过去这两千年来的每一个世代,基督徒对宣教的观念都深深受到他们所居住、工作的环境影响。

「现代」或「启蒙时代」都不会是影响宣教思想和实践的最后一个历史年代,有一个所谓「后现代」的典范(postmodern paradigm)的到来。以上所讨论的世代,包括「现代」都已经成为过去,因此教会是抱着往后看的态度来看它们。⁴³一个「时代」的典范基本上会有不同的状况,但是一个新典范并不是在一夜之间就建立起来,有时要几十年,有时甚至要花上几世纪之久才发展出它特殊的轮廓。所以说,这个新典范还在浮现当中,而且还不知道它最终会采取什么样的「形态」出现。

典范的转换期是一段很不确定的时候,这种不确定的感觉,成为我们这个时代少数的现象之一,以及留恋启蒙时代的典范而紧抓不放的因素之一,虽然各方面已有显著迹象看出这个典

⁴¹ 人类是活在整合的关系里,所以不要让错缪的人类学、社会学引导着教会的宣教,灵命界可以与物质界分开,或者个体可以与群体分离。以资本主义社会的生产关系与经济生活结构上,人变成一个参与交换的单位。换言之,是把人当成货物来处理,以经济把人看成一种「物化」的意识形态,「人」最后变成了货物。

⁴² 伽达默尔,《真理与方法》,页6。

⁴³ 所谓后现代思潮历史背景,基本的认为是后现代思潮的发生,与历史发生的情况有一定的关系,并非突然产生的一种现象。广泛的说法,有个根本上的倾向,就是对于现代文化的背离、离开现代性。这里所指的是现代思潮对人类社会文化的未来原先有很强的想法,这个想法落空、失望之后,才产生以否定现代文化为主的后现代文化。

范正在解体当中。当然我们不可能追溯导致这个典范解体的详细过程，但是大体了解几个重点是非常必要的。启蒙运动之父笛卡儿，运用彻底怀疑的原则作为他思维方法的重点。他相信只有怀疑，才可能清除单纯信赖所有意见的人类心智，使它能对知识开放，而此知识是由理性思考而来（怀疑的理论）。这种认识论可以说为往后的科学、哲学、神学等研究发展指出方向。当然有许多学者超越了笛卡儿的理念立场，但基本的主张却没多大改变，而不过是对怀疑原则和理性 至上的信条作了更详尽的改善、精益求精罢了。笛卡儿本身强调用理性和演绎（或数理）方法来研究科学。⁴⁴比他稍早的同辈人士培根（Francis Bacon）则倡导归纳法，而牛顿（Isaac Newton）是第一个把这两种方法融合起来的人。不过这两个研究路线并没有完全融合妥当，顶多做到彼此互补的地步。⁴⁵譬如说廿世纪的逻辑实证论（Logical Positivism）比较是反应出归纳法的趋势，而波普尔（Karl Popper）的伪证学说（Falsification theory）则被视为是演绎传统的延续。⁴⁶

不论是承袭那个传统，高举理智的前提仍然是无懈可击的。理性主义的道理高妙，特别是造作了许多科技的成就，若对之质疑简直是荒谬。因此无怪乎不久之后，此等方法的前提也被

⁴⁴ 中古的欧洲宣教士们，在宣扬基督教义时，他们所用的方法，却表现出重智精神。他们老想用思维来说明或证明那个权威 神，这与希伯来精神——基督教义的原始精神——恰恰违背，但那些大讲神学的人们，对这一个问题还大半没自觉到。可是到了文艺复兴之后，哲学家对这一问题的自觉却渐渐明朗了。笛卡尔的态度正可用来作一个好例证。笛卡尔是明白表示他要用「理性」证明一切的，他从自我的存有开始，进到神的证明。他其实并不觉得自己的方向与基督教违背，不过他有意要想给那个权威神一个「理性的基础」（这里所用的「理性」，都是笛卡尔心目中的「理性」，它即指「思维」而言）。他似乎没接触过知识领域及范围的问题。他觉得用思维来证明一切，好像是天经地义的，他所关心的只是怎样证明或用何方法的问题，因此他写了《方法论》。至于价值问题在这一体系下有无容身之地，则他茫无所知。当然，他虽然把证明上帝存在当作他对基督教的贡献，他的心灵也和别的个别心灵一样，有价值的自觉。尽管他不知道一个被证明的对象性存有，决不能再成为一价值的主宰，而另一方面他也不能体悟价值之超越境界，或超越的价值主体境界（关于知识的主体境界，他似乎有过体认，他给别人的信里说那些反对他的《沉思录》的理论的人，是根本没有体验过超感觉境界的，是一个证据）。但他仍不能不发现他面对着一个难题，那就是自由之意义。

⁴⁵ 林立树，《现代思潮——西方文化研究之通路》，（台北：五南出版，2007），页56-62。

⁴⁶ 波普尔，《猜想与反驳- 科学知识的生长》，傅季重、纪树立等译，（上海：上海译文出版，2005）。

人文「科学」所采纳（包括神学在内）。所谓「科学」就是求得知识精准、数据绝对可靠无误等等。其实神学家和其他人文学者也就纷纷怀抱了这种信念，将之精密地应用到他们的学科上，就如十九世纪以及廿世纪初期以来的神学，在各方面的分支学科都如此证实。而今天这整套思想体系开始受到挑战。但是首先发动攻击的，却不如人所预期是从人文科学这方面而来。反而很稀奇地，是迦尔特修派（Cartesian 笛卡儿的追随者）和牛顿派（Newtonian）这些似乎完全不可侵犯的经典之著先受攻击：在物理学上，诸如爱因斯坦（Albert Einstein）和鲍尔（Niels Bohr），介绍一种新的思考方式，结果到一个地步，海森博格（Werner Heisenberg）居然说科学的根基已经开始动摇了，必须重新建造，相续不久渐渐影响其他学科的变动，包括人文科学在内。从这一层次上讲，西方的思维从其萌芽状态起就具有工具与方法的意义。此后的历史表明，西方哲学史的演进主要表现为「方法」问题的发展过程。⁴⁷而整个欧美哲学的差异，往往是方法上的差异。⁴⁸这一差异，尤其在与华人传统思维的对比中，表现得异常明显。其影响对宣教的思维而言，即便不是直接的，但无可否认的却受间接的影响。⁴⁹对宣教产生什么影响有许多，以下列只取几个关键点：

1, 「理想主义」之症结⁵⁰

⁴⁷ 潘德荣，〈文字- 诠释- 传统：中国诠释传统的理代转化〉，（上海：上海译文出版，2003），页113。

⁴⁸ 成中英，〈方法论概念和本体诠释学〉，台北《中国论坛》第19卷第1期，1984。

⁴⁹ 这种思维上的转变确实叫人有点难以招架，尤其任何时期或是任何传统中，出现的都不只是一种形态的意识。加上离心作用的力量使然，每一种形态还会产生两种相对的运作方式。在此之前的时代，宣教主旨比较和谐，虽有不少主旨存在如神的荣耀、千礼年快要来临所产生的迫切感、基督爱的激励、对丧失灵魂的怜悯心、责任感、文化优越感，以及教会宣教相互竞争等，都把融和成一幅愿景，而现在根本理不出一套整合的思想及做法。面对着启蒙运动的冲击，基督徒的反应有时也是众说纷纭。S. H. Rooy, *The Theology of Mission in the Puritan Tradition*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 282-284.

⁵⁰ 这里笔者无意视西方文化过于简单，而是文化精神在制度上之表现作一简单的展示。此特定方向的发展为一种诟病，而依循这发展之结局，文化自身陷入大沉沦，即西方文化的悲剧。

「理想主义」之首先出现于文艺复兴后的西方世界，或者反过来说，文艺复兴后，西方哲学的第一发展是理性主义出现，正是应有的现象。这与文艺复兴时西方文化精神的真象，则其后各阶段的发展都可以看作必然。

第一、西方正统的文化精神，本是重智的，但希腊的哲学所表现的重智精神并不十分彻底。从苏格拉底起，直到亚里斯多德，并无一人轻视价值或德的问题，不过他们是要用知识来决定价值而已。这是重智的方向，但还是重智精神的早期表现。因为他们还没有遇到最后的困难，在「智」的分立境域中，只能归于感官享受一困难。⁵¹

第二、在希伯来精神乘外在机缘入据西方世界后，中古的文化实况成为一西方正统文化精神潜存于教会教义下，暗暗奋斗的过程。这两种精神不能融会，所以日后终于有宗教改革及文艺复兴结束了黑暗的中古。然而宗教改革并未将希伯来精神驱出西方世界，新教的成立只是形成更明朗的分裂，于是文艺复兴后的文化精神虽和希腊同样走重智之路，但有两个不同处。一是，今代西方文化精神所表现的重智性质比希腊远为彻底。近来学者颇有据形式美的珍视问题来指出希腊精神与近代西方文化精神之差异，其实希腊人之所以重形式美，正因希腊时代重智精神之发展不如近代「成熟」。⁵²形式美对应于一恬静的观赏心灵，此心灵受感影响绝少。二是，近代西方的哲学家尤其在文化复兴与初有成果时，有基督教的一神观念，而以此观念为主题，故早期西方近代哲学亦与希腊哲学所强调之问题不同。如笛卡尔，他走的路线是理性主义的决定论路线，他无法探明价值之本源问题，可是他自己仍觉得他之证明神，

⁵¹ 林树立，《现代思潮——西方文化研究之通路》，页51- 52。

⁵² 这里的「成熟」一词并无好或坏的意义，只是指一文化精神自特质决定之始点走向其特质所决定的归宿时所从的途程长短。

不但是证明一超越性本体，而且也证明一价值的最高根源，这可看作西方近代哲学面对基督教义所作的寻求出路的努力。⁵³

第三、不论个别的哲学家如何想，在重智下的价值问题之终必为感官享受，乃是决定的结果。但刚刚看见重智精神复活的人，却一方面未能看透这一本质上的决定，另一方面也不愿意走向如此的归宿。他们和苏格拉底柏拉图式的重智精神，距离还比较近，因此他们尝试运用他们所理解的理性，来决定价值问题，还在斯宾诺萨的哲学中，比在笛卡尔的哲学中更为明显。⁵⁴这可看作西方近代哲学面对自己方向的本质归宿所作的挣脱的努力。这样，理性主义的精神，正是重智精神在文艺复兴后要作第二次大开展时应有的产物。这种精神表面与归向感官享受一趋势不甚相合，其实只是理性走向成熟时的一阶段而已。理性主义进一步奠定一切由知识决定的重智哲学，在价值问题上却解不开那个本质上的结子，又不愿意顺着本质的方向走，于是重智精神的第二步发展，便由它的敌论经验主义来负担了。⁵⁵

总括而言，「重理性」的意义重在表明主从之分，而不是有无之别。自觉心灵中价值意识、权威意识和认知意识并非有一个可以独存，可以独占心灵全域。这三重永远是三重，文化精神在混沌心灵中未显豁定型时，这个三重组合即以混杂纠结的假统一形式存于混沌心灵内，但一至文化精神显豁，到定型阶段，则这三重意识即有敛发升降之不同，因之即形成主从关系。这种主从关系一经形成，常是三重组合中之单元居于主位，其余皆成从属。由此发展，

⁵³ 林树立，《现代思潮——西方文化研究之通路》，页53。

⁵⁴ 同上，页57。

⁵⁵ 同上，页58。

为主之单元即成为文化之基石，亦即为一文化精神之方向决定者。换言之，受如此决定之文化精神，亦遂表现一种特殊的个体性。⁵⁶

希伯来文化是权威精神，它的基石是权威的意识，因此，价值和认知都依恃一绝对权威来决定。服从基督教义，信仰上帝，投入绝对权威之怀抱即是善的裁定条件。一切认知则以符合权威教义为标准；知识之真伪，行为之善恶，悉由一绝对权威作裁定，这里的主从关系是非常清楚的。⁵⁷就希腊的重智精神看，也是一样。认知裁定价值，于是有各阶段以理性辖德之说，终于归到感官崇拜。在权威方面，权威受认知的裁定，便失去绝对性；在政治上有以众意为最高权力根源之民主政治观念之产生，在宗教上，则回归到人人面对上帝之教义的兴起。这一切都表示认知如何支配价值和权威，其详细过程就是「重理性」精神之航程。⁵⁸

2. 理性的扩张⁵⁹

这里存在一个事实，就是这些宣教主旨都显露出启蒙思潮的特色：理性至上、主客体分离、因果关系代替目的之信念、迷信进步、事实与价值之间不能化解的张力、相信问题至终都能解决、以及自立自主的个人观。既然所有人类都是有理性的受造物，于是乐观的人类学便取代了以往中世纪与改教时期那种对人阴沉黯淡的看法。只是，虽然满咀肯定每个人都有的理性，但实际上西方人的优越感还是历历在目。无论是福音派或是社会福音论者，都同样受西方理性思维影响的比较多。

⁵⁶ 劳思光，《文化问题论集新编》，郑宗义编，（香港：香港中文大学，2000），页41。

⁵⁷ 同上，页46。

⁵⁸ 同上，页47。

⁵⁹ 这点在本章的第一节1小点分析伽达默尔的哲学诠释学特质有进一步论述。页104。

理性在神学上也变得举足轻重，当然并不表示理性在以往没有什么份量。⁶⁰但启蒙运动一来，另一种不同的理智典范便开始抬头。也就是理智取代了信仰作为出发点。神学和其他学科不同之处，只是「对象」不同，不是方法上或出发点上的不同。基本上它也可以和其他学科作比较研究。这时期的科学家发现越来越难在他们的系统中，留给上帝一个立足之地除非是为了「实践」上的缘故，就如康德所云。这之前，人总认为自己的存在是由上帝而来，现在却倒过来说，上帝的存在是人所赋予的。⁶¹所以即使宗教在过往有其意义，这史前残留的遗迹，在现代世界中毫无作用。真实的人性以往被偏见、迷信、专横的权威所打败，如今总算反败为胜，有了新的出路、新的可能性。在这完全以人为中心的世界，根本没有留下上帝存在的余地。举凡政治、科学、社会秩序、经济、艺术、哲学、教育等方面都只有按着自己内在的权衡来发展。人还是有信心，是对自己的信心，对理性的信心。人们不再需要一位全能的神，把人从软弱中救出来，宗教在此情况下难免要逐渐地衰残凋零。教会及神学面对直接的挑战（指理性在神学中的地位高涨），有各式各样的反应，而且经常互相重叠。第一种反应，如施莱尔赫、敬虔派、福音派所鼓吹奉行的，就是使宗教断绝与理性的关系，而将宗教定位在人的感觉与经验，以此保护它免受那来自启蒙运动偏向「意识客观化」，而可能引发的攻击。⁶²

⁶⁰ 杨格 (Frances Young) 指出理性在过去，譬如教父时期，地位非常重要。在那时灵性与理性携手并进，因为信心是宗教心灵的理性思考。不过在这里，信心优于理性，心思必须服在真理之下。换句话说，信心与理性的对比是两种「理智」(rationality) 典范的对比。F. Young, *The Critic and the Visionary*, *Scottish Journal of Theology* vol 41, (1988), pp. 297-312.

⁶¹ 佛洛伊德宣称宗教不过幻觉而已；而马克思则视宗教为一种邪恶，是「人民的鸦片」。Emile Durkheim 则以每个宗教团体，实际上是在敬拜它自己。有些比较温和宽容的学者，他们勉强同意曾经有那么个时候，信上帝可能有些道理，但现在人类已经成熟了，不再需要上帝了。

⁶² L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*, (Geneva: World Council of Churches, 1986), p.44.

这理性回应也都在教会的宣教中发生，尤其是在廿一世纪，基督教被传扬为：一种独特的宗教经验；只属于个人私下的生活层面；比科学还理性；是社会上所有事的准则；是将人从任何无用的宗教依附中解放出来的。这些模式迄今还在宣教理念和实践中以各种形式被人倡导着。不过此种反应方式，似乎存在着一种基本的困扰，就是尽管这些回应都在抵制理性的攻击，或者是与之有所通融，宗教的未来却已面临了危险。因此这些回应不过只是一种后补行动而已。大多数人都相信，有些是期待的，有些则是了解到，宗教迟早会遭淘汰而灭歿。可是目前的现状却完全是另一回事。倒不是宗教走头无路，反而是预测宗教会灭亡的信念本身成了错误的观念。事实上，宗教并没有消失灭亡，反而在廿世纪里看到世界宗教的「大复兴」：回教、佛教、印度教的复活重现。⁶³基督教这方面的情况也是一样，反而在启蒙运动几百年来，廿世纪初所新兴发展的五旬节派运动（Pentecostal movement），在更正教中成为最大群体，比信义宗、改革宗、圣公会等都还要多。⁶⁴

对此现象不太容易找到一项合适的解释，这就出现一些负面的说法，以为这就证明人们因为无法应付社会的压力，所以纷纷逃向宗教（或假性宗教）中去避难，把信仰个人化或私有化，常常产生自己做成的宗教（do-it-yourself religion），或把宗教变成一个支撑快要崩跨的社会的扶墙。不过宗教的复兴绝对不只这些原因，最基本的因素是启蒙主义对理性的那套狭隘的概念，长久以来，已在人类生活中成为不适当的基石。诉诸于理性的客观架构已对人类的寻思造成重大的打击，因而妨碍了人类的正常成长，理性必须要有所扩充。而扩充的方法之一，就是认清语言不可能有绝对的正确度，要对科学原理和神学真理加以「定义」最终是较为困

⁶³Pew Research Center, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>. 浏览于17-9-2014。

⁶⁴ David B. Barrett, George T. Kurian and Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2nd ed., (New York: Oxford University Press, 2001), pp.12-15.

难的。无论是科学或神学，用意都不在证明什么，而是在探究事物的道理。⁶⁵本来在讲求理性要有「确实」表达方式的年代中，已被搁置一旁的隐喻、符号、仪式、神迹、神话这些东西，今天又被人重新使用，因为这些形式能够唤起心头与意志的整合，不但触动知性的构思，唤醒带着目的的行动，而且能激励人心。⁶⁶所以，对这方面的兴致日增，尤其是在第三世界教会里，会有「叙事神学」(narrative theology)、「故事神学」(theology as story)之类非概念化形式的神学出现。

不过，要特别注意的是，这种思想和表达模式并非不讲理性或反对理性。科学主义(scientism)的问题在于它像一套专横霸道的信仰体系一般，紧紧地束缚了人类的思想活动。⁶⁷因此，宣教并不是建议要放弃理性，宣教学需要摄取现代神学、哲学、文学批判、历史方法和社会分析学上的精湛成果，应该保存启蒙主义所涵盖的批判力量并加以维护，但却要拒绝其中的简化思想。人需要借着多多扩充理性，使它包含超过智性方面的范围，而再一次认知它，也就是宣教必须把宗教层面引入教会对实质的全面视野中。很吊诡地，这也是拯救启蒙思想的唯一途径。宣教关注的是人心厌恶真空的状态，如果对神失去了信心，就会用别的神来代替：诸如自然力量、理智、科学、历史、进化论、民主主义、个人自由和科技，或其他类似的世俗信仰，像是意识形态(ideology)之类的。⁶⁸另外，现代的理性社会文

⁶⁵ Frye 认为尤其探讨如何将福音处境化的宣教学上更别具意义。N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, (London: Ark Paperbacks, 1983), p55.

⁶⁶ M. Steakhouse, *Apologia: Contextualization, Globalization and Mission in Theological education*,(Grand Rapids: Eerdmans, 1988),p104.

⁶⁷ 现代文化讲求理性，但最后却陷溺于一味追求「工具理性」。「价值理性」或「目的理性」的丧失，使得现代文化暴露出种种窘境。十九世纪当时就出现三位大师批判当时的社会。一，齐克果，主要从宗教的范围来批判理性之不足及其与感性之矛盾导致人性之困境。二，马克思，主要从经济的结构来批判资本主义之理性意识形态。三，尼采，从根本上怀疑理性思维传统。因此，是反对人性在「工具理性」思维的熏陶下，人性产生扭曲。这也是廿一世纪宣教面对的一个大挑战，「工具理性」的思维也参透进入宗教里头，腐蚀信仰的本质。

⁶⁸ C. C. West, *The Power to be Human: Toward a Secular Theology*, (New York: The Macmillan , 1971),p99.

化，更加担忧的，是科技高度发展下所带来的工具理性泛滥的危机。在极度商品化的社会，人与人的关系只用利益来计算。付出的关怀、感情、尊重或援助，都是基于“回报”，而去量度“投资”。它可怕的地方，人的价值都没有了，在工具理性里，人都变成了只有经济考虑的价值。这个世界正在呼唤人性的重塑，宣教就是要唤起人最终极的关怀是什么。

3, 「主体」与「客体」⁶⁹

自然科学可以把万有（包括自己），都当成对象，这是进行建立科学法则（Scientific Law）时唯一认知的主体，其他一切都被这个科学法则所笼罩。启蒙主义对自然（nature）的高抬和过分的客观化，这些情形确实造成了很悲惨的后果。即丧失「主体与主体」的关系，而只有「主体」在说「客体」。这种思想所造出的世界，是一个「封闭、完结、不变简单、肤浅、不带神秘色彩，严谨地跟着程式进行的一套机器」。⁷⁰人对人的理解，就变成对自然物理解看待。同时，本来是要让人性得到解脱的，如今却反而使人饱受奴役。起先是机器代替人做奴隶，后来人类却反而变成机器的奴隶。生产成为做人的最高目标，导致人类必须俯伏在科技的祭坛之前低声下拜。

在自然科学中主体和客体的区分，也应用到神学里头。尤其是当学者们，意识到他们所处的世代和圣经记载的年代之间有着历史的差距。⁷¹特别是在圣经学术研究上，这条鸿沟就更加明显。圣经昔日的经文，跟今日对这些经文的解释之间的关系，从十八世纪末以来便是一个很主要的议题。借着强调圣经的无误，更正教中的正统派试图要维护「纯教义」的客观真实。

⁶⁹ 这点在本章的第一节2小点分析伽达默尔的哲学诠释学特质有进一步论述。

⁷⁰ David J. Bosch, *Transforming Mission—Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p.473.

⁷¹ G. E. Lessing说，一条『丑陋的鸿沟』（an “ugly ditch”）把我们与过去分开。

以后，敬虔派就把「道」给个人化；然后唯心论者则将它合理化，最后是自由派神学家，倾向把「神的话」相对化，视之为纯粹是历史性的文献，跟现代人几乎毫无关系。⁷²自从施莱马赫以来，诠释学就显示出在圣经古代文本（text）和启蒙运动所塑造出的现代处境（context）之间，存在着个落差。⁷³即便，神学家尝试把圣经跨越鸿沟拉到今日的处境，但似乎还是无法摆脱，把圣经只当作一项「客体」来处理的思维。学者只顾着鉴定圣经的经文，而不一定让圣经来鉴察他们。

笛卡儿的思想模型，所造成的另一层灾害便是生态上的危机。人类已使地球退化成为一种感觉迟钝的物体，现在正在人类手中逐渐死去。地球的臭氧层已经破坏了，人类简直是走向死亡。启蒙主义文化—科学、哲学、教育、社会学、文学、科技等，已把人性与自然误解了，不是局面性地，而是基本地、彻底地。所以，需要透过宣教的视角，再次根本的重新调整和提倡「生态神学」。⁷⁴每个人都应该再次看自己为地球母亲的小孩，彼此以兄、姊来相互对待。人人都该有全方位的思考方式，而不是一味地分析。要强调整体感而不是处处保持距离。世人急需破除身、心，主、客的二分法，而应该多加强调「共生存亡」。这观念对于教会的宣教必然有着重大的影响。它意味，自然和人类不能只被当作东西看待，可以随便任由别人利用、操纵。有了这种新的知识论，也意谓着一切的科技要接受在它以外的一种实体的对质，而此实体是不必靠着理性的正统常规运作，因此也就不必卑屈于科技的横霸势力。这个实体，可以说是与这个世界的封闭系统之间存在着抗衡的张力。

⁷² H.R.Niebuhr, *The Social Gospel and the Mind of Jesus*, *The Journal of Religious Ethics* vol 16, 1988. pp. 115-127.

⁷³ David Tracy, 《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》，冯川译，（香港：汉语文化研究，1995），页52-53。

⁷⁴ 这里所指的「生态神学」是一种广义的涵义，是以人类在「后」现代语境中的生存环境为课题。在此，所谓「生态」的问题，不单指人类生活的大自然环境，也涉及人的身躯、两性问题，甚至政治经济的语境。

主客体的二分，意味着圣经和信仰要讲求客观。自由派则把自己的权威置于圣经之上，只抽取其中的道德规范，而基要派却是死板地应用圣经到每一个情境里头，特别是对「大使命」的迷信执着。两派人马各以自己的方法显扬一个理念，就是每个人都能够解释圣经而不需要别人的协助。但是，他们双方又因着有「异象使命」的信念，而常会将属于其他文化的人当作一般事物对待，而不当他们是弟兄姊妹。这些议题都需要重新放在宣教的视角下，重新被检视和反思。启蒙时期科学主义下提倡的「主体」对「客体」的关系，应该转变成「主体与主体」沟通的关系。因为，人的生存本来就是互相彼此的关系。所谓教会是基督以及宣教工作的身体，为着建立一个共同目标的群体，实在有必要重新发现「互为主体性」的真义。

4, 「进步」的理念

相信进步或许是启蒙运动影响更正教宣教事工最明显的一项。西方基督徒深信他们能为世界问题开出万应的药方，而且保证万事都会进步，无论是以散播「知识」，或传播「福音」的方式。把千禧年的概念世俗化，就是进步的信念历久不衰的表现。

启蒙运动的哲学讲求「进步」的乐观态度，对现代神学和教会的影响，或许比上面所列的两项都来得明晰可见。以为基督教很快就会在今世获得全球性的胜利，这种想法是廿世纪下半叶才有的，并且它跟现代思潮息息相关。有时它呈现出来的，是相信全世界很快都要归信基督教；有时是以为基督教有无法抵挡的力量，可以革新这世界，消除一切贫穷，而为所有人争取公平。在某些圈子里，后者的想法尤其受到欢迎，他把上帝看成是一慈悲为怀的造物主、

人类本质上是能够逐渐改善道德的、上帝的国是基督教持续进步的得胜冠冕。⁷⁵「基督教的知识」的传扬，就足以达成这些目的，上帝的国度越来越跟西方文明携手合作。

所谓的「进步」的行动就是去「开发」(exploit)，由于怀着「主体」对「客体」的观念思维，其相对的无论是族群或区域便是非「开发」的。即与它不一样的现代文化，给予「落后」的标签。「进步」(progress)的理念起初是好，但人性对掌控事物的扭曲，可以说大大地影响了殖民扩展的进行，演变成政治扩张甚至掠夺。所谓的「施惠殖民政策」部分是因着宣教事工而生成，在殖民地的「发展」(development)的主张也是如此。这反应出，只要基督教宣教工作一涉入，就会有比先前显著的进化。本来差会的工作范围也只涉及人们日常生活的需要，完全是在救济的层面上：例如灾害救援、照管孤儿、基本医疗等等。到了廿世纪的30年代，特别是在1928年耶路撒冷召开的国际宣教会议上，开始提倡「全面性的方式」(comprehensive approach)。教会应该不仅提供护理工作，也应该要从事乡村重建，解决工业、经济问题等。二次世界大战之后，这种「全面性的方式」便被所谓的「开发」的主张所取代。不论是天主教抑或基督教，都很热心地投入这类的工作。⁷⁶从上世纪60年代开始，教会和政府两方面竭力从事开发的时代。有关的单张、册子、书借、文章，如洪水般泛滥在市场，好像「开发」的计划将要解决第三世界国家所有的问题似的！⁷⁷

⁷⁵ 莱布尼兹 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 为教会的任务所下的定义是藉由科学或知识传播基督教。1699年创立的「基督教知识传播社」，它的名称就流露出类的情结，认为其主要任务就是建设图书馆、学校和散播基督教文学作品，藉由知识与教育，可以把慈善博爱远播天涯海角。B. Russell, 《西方哲学史》，程舒伟，吴秦风编译，(北京：中国商业出版，2009)，页58。

⁷⁶ Stephen B. Beans & Roger P. Schroeder, 《演变中的永恒——当代宣教神学》，孙怀亮等，页228, 232-233。

⁷⁷ R. P. Beaver: 宣教策略史，收录《宣教心视野——历史视野》，Ralph D. Winter等编，Perspective Study Program 华文翻译团队，(台北：橄欖出版，2015)，页56-57。

这种随之而来的「开发」模式，进行的结果和原先预期的刚好相反。富有的国家变得更加富有，而贫穷的国家却越来越贫穷。而且在穷困的国家里，反而是已经享有特权的人受到「开发」计划的好处最多，并且还对社会和生态带来极其不良的后果。⁷⁸如今回头来看，原因很明显，就是科技的应用不单单只是技术的问题，也受到其背后社会、宗教的性质很深的影响。加上在「开发」的过程中，被当成是货物的转手而已，在一切后勤协调当中，「开发」的执行者永远是推动者、策划者、操纵者，最重要的是，他们才是权力的重心。这也就是问题的根本所在：真实的「开发」计划若没有权力的转移，无法真的进行。而西方的这些「开发人士」却或者不愿意，或者没办法把权力转交到第三世界的人民手中。或许准确来说，应该是西方人既不愿意也不能够把权力交出去。他们的说法是：第三世界的人可以得到权力，但西方人不需要放弃他们的权力和特权。而且尽管西方人有意为着第三世界的人们放弃权柄，照着当时北半球和南半球那种不相称的关系，进行上必是不太可能。⁷⁹因为两、三百年下来的科技发展，已经把西方人和西方世界重新塑型，包括资本主义和社会主义两者，使得他们遥遥领先“先”其他国家根本没办法追上。而这些科技发展的结果却正好与他们所意想的相反：西方的发展者越来越有势力，南北半球的势力差距没有缩短，反而是加宽了。⁸⁰无怪乎在第三世界的国家对于整套「开发」的观念，对启蒙思想立场越来越加以排斥。

问题的症结不在于落后和现代之间的关系，如持有启蒙思想的人所认为的，而是在于「依赖」和「解放」之间的关系。福音本来就是要使人从「贫穷」到「解放」（路四16-18），所以要达到平等不是从「富人分一点给穷人」，而是要把整个国际间的系统完全推翻。工业国家

⁷⁸ W.G.Bragg, *From Development to Transformation*, in Vinay Samuel & Chris Sudden (eds), *The Church in Response to Human Need*. (Oregon, USA: Wipf & Stock, pp.20-51.

⁷⁹ David J. Bosch, *Transforming Mission—Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p.477.

⁸⁰ C. C.West, *The Power to be Human: Toward a Secular Theology*,p113.

利用非西方国家殖民时期集聚了他们的财富，显然贫穷是因为财富而来。这里不在批判「解放」模式，而是从宣教的视角提出，所谓的「解放」其实无法超脱使现代化思想的影响。所以，新的宣教典范有待提出。

5, 「事实」与「价值」⁸¹

谈论「文化」的方式有两种：「文化哲学」与「文化科学」。文化人类学、社会到政治经济学这些讲的都是文化现象，他们对于价值最根本的解释立场，就是「内在化」(internalization) 的观念；谈人如何把外在规范性的东西收入意识内部，这是「文化科学」的讲法，所以预先假定了经验世界的实在性。用哲学语言来讲，「经验事实」(empirical reality) 是「外在的」(external)，把外在的东西化为内在，所以叫做「内在化」。当人面对外在世界，所以需要做一些事情、禁止做一些事情，这些本来与外在需要有关，但是人在组织他的生活规则时，就逐渐把这些外在需求收入到意识内部，变成了所谓价值意识，但这里谈的价值意识与哲学谈的价值意识实际上有点差别。每个社会实际上都有个价值意识，然后社会才得以维持，所以这个是「教化」(educadcn) 观念。⁸²启蒙主义中把「事实」与「价值」绝然分开的思想模式，已经把「价值」搞得崩溃瓦解。实证哲学 (Positivism) 和经验主义 (Empiricism) 在主观、客观以及事实、价值之间，所树立的墙已经开始倒塌。每个人在观察现实世界时，不可能不会改变他所见的，每一项认知的行动一定包括评价鉴定在

⁸¹ 伽达默尔以“游戏”的理论破除「事实」与「价值」作二分的迷执。

⁸² Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law & Democracy*, trans. William Rebg, (Cambridge, Mass: MIT Press, 1996).

内。⁸³加上现代科学，已把以往从未梦想过的一些力量加诸人的手中，这些力量不可能是中性或者不带价值标签的。而这是人完全没有预备好去接收的一种状况，所以使整个问题更加复杂。⁸⁴

最明显的是，在启蒙运动里将事实与价值加以划分，这对神学也有深远影响。启蒙运动的思想典范容忍个人从一大堆的意见之中，去择取自己喜好的价值观，而所有的价值观都一律平等。⁸⁵结果不同的宗教只是代表着不同的价值，每一个宗教都是一张大拼图的一部分。对相同的「实体」不能同时有两种「真理」或「事实」存在，但却可以有两种价值存在。但在此架构中，还是保留一些空间给宗教，但只限于给所谓的可容忍的宗教，必要时人们的价值观必会顺应这种想法。毕竟，宗教的角色是要薰陶信奉者的道德素养，以致可以增强人类的理性。而宗教应该毫不保留地对主流的世界观给予的挑战，它可以与科学共存，但却不能侵犯到后者。

⁸³ 说价值活动是有向活动，意思就是说，凡谈得到善恶的时候，必同时假定一自由意愿；自由意愿可以指往一个方向，因此便导出一种有价值性的活动。凡人能说这个好那个坏的时候，他必须是在自由意愿的承认下说话。可是关系境域中，只有一串决定的锁链，这里没有自由可说。而智的活动，既以主客分立为基础；那么智的活动下，价值决定就无法成立。

⁸⁴ 西方正统精神的奠立者苏格拉底，本身就有一种分裂，一方面是超越意义的灵示，一方面是关系意义的定义法，而这种分裂日后扩张成为一个分裂的西方社会。分裂的实况是，一方面抱着权威教义的基督教，另一方面行文艺复兴后的纯现世的生活。人们一方面崇奉经验科学，另一方面相信创世的上帝。自己不觉得矛盾，其实是矛盾；自己不发觉脱节，其实真真脱节。重智精神本身发展的价值观念一旦屈服于感官享受之下，就丧失其独立性。那么，结果现世生活似乎可以一步步闭起门来，不顾那些上帝天堂的教义了，这里有一个很重要的问题。M. Lamb, *Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation*, (New York: Crossroad, 1982), p12.

⁸⁵ Newbigin 比喻，在物理学的课堂上，学生学习什么是「事实」，而且人们期许他笃信自己所学的是真理。而在宗教教育课堂上，人们却要学生选择他最喜欢的东西。L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*, p.39.

宗教界对这种将「事实」与「价值」作二分有着不同的反应，而这些反应彼此难免会有冲突。一种反应是赞同启蒙思想的典范，只是把它颠倒过来看：认为基督教信仰是属于「事实」而不是「价值」层面。另一种对「事实」与「价值」二分法的反应，刚好与上述这种反应相反，不过也是根据启蒙思想的前提而来。持这种反应的人接受宗教的事是在处理价值的问题，而非事实问题。所以事实和价值是置于两个互不重叠的范畴上，因而科学和宗教被划归在不同的领域。超自然、属灵、永恒的实体总是比自然、有形、短暂的物来得高超。纯宗教性的宗教必然比纯科学性的科学高等。当「事实」与「价值」彼此实在毫不相干，一个人就会变成可以欣然接受现代科学的世界观，而同时宣称真理不是科学或历史可以置喙的，它是属于另一个境界。如此一来，信仰和其相关之事就完全归属于另外一个世界。耶稣所教导讲论的神国，乃纯粹是宗教性、超越国界未来导向、显「内在」为主的，并与政治、国家、属地的计划是无关的。⁸⁶

若从宣教讨论「事实」与「价值」的分开，就意味着宣教士必须将其宣教事工的「科学」内涵定义清楚，他们有两个极端的途径。一方是极端的社会福音阵营，强调看得见、摸得着、算得出的今世的成就；而另一方的人则宣称来世的「事实」才是真实的事物，他们特别强调灵魂的得救，相信凡事都可解决这个理念。从宣教历史看来，自愿宣教机构在十八世纪末蓬勃地发展，并且在十九世纪之后促成了乐观主义的鼎盛。难怪从1885年的柏林会议到1914年第一次世界大战爆发其间，帝国主义会到达巅峰，这时的西方各国和基督徒十分意气风发，确信他们必能治好全世界的问题，主要的药方是殖民主义的方案，以及在世界各地建立西式的教会。启蒙运动对个人自由自主的信念，意味着上帝与人是立于敌对的地位。如果宣教的目

⁸⁶ 这里强调西方文化精神是「重智」精神，并未说西方不谈道德问题，或无价值意识，而是说西方的价值意识受认知意识占「为主」的地位。

标是在荣耀神，就会被认为是轻忽了人的贡献和价值；如果强调人有内在本能可以正确地抉择，行为可以合乎伦理，那么就等于拒绝将荣耀完全归给神。

「事实」并没有所谓的中性，或不含任何价值成分；以前把「事实」和「价值」分得一清二楚的界线也越来越模糊，所以教会所站的地位就没有以往那么肯定了。教会也比以前更清楚知道，未来的一切是极开放的，邀请著宣教队伍自由地去开创。宣教一方面需要很小心不再上任何新的专制统治的当，但一方面也要面临新的困扰。同时，教会也需要领悟到，宗教在受到理性主义的攻击后，迫使教会去更新基督仰的根基，这种领悟在我们向外教人士宣教时，是相当重要的。

第五节：圣经诠释与宣教典范转移的关系

自第一次世界大战的爆发，粉碎了欧洲希望世纪的梦想。即便在北美和英国（虽然比较没有那么持久），这种乐观的气氛一直持续到廿世纪50年代。当世界正在积极重建之时，教会也扮演了重要的角色。这时期的宣教热潮更是令人吃惊，无论是福音派或灵恩派的宣教工作，都有大幅度的成长。虽然前者的注意力已经转移到与当地新兴教会的合作关系，而不是一味地单向进行宣教、教育等等工作。直至60年代，坚持西方哲学是专治世界疑难杂症之特效药的意图，已走到穷途末路。但仍然有人深信教会可以积极、适切、有效地回应世界的需要。无论是灵恩派或是福音派，仍旧分别引用渐进的资本主义和平等的社会主义，以为可以照他们自己的形像改造世界。教会认为有办法可以打入政治、经济、科技以及大众传播的体系之中，有效地改变其本质与方向。而福音派人士则重申「学生自愿布道运动」的口号，「在这

一代使世界完全福音化」。⁸⁷这两组人士都毅然地追随其救恩的异象，纵使彼此对「救恩」的定义越来越不相同。从十七世纪一直到廿世纪，进步、成功的信念充斥在宣教事工里，启蒙思想诚然是其中的始作俑者，不过这也牵涉到一种从强调恩典到行为的微妙转变。基督徒满怀改造世界的雄心壮志，而且笃信这目标终将实现。从某一个角度来说，这种发展是免不了的，启蒙运动来到之后，基督徒已不能再回到往日的情景。即便如此，每一个时代的教会，都会引用一段经文作为他们的宣教经文，这种宣教经文不一定常常被引用，然而它却是那时代思想典范具体的表现。

倘若回溯这些思想典范里的宣教风貌，比以往要来得分歧而多元，情况就变得比较模糊不清，所以不可能找出单独一处的宣教经文，必须检视多段经文。其中根据四段经文：首先是使徒行传十六章9节保罗见到马其顿人的异象，这人恳求保罗，说：「请你过到马其顿来帮助我们」。在当时，西方基督徒认为其他种族的人都处在黑暗绝望当中，需要西方人来帮助他们，这段经文也因此格外醒目。第二段，是前千禧年派常喜章欢应用的，马太福音廿四14节：「这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到」，因为这经文体表达出他们的宣教观。第三段，牛比津（L. Newbigin）认为是那些承袭社会福音遗风的人很注重的经文，就是约翰福音十章10节：「我来是叫人得生命，并且得的更丰盛」。所谓丰盛的生命就是拥有一切美好的事物，诸如现代教育、医疗、农业。⁸⁸第四段，是这时期最常被使用的经

⁸⁷ 于是在1960年于芝加哥召开跨宗派海外宣教协会（Inter-denominational Foreign Mission Association）的会议时，便发出一项征召一万八千位新宣教士的呼召。G.,H.Anderson, American Protestants in Pursuit Mission : 1886-1986, *International Bulletin of Missionary Research*, vol 12, 1988, pp.98-118.

⁸⁸ L. Newbigin, *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p.103.

文，即马太福音廿八章18至20节的「大使命」。⁸⁹自克里之后，更正教（尤其是英国的福音派）就经常在宣教的事上引用到「大使命」。这段经文自1810年之后，在美国也成为主要的宣教动机。⁹⁰很清楚地表明，他们主要是因着顺服基督的命令，以致于会进到宣教工场。这时的宣教讲章引用到大使命的方式，几乎都是千篇一律，因为大家都确信这些话是基督亲口说的，是祂的最后一道命令，所以很自然地在每篇宣教讲章中都会提到，尽管它不一定跟讲题连贯。⁹¹因此，对「大使命」的顺服有时反而不太成为使人投入宣教的理由。⁹²

这种现象后来也起了变化，随着理性主义、世俗主义、人文主义、相对主义逐渐渗透到教会里头，原先要去传永生信息给那些在灭亡边缘的人的想法，开始遭到暗中的颠覆破坏。这激起了保守派的愤怒，特别是前千禧年派的人，几乎要用誓死的态度来捍卫「大使命」。⁹³它变成了最后一道防线，秉持著：「如果基督亲自下令，你怎么可以抵挡向外邦人宣教的使

⁸⁹虽然这段经文在宗教改革时期也被引用，但威廉克里在1792年发行的小册子：An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means of the Conversion of the Heathen 中，运用了简洁有力的论证，推翻了这段经文的传统解释。以主耶稣离世前要去使万民作主门徒的大使命的经文（太28:18-20）为基础，声称：「宣教是每位基督徒的责任。」他又引用以赛亚书54:2-3「要扩张你帐幕之地，张大你居所的幔子，不要限止；要放长你的绳子，坚固你的橛子。因为你要向左向右开展；你的后裔必得多国为业，又使荒凉的城邑有人居住。」提出普世宣教的名言：「向神祈求大事，为神图谋大事（Expect great things from God, attempt great things for God.）」

⁹⁰几位美国早期的宣教士，像是马礼逊（Robert Morrison, 1792-1834）和耶德逊（Adoniram Judson, 1788-1850）等人。C. Chaney, *The Birth of Missions in America*, (Pasadena: William Carey Library, 1976), p.259.

⁹¹ W. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987), p.48.

⁹²范登博（Johannes van den Berg）指在十九世纪初期，「大使命」从来没有成为唯一的宣教动机，「都是跟其他动机连结在一起」。J. van den Berg, *Constrained by Jesus' Love: An Enquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period Between 1698 and 1815*, (Kampen (Netherlands): J. H. Kok, 1956.), p.177.

⁹³ 十八世纪后，千禧年在更正教中再掀起热潮。无论是受着欧洲大陆的启蒙运动影响，抑或欧洲移民至新大陆所致，学者认为当时知识的掌握和科学的发展，足以证明千禧的和平、繁荣即将呈现，世界越来越好。而与此同时，另一个观点亦相信基督快回来开展千禧统治，分别在于这个观点对世界的发展是消极和悲观的。它用字面释经的手法，穿插其他经文，建构出几个「时代」，分别对应历史的进程和阶段。这就是所谓「前千禧观」。柯楼士，《千禧年四观》，李经寰译，（台北：中华福音神学院，1985）。

命？」这么一来，顺服「大使命」就变得比其他动机都来得响亮。⁹⁴在欧陆和英国方面，宣教也受到日益壮大的自由派神学的围剿，以耶稣的命令被引用来当成防御的工具。到了十九世纪末，马太福音廿八章18-20节已完全凌驾于其他经节之上。成为主要的「圣经经文」。而且现在强调的重点是顺服。⁹⁵

世界二次大战之后，福音派对自己在世界宣教的角色较有信心的时候，也就有比较多的人提到恢复「大使命」在宣教上的先导性与完全性的地位。⁹⁶无疑地，如此高举「大使命」的结果，的确成功地动员了大部分福音派的宣教计划。⁹⁷不过，这种诉求仍会有些令人忧心的地方。第一，大公教会对这种所谓的水准低落的宣教认知，常常加以激烈地攻击。第二，这样完全照字面地摆取一处经文来作为经文证据，却没有好好从经文的上下文来了解这托付的意义，似乎是一种不太合乎标准性的论述。最重要的，如此一来就把教会的宣教工作，从福音的范畴迁移至律法的范畴。也因如此，无论基要派的行径，或者圣经无误的教义，两者无疑的都流露出理性主义的影响。⁹⁸

⁹⁴ 如1886年在Mt. Hermon的学生会议，这会议也是学生自愿布道运动的序幕。William Ashmore 向学生发出挑战说：「假如你找得出理由，告诉我，你为什么可以不遵从基督耶稣的最后一道命令！」。同一年，A. T. Pierson 在他最重要的宣教书籍中，开宗明义就说这条命令「相形之下使其他的宣教动机显得多余」。耶稣的最后号令，在所有的福音书和使徒行传都有记载，明示了我们在宣教上最首要的责任。W. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions*, p.113.

⁹⁵ 当代荷兰伟大神学家Abraham Kuyper 就说：「所有宣教事工都是源于神的权能，而不是神的慈爱或是怜悯。」他在其他地方坚称：「所有的宣教工作，形式上是对神命令的顺服；而实质上这信息不是一项邀请，而是一项命令、一种负担。主发出命令说：要悔改并且相信！，不是一种建议或忠告，而是一道圣旨」。Jahannes Warneck虽然没有Kuyper那么绝对的认为，但也相信「当人把宣教的理念建立在服从主命令的信心上，宣教的爆发力才会被点燃」。David J. Bosch, *Transforming Mission—Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p.457.

⁹⁶ W. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions*, p.191.

⁹⁷ 「大使命」的经文不仅基督教应用，事实上对天主教而言，同样使用「大使命」的经文为其宣教的推动力。

⁹⁸ 每个时代的读者跟他所属的社会环境脱离不了关系，所诠释的方法反映了其世界观，不论是自由派抑或福音派都要承认这个事实。

宣教神学的发展，不单受到此种圣经与宣教关系上不同观点的挑战，在圣经诠释方法论上，也对宣教神学的建构带来不少危机。本文的立场是：圣经是宣教神学的依归。一般而言，学者对于多元化的宣教及传福音方式均可接受，但却主张福音核心内容不变。虽然如此，近年后现代主义对圣经诠释学带来多元化的影响，并引致对圣经本质有不同理解的讨论，促使宣教神学建构出现不少的争论。在众多分析圣经的方法中，「世俗方式的文学批判，社会科学分析到行为心理学理论及经验」均有。明显的，一方面需要从圣经真理中找出原则来建构宣教神学。另一方面，又要找出正统而又可接受的方法去分析圣经。

第六节：难题待解与寻求典范转移的必要

在这一章里，所讨论的比较是宣教面对世界思维的挑战，而较少提到宣教士本身是作何想法。或许是两者的看法没有太大差异之故。不过，毕竟知道是什么因素使人决定去地极宣教，比报导那些差人出去的人的意见与高论要来得重要。不过，只有极少数宣教士可以免于启蒙主义世界观的影响，即使不是全面性的。甚至在他们认为最「清醒」的时刻，仍摆脱不了当时的事件与信条所形成的独特格局。⁹⁹过去三百年来的西方宣教运动，可以说是由启蒙主义这个母体所孕育出来的。一方面，它衍生出一种对所有人都能宽容的态度，并对任何信仰都采取相对性的态度；但是另一方面也造成西方的优越与偏见。并且在「自由派」和「福音派」之间，很难把这些情绪分清楚，到底那类人有那类的心态。麻烦的是，经常在一个人或一群人身上，同时可以找到宽容和急躁，或是同时存在迷执和相对。

⁹⁹ 纵然他们的行动是，像Van den Berg所说的，「被耶稣的爱所激励」，他们所表达的那份爱也不再是原初的那种形式，因为它总是混和了许多外来的元素。J. van den Berg, *Constrained by Jesus' Love: An Enquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period Between 1698 and 1815*, p.177.

即便有些批评相当中肯，但是自十八世纪到廿一世纪这段时期的宣教表现，的确也很了不起。启蒙运动并非只有负面的效应，要揣测如果没有启蒙运动，情况会如何发展，这也是不切实际的事情。虽然这些事件彼此错综混杂，但整个现象仍算是一项基督教的产物，也是势必如此。西方基督徒在启蒙运动的氛围中，与其他文化的人们逐渐产生关系之时，作了他们认为唯一有意义的事，就是将他们所了解的福音带到异族之中，这已经是很值得我们由衷地尊敬与感佩了。

自廿世纪七十年代之后，情况愈来愈糟。人们也开始意识到罪恶的真实性，不但在个人身上而且在社会结构上，情况不再是「乐观」的。跟我们的先辈一样了解到，对现实实体不过只能知道一点点。人类再怎么尽力想建造巴别塔，都是徒劳无功的。不过这并不是说世人应该屈服于悲观、绝望的景况。在世界周遭的人们，都在找寻生命的新意义。这正是教会及其宣教工作，再次可以谦卑但肯定地呈现出国度的异象的时刻。这个神的国度不是一座空中楼阁，而是一项末世启示的实体，不管它在现今昏暗的时刻所放射的光芒有多晦暗，但它却放光了，且具有意义。它是超越「启蒙主义的乐观」和「反启蒙主义的悲观」的另一条道路。

在廿一世纪的时代，宣教事工已经逐渐摆脱了启蒙思想的阴影，其中的原因不可胜数。宣教接下来会产生许多的新典范¹⁰⁰——不管跟过去有多少连续性——必定跟启蒙运动时的典范很不相同。也有些人认为，现代的宣教事工几乎是西方世界扩张的一部分，并且经过三、四百年的启蒙运动精神影响之后，情势已无法挽回，只有等待世界崩溃的日子来到的悲观想法。对这一点，教会须要严肃地来反省这说法的真确性。亚洲的基督教学者却准备丢弃上述的宣教观念和理想，他们相信基督教信仰本身就具备宣教本质，不过他们预备要修正宣教的神学

¹⁰⁰ 在本论文的第一章就尝试提出各种新的宣教典范。

与实践，而带来一次宣教典范的变革。¹⁰¹在同时期，Keith Bridston 也对宣教工作的未来和意义，作了一些省思。他大胆预测在教会宣教的意义上，未来可能会有像哥白尼在他的时代提出的科学宇宙论那么大的震撼力。他甚至认为一套全面的更新转换是必需的，只是这更新的内涵，对教会宣教而言才刚开始。¹⁰²传统的宣教形式所表现出对世界的回应已不复存在，即使教会无须去否定它。今天，尤其亚洲的形势看来，还是要以不同的方式来回应。¹⁰³目前唯一可以有效解决现今宣教弊病的方法，对教会而言可能还隐而未现或未察觉，这方法就是：「在教会整体生活上作激烈的变化更新。」¹⁰⁴

要讨论启蒙运动典范对人类是整体生活的冲击，而不仅是在宗教生活方面，我们必须了解这种对实体的观点，几世纪以来并非静态或毫无挑战。事实上，那小心翼翼地分隔主体和客体、价值和事实、意识形态与科学等等的墙垣，在许多的方面已逐渐出现龟裂破损。理性主义和实证主义越来越显出其无力对所有的问题提出叫人信服的答案。下一章里，笔者将尝试观念之探寻，即宣教典范转移与破除迷执之尝试。这里只想指出，所有对这典范的回应，到头来都还是受制于这典范而随之起舞，直到最近才有所转变。每一种回应所采取的操作架构，基本上还是属于启蒙运动的。

这些回应还显明另一件事，就是想要回到启蒙运动之前的世界观，是枉费心机的企图。对我们已经知晓的事物无法再对它「一无所知」，而且也没有必要这么做。启蒙运动的「光照」

¹⁰¹ 早在1959年，Kraemer 就主张这种修正是需要的。Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, (London: Lutterworth, 2002, first pub 1956), pp. 376-377.

¹⁰² Keith R. Bridston, *Theological Training in the Modern World*, (Geneva: World's Student Christian Federation, 1954).

¹⁰³ 就如本论文在第一章所提出的议题一样。

¹⁰⁴ 布斯登的预测在廿一世纪的现况可说是应验了，基督教的宣教典范出现了许多变化。Keith Bridston, *Mission, Myth and Reality*, (New York: Friendship Press, 1965), pp.12-17.

是一种真实的亮光，不应该随便地加以弃置不理。教会反到必须去了解启蒙运动已达成了什么果效；以及现在应当如何凌驾其上，择其可取之处。当然这必须要谨慎行事，并加以批判一再将它放进我们的新典范里，重点在于启蒙运动并没有解决人类所有的难题。¹⁰⁵事实上，它也制造出前所未有的新难题，而且其中大部分还是在最近的这半世纪才被察觉。启蒙运动原先想要创造一个乌托邦，在其中人人平等，健全的理性为人类幸福和繁荣开出康庄大道。但事与愿违，人类反而则所未有地沦为恐惧和挫折下的牺牲品。

由启蒙运动而产生出来的现代社会「困局」，透过「反省思维的新向度」伽达默尔所提倡的哲学诠释学，企图建立一种新阶段的哲学，来代替康德以知识为主的哲学思考。¹⁰⁶通过海德格尔的影响，伽达默尔要重新去讲人类理解的问题，他的影响主要在社会科学的诠释方面。伽达默尔提出一条新的路径来：当研究者面对文化生活、研究有文化的人的时候，背后已经携带着文化；这就是对于「理解的理解」观念的解释。¹⁰⁷伽达默尔虽然把握了人不得不要受到既有文化传统的影响与决定，但是他对于人如何能够保持自主思维的能力还发挥得不够。对于解释人类行为伽达默尔虽然没有彻底的解答，却影响了Peter Guy Winch。¹⁰⁸这类的人类学家，他开辟出人类文化学的方向，在研究原始社会，例如非洲部落的时候，发现文化有一种自主性、一套生活方式、世界观，以及人生态度。顺着这个研究路向，伽达默尔有了比较积极的想法：人们进入某一个文化时，就可以了解这个文化内部的标准。但在外面的时候，又是另一个视域。换句话说，他对历史文化具备双重看法：第一重看法是每一种文化都有他

¹⁰⁵ L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*, p.43.

¹⁰⁶ 这里必须强调的是，伽达默并不是非理性和反理性，相反，哲学诠释学在这一点上表现了它对科学主义思潮的借鉴。这就是他对一切无根的哲学都持一种反对的态度，在哲学诠释学看来，认识论中的主体就是一种无根的哲学。孙丽君，《伽达默尔的诠释学美学思想研究》，页223-225。

¹⁰⁷ 伽达默尔，《真理与方法》，页6。

¹⁰⁸ Peter Guy Winch，《社会科学的观念及其与哲学的关系》，张庆熊等译，（上海：上海人民出版社，2004）。

的特性，人先受特殊文化的影响，很容易顺着既有的文化活动。但接着的第二重看法是：视域是可以改变的，也是动态的。每个人去了解世界的时候，都先有一个位置（position），这个位置又提供一个视域；最重要处是人可以进入不同的视域。人是可以改变视域的，但是他是带着「已有的」去了解「新的」。¹⁰⁹伽达默尔「效果历史」（effective history）的历史观念，提醒「对人的研究不是对物的研究」，这彰显出更浓厚的「宣教精神」。即便伽达默尔的哲学诠释学是一种「哲学的反省」，但提出其观念反思当代的宣教观，能够给予教会一种自省，同时能够让教会在廿一世纪的时代中，继续完成上帝的「宣教大使命」。

小结：

今若的宣教模式，是对在当今多元化、多宗教、全球化和宗教极端化世界中的宣教神学反省的结果。这个世界基督教至少在人口方面，已经移到了南方，基督教可能会变得更五旬节派的、灵恩的和神学更保守的，以及愈来愈坚持自己信仰的权利和意见。教会的宣教大业不该将宣教理解为「扩大教会」或者「灵魂的拯救」；不再把宣教当作支持殖民主义的列国；不再把宣教当作给「未开发」或「发展中」的民族和文化提供西方文明的益处；不再把宣教视为来自基督教化的北方，或往非基督教化或宗教方面未发展的南方移动。真正宣教是一件更要求谦卑的事，同时也是更令人兴奋的事情和实际上更迫切的事情。它是更要求谦卑的事，因为需要意识到「宣教不仅是教会的、而是上帝给教会的使命」；它是更令人兴奋的事，因为它是关于上帝亲切地邀请人类分享祂动态的共融，而这共融同时是上帝给予的宣教生命；它是更迫切的事，因为在一个充满全球化的贫穷、宗教暴力还有对地方文化及次文化的重新重视的世界中，拿撒勒的耶稣的异象和实践能带来新的治愈和光明。

¹⁰⁹ 在本章的序言中已论述，页85。

宣教是关于宣讲（布道）、服务和见证上帝在这个世界的工作；是成为上帝的伙伴，并参与在这样的工作当中，即耐心地和恒心地去邀请和说服男男女女同自己的世界、同彼此和同上帝本身建立关系。宣教是对话；宣教是接受人们的处境；它对他们的传统、文化和经验是开放的；它承认他们的宗教生活和他们宗教目标的有效性。可是它也是先知性的对话，因为它邀请人超过自己；它召唤人们作悔改；它召唤人进入更深的和更圆满的真理，而这真理只在结合于对话的基础才能找到。宣教现在要用博施所谓「勇敢的谦卑」，就是效法基督谦卑的和虚己的宣教，勇敢地宣称上帝统治「已经」临在和「尚未」完成。即使如此，寻求另一个新的宣教典范转向，是迫在眉睫！

第五章，协调与超越：宣教诠释学之拟议¹

在各宗教间或不同文化中的矛盾和冲突，在科技和经济全球化底下愈发明显等问题的廿一世纪来说，这是宣教神学必须正视及回应的。它需要向处身多元宗教及文化的现代人，重新阐释圣经的普遍性与特殊性。因着宣教运动本质上所具的应变与不变要素，宣教从过去两千年的历史处境中不断演变，透过不同的模式与策略达成宣教的使命。今天的教会依然在实践普世宣教或福音全球化的使命时须反省，以避免走上使基督信仰的宣扬变成像文化或宗教霸权的拓展，并要学习作一个既投身上帝普世宣教心意。

过去一两世纪，世界历史上所发生的事件整个动摇了西方文明的重心：两次可怕的世界大战；俄国与中国的革命运动；主张国家社会主义、法西斯主义、共产主义、资本主义的国家领导人物所带来的高度希望，反倒变成相互斗争及相续失败；西方殖民帝国的纷纷崩溃；世界大部分，不仅是西方，快速地世俗化；世界性贫富不均的加深等等。这些使我们警觉到人类正面临宇宙性的生态破坏，以往所高抬的进步，根本就是失衡的状态。²在此情况之下，教会、神学和宣教能不受损伤简直是不可思议。一方面来说，各式学科：包括自然、社会科学、哲学、历史等等的研究成果，对神学理念有很深远的影响。而另一方面，在教会、神学、宣教内的种种发展（经常是受到其他学科中所发生的重要事件或是革命性的发现所促成），也会同样造成长远性的后果。好几世纪以来，宣教神学要素在教会中不受注意，或只是在边缘的基督徒运动中出现，如今却再度浮现于基督教的主流里，回复到君士坦丁时代以前的地

¹ 这里所指的诠释学不仅对于文本化的生命表现的理解艺术，而且也是对现今历史的理解性经历与实践。不仅透过理解，更是透过参与本身在历史中负责任的行动来进行理解。

² 生态破坏 (ecology destroying) 是指人类不合理地开发、利用造成森林、草原等自然生态环境遭到破坏，从而使人类、动物、植物的生存条件发生恶化的现象。如：水土流失、土地荒漠化、土壤盐碱化、生物多样性减少等等。环境破坏造成的后果往往需要很长的时间才能恢复，有些甚至是不可逆的。

位。³以往宗派之间规避接触，而且有些甚至把对方的成员逐出教派，或视对方的成员为宣教对象，如今变成普遍接触，甚至彼此合作。⁴

第一节：宣教诠释学之理论立场

在传统所谓的宣教工场上，西方宣教差会以及宣教士也进行了一次很重大的修正，宣教士不再作为西方基督教国家，在殖民地上强大的西方势力的大使或代表。现在宣教士所前往的国家通常对宣教工作相当敌视、不友善。世界上其他大的宗教，以往一直被认为是奄奄一息的，如今却比基督教一向的宣教行动都要来得活跃。特别是伊斯兰教，在世界许多地方是一股新兴可畏的力量，而且比以前更强硬抵抗基督教的影响。⁵

另外，与建立当地教会的关系也有了改变。从前欢迎或容让西方宣教士进去的地方，宣教士是以「同工」的身分进到已经很有规模且自主的教会当中，以前被视为把「福音带到」地极的信心英雄，几乎一手包办地建立教会的状况，如今只能参与或者甚至只是支援而已。⁶显然地，宣教士已经不再是教会生活和发展的重心。在许多国家里（尤其是在中国），宣教一

³Irvin, Dale T. & Scott W. Sunquist. *History of the World Christian Movement, Vol. 1: Earliest Christianity to 1453*, (Edinburgh: T & T Clark.2001), pp299-304.

⁴ 安息日会（Adventists）或称复临派，把被人遗忘的「主快再来」（parousia）的期待重新挑旺起来。五旬节派及灵恩派人士抗议主流基督教对圣灵恩赐这方面的丧失。弟兄会发展一种没有组织性或没有职分层次的教会形态。浸信会拒绝施行婴儿洗礼，以为这样会让没有经过决志的人自动变为教会成员。门诺会和贵格会不愿支持暴力和战争。马克思主义（以某一重要程度而言是基督教的「异端」）则对教会中阶级分明、倾向袒护有钱有势者的现象予以挑战。而且今日这些要素由在「主流」教会边缘的抗议运动发起，已经被马克思主义所吸收，不管它们之间是否互相排斥。David J. Bosch, *Transforming Mission—Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p.485.

⁵ 柯建宇：《美国霸权的演进与“伊斯兰恐惧症”》，载《世界政治与经济》2013年第4期，（北京：中国社会科学出版社），页4。

⁶ Stephen B. Beas & Roger P. Schroeder, 《演变中的永恒：当代宣教神学》，页9。

且不是重心，却偏向社会福利工作时，宣教的性质也随之改变。⁷如许多西方差会所设立的大型机构，像是医院、学校、学院、出版社等等，常常要花费许多财力、精神，所以对当地教会的成长没有显著的益处。此外，宣教理念和宣教作法也有很重大的变化，今日宣教的教会所面对的世界，与以往所面对的世界有很基本的不同，所以它本身要对宣教也有新的了解。在一个过渡的时期，旧的典范已不敷使用，而新的典范又尚未成形且不明朗。典范变迁的过程本来就是一种危机的状态，而危机就是危险与机会相遇之点。

在宗教中的典范转换，总带有延续性和变更性；不但要忠于过去也要大胆去开拓未来；它具有恒久性，但也具有偶发性；是承受传统但也同时更新变换。它们的转换是一种更新，也是一种革变。面对今日这段不稳定的时期，会出现不同的反应，有些人必然会固守过去，但相对的会有一些人要采取「创新」的作法。⁸不论是极端反弹或是过度革新，都不是处理宣教难题的好方法，所需要的倒是一种彻底全新的典范。从每一次典范转换的情形看来，新与旧典范之间都会有一种具有创意性的张力存在。而且其过程不管有意或是无意，都是革新（reform）而非取代（replacement）。本文不会尝试用完全取代任何的方法，不将旧的一套

⁷在这个「不自觉的后现代」中国社会里，有反相对道德观和反唯我主义，那些与社会主流思维大相径庭的议题和论调。虽然各方人士对到底匮乏了哪些东西，众说纷纭莫衷一是，但党国当局既然承认「信仰危机」的存在，就显出事态的高度迫切性。同时，虽然农村面对的是与城市大不相同的挑战，但对未来的惆怅及信仰的欠奉，比起城市却有过之而无不及。无论如何，城市与农村同有一个对信仰的渴求和动力——基督教的及其他宗教的——就表明中国的未来仍大有希望。Dr. Fredrik Fallman（瑞典Gothenberg University 中国研究副教授）：*Urge for Faith—Postmodern Beliefs Among Urban Chinese*, 8月2014年，取自China Source网。<http://www.chinasource.org/resource-library/chinese-articles/ke-qiu-xin-yang-zhong-guo-cheng-shi-ren-de-hou-xian-dai-xin-nian>. Dr. Fredrik Fallman著，游览于7-8-2014。

⁸ 例如在基督教信仰之外另提一套方案，以为这样一来才能有效地应付当前的挑战。新纪元运动（New Age Movement）就是走后路的一个例子：集神话、魔术以及东方宗教的思想体系于一堂。卡波拉（Capra）成为提倡离开笛卡儿、牛顿世界观的典范之主要人物，但也同时离开基督教的世界观，而走向道家、佛教的观点。在他的学说中，把一切对立势力全部消除，一切障碍全部挪开，废除了所有的二元论，也把所有的个别主义论都化成一个宇宙性、无所区分、泛神的综合体。

置于一旁，反而是辅助作用，开启另一个视角让教会看清楚今日所处的处境，以致于对宣教真实的本质保持忠心的态度。教会必须以富有想像力的新方法去了解宣教，从事宣教。⁹

这意谓着在新成形的典范里，对于向心力和离心力二者，包括歧异性与一致性、分歧与整合、多元性与整体性，都必须在成形过程中仔细考量。关于这一点，一个关键性的观念就是：创造性的张力（creative tension）；也就是只有在明显相对的立场当中，盼望能开始以一个有意义的方式，从事適切于今日世代的宣教神学。在以下来的篇幅里，笔者尝试把哲学诠释学转化借用过来，对应形成一个宣教模式。但在整个省思过程中，仍然是暂时性的建议，而不是要对一个新模式加以定规。从现代到后现代思潮后，宣教神学之典范要宣称的是一致性或是歧异性的观点？强调的是整合还是分歧？是整体性还是多元性？在过渡时期中，若以绝对的用语叙述是很危险的，或许只能规划出一个可前进的方向，以及辨认出这个正在产生的典范其整体的冲力到底是什么而已。¹⁰本来，宣教问题就不很容易把握的，以前的许多有热诚有学力的基督教学者，努力地弄明白宣教问题，今天教会仍然不敢说已经完全弄明白。然而，已往的学者已经作了种种努力，这些努力的成果或多或少，或极极或消极地都给宣教提供助力。然则今日再作努力，虽然不被确定说必会成功，至少也应该给作进一步探究的人，或多或少地提供进一步的助力。

⁹ 笔者深信若干年来致力于宣教问题（或者说「宣教与中华文化的问题」）的学者，与今日教会以及未来将继续致力于此的另一些人，看成一大群同工，面对同一问题而共同工作。所以，虽对已往种种关于宣教与时代问题的看法和理论，有所批评甚至有所扬弃，笔者却深知不能抹煞别人。在另一面说，今日虽对宣教与时代文化问题提出一组观点和一些结论，亦深知笔者无敢以此为主要典范，盼望能抛砖引玉。

¹⁰ 陆敬忠指出：今日人类之问题既不在于何处寻求真理，也不在于处理后现代是否有真理，而在于今日的时代是否仍然有真理感。陆敬忠：导论——文化际义理理解与经典诠释，《语言·心性·实践——西方诠释学与汉语哲学（四）》，（新北市：台湾基督教文艺出版，2014），页4。

第二节：今与昔「宣教」概念的「荡漾」¹¹

从十九世纪的现代到现今已经超过两百年，现代性带来文化上演变的浪潮，影响所及并不限于西方或东方，而是全面性地改变世界，因此是一个现代世界出现的问题。现代世界的出现，有许多正反面的因素，所以现代化问题，并非线性思考（linear thinking）所能处理。换言之，现代化并非直问直答的问题，而是彼此交织（interwoven）的一套问题。因此，任何有关反思、再思的论述，必然是在一个时空的据点上，按着这个设定的时空座标，去检视过去有关事物的历史发展，也同时思考事物当下的境况，尝试为事物的将来提供更好的指引或建议，反思现代的宣教议题也不例外。¹²

一般上，宣教给信徒的印象是教会牧养之外的事，牧养是针对教会信徒，而宣教、差传、布道都是信徒圈子以外的事。就像牧养教会的称为教会牧者（Church pastor or minister），教会宣教士（missionary）必定是替教会在「别处」、在自己教会以外远处他乡任职，断不会将驻堂的教会牧者称为宣教士。简单的说，宣教的概念、差传的概念、布道的概念、都是向外的；牧养是培灵、教导是对内的。在牧养神学的范畴里，宣教是「他者」、是圈外事。这种的看法并非是完全错误的；它但却将牧养与宣教作了二元的分隔。这种传统的看法也将教会的本质是宣教群体，变成「宣教」只是教会在牧养事工底下所延伸出来的另一个事工。将

¹¹ 有关宣教（Mission）的反思，重点不是一般差传的事工纪录，而是反思宣教意识的神学本质（theology of mission）。另一方面，反思是因为所思的主题尚未完全让新思想进入，或是进入了但又却步不前，犹豫徘徊。因此，反思不独是单一的向度，并且是多维视野的。并且将哲学诠释学放置在宣教的场域里，作为神学建构的尝试。另一方面，探索除了要时空座标，也要有对象座标，第四章所检视「现代」就是一个对象座标。从时空到对象座标的探索之后需要实践。本论文的对象座标即是第一章所提的宣教对象「中国大陆」（见注释一）。

¹² 陈济民，〈成为宣教的教会：从新约看宣教神学与实践〉，（台北：校园出版，2015），页9。

「宣教本质」约化为「宣教事工」实际上是现代教会的概念，并非初期教会、中世纪教会、
改教时期的理解。¹³

什么是宣教？从字义上、史学观、和科学观点上看出在基督教信仰的承传过程中，这语汇的多义性，它在不同的历史脉络可以有不同的界定。¹⁴若从字义上看。在英文的用法，Mission 一词翻译成中文时，就已经有多义性。¹⁵因为翻译有时并非纯粹是“对应式”的字译，而是夹带“意译”的成分。Mission 的原意，用在教会的脉络，指的是「使命」，是上帝给教会的使命，教会的宣教是承载上帝的使命。¹⁶然而，在罗马帝国时代，以拉丁字Missio的用法是差遣。这种用法谈到教会的宣教就比较是教会的Mission，就是一种被差派出去的意思。¹⁷换句话说，宣教一词变成是动态的而非静态的表达，其中涉及到使命、该完成的使命、涉及到差遣、涉及差遣者、被差遣者等议题衍生而出，形成一门学问的多层次的思考。¹⁸时下讨论宣教时，可以意指差传、可以是差派到到一处从事与教会有关联的工作、传福音、社会关怀与

¹³近几年来市面上开始有学者为教会的本质进行概念的重构，提出所谓的宣教式教会（missional church）的缘由之一。但这概念毕竟只是神学探讨的初阶，似乎没有引起广泛的注意。有关方面的论述有 Craig Van Gelder and Dwight J. Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2011) ; Craig Van Gelder , *The missional church and denominations: helping congregations develop a missional identity*, (Grand rapids: Wm B Eerdmans Publishing, 2008) 。

¹⁴ 要确定「宣教」确实非常困难，Rudolf Pesch 从希腊文的新约圣经中研究发现宣教至少有95处不同的观点。Bosch也列出十三种关于宣教的定义。David J. Bosch, *Transforming Mission—Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p.18。Blauw认为宣教是一个界限概念，表明基督的统治不受任何地理局限。J. Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, (New York: McGraw Hill, 1962, p.112.

¹⁵ Louis J Luzbetak, *The Church & Culture: New Perspectives in Missiological Anthropology*,(Maryknoll, NY: Orbis,1991),p.12.

¹⁶ Christopher J. H. Wright, *The Mission of God's People*, (Grand Rapids: Michigan, 2010) , p.35.

¹⁷ John Stott, *The Contemporary Christian*, (Downer Grove, III: Varsity Press, 1992),p. 321.

¹⁸ Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*, (Downer Grove:IVP Academic, 2006), pp.22-25.

服侍、福音预工等等，所以宣教学（missiology）可以是差传学，也可以是隶属于教会增长学有关的旁支，这是现代处境里一词多义的表达。¹⁹

但不论如何界定，一个无法否认的事实：宣教（Mission）与教会有关、宣教神学的探讨，也是神学上教会论的一个侧面。然而，当再一次追溯这观念的发展便会发觉，早在十六世纪之前，Missio 一词的用意不是教会论的，而是上帝论和救赎论层次的。这之前，宣教的神学讨论，未有将福音传给外邦的讨论，也不是教会差派的说法，反倒是超越形上的说法，即：宣教指的是圣父透过基督在圣灵里，向世界展开的创造、护理与救赎行动；或者是上帝差派教会在世上的使命，宣教乃是上帝差派教会的垂直面思考。而不是横向的教会差派人进入世界、进入福音未传之地等横向的思考。宣教讲的先是上帝赋予教会的地上使命，而不是地上教会向世界的作为。前者是上帝如何将使命托付教会的委托，后者是被委托的教会如何执行委托、完成上帝委托的进程。使命一开始是上帝到教会，然后才是教会到世界的延展。反观今日谈论宣教神学时，与十六世纪前的论述，重点并不相同。虽不至于否定前者，但对于前者往往只是作命题式的交代，甚至只当成预设，然后依教会论推进。这一来，「宣教」便从「上帝—教会」的神学垂直面让位给「教会—世界」的横向面。宣教的「使命委托」的意义更容易变成教会向世界差传的“事工的执行”的意义了。²⁰

除了字义上的变异之外，宣教史学的角度又如何？历史上教会回应上帝的使命，以及将使命落实在世上的也有不同。十六世纪以来，天主教在改教时期，先声夺人，将宣教的界域往欧

¹⁹Jac Kuepers, 《传教神学》，吕慈涵编，（台北：光启出版，2004），页4-6。

²⁰Wright用单数与复数将Mission的使命概念与事工（Mission）加以划分，从中看出上帝差派人出去工作乃是去完成使命。Christopher J. H. Wright, *The Mission of God's People*, (Grand Rapids: Michigan, 2010), pp.33-41.

陆以外海外地区扩展。所以，这之后开拓海外宣教的以天主教耶稣会传教士取为积极。这一来，拉丁语系的 *missio* 一词，便赋予了现代宣教意义，“宣教”也有了往“普世”进展的阔度。²¹天主教由西往东开拓，更正教往欧陆建设，似乎两者都是为着上帝的使命来卖命，如何将上帝委托教会的使命加以贯彻一致呢？难道历史上因教义的分离，导致宣教与使命的分道扬镳，就得书写两部宣教史吗？天主教历史神学家Stephen B. Bevens 和 Robert P. Schroeder 并不这么认为，他们环视历史、以西方第一世纪为起点，将天主教与更正教综合在一起，归纳出西方两千年来的基督教历史里，贯穿宣教史的三大类型的宣教类神学，也提供检视一切宣教实践应有的神学常数。第一类，是认定宣教使命是拯救灵魂和拓展教会，这是一般较传统的共识；第二类，是认为教会的宣教实践是对真理的揭示。圣经的真理托付给教会，要在末后的日子要将耶稣基督的福音广传并见证给世界，是由耶路撒冷、犹太、撒玛利亚直到地极，所以，宣教的实践不是一种事工，也是对真理的辩解。²²这辩解真理本身也是一种对真理的实践、是在揭示真理当中宣教；第三类，是教会对不同地区给予释放与转化。而测试这三种神学的基本常数是基督论、教会论、末世论、救恩论、人类学和文化学。²³这种史学的归纳，舒缓了天主教与更正教在宣教议题上的裂解，肯定了彼此的贡献。这种史学导向的归纳，无疑的是一种创意，但却容易流于广泛的“求同”，在个别的差异上不能让各个宣教群体展现自身的独到之处。当求同排解了存异时，就消解了各自的异处，也会有取消了其独特处（uniqueness）的危险。同时，过于庞大的体系，要每一个神学类别的审视皆关注到所列的六个常数，实有点强人所难。但两位学者对宣教神学的创见与努力，仍是值得赞许的。

²¹ 卢龙光编，《基督教圣经与神学辞典》，（香港：汉语圣经协会，2003），页365。

²² 例如教父时期的宣教果效在于向罗马人辩解，透过哲学的思辨，将真理阐明，乃至让罗马帝国归化，甚至大事扩张基督信仰。

²³ Stephen B. Bevens & Roger P. Schroeder, 《演变中的永恒：当代宣教神学》，页37-73。有关检视宣教神学的常数，学者Andrew F. Walls最先提出基督论与教会论，而Stephen 和 Schroeder后来加上另外四项。

另一个检视宣教神学的方式，是采用科学典范的模式。David Bosch作为当代宣教神学的泰斗，以《心意更新的宣教》一书享誉20世纪。²⁴在他的著作里，采用科学的方法论，将历代不同的宣教界定作典范归类，从圣经分析、历史进程、到用宏观视野为普世宣教作神学典范归类（一共列出十三个典范）。²⁵这本书无疑是宣教学大系，类似Toynbee式的十二巨册的《历史研究》，即文、史、哲兼具的论述。²⁶宣教概念的问题依旧，他将宣教的求同约化到最小，把不同典范，按照不同的信徒群体自由的放大，结果是只有多典范的展示，但无法收编为一。

纵观以上的论述，似乎走到十字路口，面对条条大路通罗马时，教会得问：「宣教」这一词、这一概念、这一进路、这一典范体系究竟该如何界定时？似乎只得承认，它就像“问天底下教会是如何”一样，没有放诸四海皆准的宣教观与模式。毕竟神学上，到目前为止，基督教无法拟定宣教信经（Missio Gred）。所以，任何宣教的议论，在学术层面都有取舍有偏颇，在所难免。如此一来，在探讨宣教信念与实践时，或许可以在总结宣教在西方历史发展的经验时，采取较为积极的评价，并以较宽松的宣教使命的界定，为宣教在多元文化处境的亚洲作积极的、较富弹性的宣教建议。毕竟，如前所述，宣教一词在词汇概念上，在历史沿革上，在典范的界定上，是一种多元派生式的诠释与发展。²⁷如是，宣教概念的确面对定义

²⁴ David J. Bosch, *Transforming Mission—Paradigm Shifts in Theology of Mission*. David J. Bosch, 《更新变化的宣教：宣教神学的典范变迁》，（台湾：中华福音神学院，1996）。

²⁵ 13个宣教典范：教会与人相交、神的宣教、传达神的救恩、寻求正义、布道、宣教是处境化、宣教是解放、进入文化、共同见证、是神子民的服事、向别的信仰作见证、宣教是神学和宣教是盼望中的行动。同上，页492-701。

²⁶ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, (New York: Oxford University Press, 1974).

²⁷ 近20年来，圣经神学家开始往多元科际对话的方向努力，取得许多科际（cross-disciplinary）的成果。Richard Bauckham 与Christopher Wright 便是透过圣经神学的进路，替宣教学铺设了比较顺畅的道路。

的困境。困境的涵义有两层面，一是「意义」（meaning）的问题，一是「指涉」（reference）的问题。宣教研究的困境也有类似的两面，一面是「内涵」（intrinsic）的问题，这部分遥遥与意义分析（meaning analysis）相应；而另一面是历史的客观因素（historical context），与指涉的部分相应。具体而言，也就是内涵与外来冲击两方面的问题，两者时常彼此影响。

1. 宣教与使命

伽达默尔谈论人与传统的关系，认为即便我们多么不想受原先文化的影响，但事实上已经太晚了（We arrived too late）；我们已经是文化的人。在一个有文化的社会里，人一定承受了已有的文化，然后才去学其它文化。（伽氏称之「效果历史」）²⁸上帝要教会用以色列作为范例来宣教，旧约的以色列的使命今天也同样传承给教会。开启上帝国的疆域是以色列和教会，作为上帝选民在世的「召命」（mission）。上帝的召命（mission）在圣经中呈现了某些模式，如：从小化大、由一而多等模式。按照圣经神学的分析，就会发现圣经中的「宣教」是一种跨界的模式。宣教者被上帝召唤，是在一处往另一地跨越，跳脱原来的据点，依照所给与的使命来生活，是一种听命而被差遣到另一处去。²⁹重点不在于那个传教的地方，而是由一地往另一地开展，这开展过程中，会带来信徒的量与质的增长。同时宣教者和被宣教的对象都会得到耶和华给与的生命的祝福。以色列的被召，是身份转化，称为不断跨界、承载宣教(福音)和使命感的子民。「宣教」，从一开始乃是上帝自身的使命，上帝是一位宣教中的上帝。从「上帝如何宣教」来看我们应该如何宣教。过去我们谈宣教，容易从「救

²⁸ 伽达默尔使用「效果历史」一词来阐明我们的存在处境，我们不能站立于我们存在的历史之外，企图从一个客观的观点打交道，相反的总是从一个特殊的历史立场出发。伽达默尔，《真理与方法》，页395。

²⁹ Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*, p.336. 值得注意的，莱特所提出的口号“一切事工都是宣教”是值得商榷的地方。

人脱离罪恶捆绑、脱离死亡的权势」来理解。笔者认为，宣教的使命源于三一神，祂又借着基督与祂的教会、倚靠圣灵在地上按祂的时候完成这整全的使命：最终成就一切群体、一切受造之物的救赎与更新。我们不能将福音简化为个人得救与重生。上帝的心意是祂的国度降临，祂的旨意行在地上如同行在天上；包括家庭、教会、万族、万民、万国，都能够在基督里得到救赎、消除冤仇、同归于一。

「宣教」的跨界，就仰群体的生活而言，每一个层次的介入都是不可或缺的。上帝会在不同的时代中不断呼召教会，让教会为信仰提出融贯（coherent）的讲述，为上帝托付她的活泼真理，基督的福音做见证。这样的形构（articulation）和宣告，不能单局限在一个智性层次上，或是受制于任何一种社会群组或文化。不论教会的智性资源如何，上帝都呼召她，为她的生命和盼望的源头忠实地做见证并把见证形构出来。一旦教会开始无尽上己力了解「宣教」的基本要素，并思考如何適切地在现今的世代中重述这故事的话，那么这个任务即使开始也不可能。单就这理由就足以说明，宣教思考不能够只在大学或神学院里进行研究，而是在每一位基督门徒的日常生活处境中进行。正如信仰为了跟其邻舍分享一己所有，就必须寻求理解它自身（faith seeks to understand itself）、它的内容以及情境（situation）。不是每一位信徒都会成为伟大的福音使者或护教家；但肯定地，就如同在上帝的教会里，像「信徒皆祭司」一样，也有一种凡是上帝的子民都可以拥有的宣教特权，而这特权不是只属于学术菁英界之祭司（学术圣殿的守护者）而已。因为，认真负责任地思考关于上帝、信仰的任务，也就是信仰寻求理解自身并且形构该理解，正是宣教神学的本质。³⁰

³⁰ 陈济民，〈成为宣教的教会：从新约看宣教神学与实践〉，页30-31。

「宣教」是需要热切委身于在上帝的使命，并要求做出适当回应的真理的那种天赋。但是，必须一提的是，这种委身的最终合法性（legitimacy），与真实性无法透过见证，或与不信者对质而毫不怀疑地被证实或建立。在这种氛围下，宣教应当鼓起勇气面对这种情况，认清事实并接受自己之本相，并且找回可以跟自己共同存活的自信心；要将自己从「想要在质疑其存在必要性的人眼前，证立（justify）自己的存在，却不断感到希望渺茫，甚至绝望」的情境中解救出来。透过诠释学尽力促进这种自我调整，将宣教的本质视为信徒的天赋，并且探讨它在基督徒生活中所扮演的角色，特别是它和神学活动的关联。³¹这种尝试是要使信仰或信念（belief）的天赋绝对不是一般感知作用（perception）中，反倒是一切人类说知和思考的一切真正「理性的」活动，整全（integral）而必要的部分，是互相参与彼此互动而产生的。³²

宣教不仅是智性上同意某命题，而是想办法更完整和更深入地认识和理解当中最要紧的事物。因此，基督徒的宣教是由一种渴求所驱动：想要更多认识作为其源头和存在之理由的事物；想要学习如何才能更恰当地言说，与信仰群体历多个年代传递下来有关宣教的不同组成部分；思考出一种让关乎教会所相信的这个实在的一切，能彼此融贯的方式；并发掘适用于它的宣教样式。总而言之，信仰关乎的是它自己的故事或福音有着所谓的内在融贯性（internal

³¹ 这活动是一种「存有的方式」，对隐态者显题化，是对所理解者之物的明显化，使之从较不清晰而逐渐清晰的理解过程。Jean Grontin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Forward by Hans-Georg Gadder, translated by Joel Weinsheimer, (Yale University Press, 1994), p.159.

³² 海德格指出，比起「我们所理解的事物是什么？」这个问题更根本的一个问题是：「理解是什么？」比起「我们理解事物的方法是什么？」这个问题更根本的一个问题是：「理解是如何可能的？」前者是知识论与方法论向度的问题；后者是存有学向度的问题。从存有学来看，理解是与某物（某人）「打交道」或「周旋」的一种存有方式。理解一个人或一个事物就是跟这个人或这件事打交道、进行周旋。这种存有方式跟认知方式不一样。认知方式奠基于主客二分，认知主体以抽离的、静观的态度来把握客体的意义。存在方式则是在主客未分之前，理解者与被理解者之间的互相参与、彼此互动。洪汉鼎，《当代哲学诠释学导论》，（台北：五南，2008），页75，127。

coherence。就如上帝向亚伯拉罕家族宣教，上帝也向尼尼微城的居民宣教；上帝借出埃及神迹向以色列人宣教，上帝也借以色列人被掳归回向万国宣教；上帝更借祂的爱子耶稣基督道成肉身向万民宣教。整个教会把整全福音带给整个世界，不论是环保或是对抗爱滋病的传染，其本身都是上帝宣教的一部分，也是教会应当做的。

2. 宣教与张力

「张力」代表存在着两相反的方向、力量。以现代与前现代之间的问题来说，多半是社会张力的问题。原有社会所接受的、建立的肯定的，在现代社会文化里不能被承认、接受，因而两者之间有一种排斥的作用，存在一种张力，问题是传统与现代性要如何融合也成为一个问题。³³教会需要从「宣教」中辨认出（identify）种这张力不同的要素：一方面，有描述性和解释性的要素，借此，宣教得以用清晰和融贯的方式把所相信的一切的总和，在当代的情境中展示出来，并解说明白。这样一来，就必须仰赖既有的信念传统和信念形构，以基督教信仰来说，具体表现在信经、敬拜、讲道和其他各种教会生活与践行方式的传统。然而，努力维护基督教信息的内在融贯性的任务，不能单靠描述、形构和翻译而已。所以，另一方面，也包含了同样重要的规范性（normative）和指引性（prescriptive）任务。换句话说，宣教神学的任务不仅要问「教会所传所信的是什么？要如何適切地表达出来，好让当代的人理解？」，更重要的是必须询问并回答「今天的教会应该传什么、信什么？」。关注内在融贯性的同时，也必须注意教会所宣讲的福音之「外在指涉」，是否符合那在世界之内和外所发生的事情的实际状态，这是它对处在其面前又想要谈论的客观实在（objective reality）应该

³³ 在现代性过程中社会要彻底改变，结果当然跟传统的一切规范、思考方式、行为都是不同的，也因为与任何已有的文化产生冲突。这不仅是东方的问题，同时也是西方的问题。现代性跟亚洲、东方的传统世界不同，甚至与欧洲的前现代也不同，也就是现代世界与前现代社会之间有一些「不相容」（incompatible）的部分，这「不相容」的因素就存在着「张力」。

担负的责任。这是非常重要的一点，若宣教神学在本质上是要维持对真理的追寻，而不单只是（被怀旧所驱动或历史义务感所误导）不计代价地维护某个特定宣教传统的形貌和融贯性。³⁴

换言之，这种反思是切合宣教与真理的对话，那正是一种批判性反思，而不仅仅是盲目地复述既有的真理体系。但这并不意味着可以任意伸展想像，轻忽既有的传统，甚至以为不需以此为起点，无须经常牢牢立足其中，就可以从事宣教神学。倘若要认识真理，并且让真理模造和形塑教会的宣教并进而言说它，那么宣教神学思考就有必要维持「询问式的」态度，而不是「教义式的」态度。³⁵因此，站在由过去传承而来之传统肩膀上的信仰，无论如何必须永远与真理相遇，迫使自己和传统以某种基本的方式彻底分离的可能性保持开放。不能认定这种情况一定会发生，但是必须保持有这种可能的开放性。如此一来，委身于传统和察觉有需要背叛传统之间便会产生张力。因着明显的原因而察觉有背叛传统的需要时，必须仔细查验和评估，但是永远不能事先禁止，除非准备穿上基要主义（fundamentalism）或教条主义（dogmatism）这类智性上的束身衣，一开始就抹杀掉真正的进展或发现的可能性，或创造性上天才的可能性。当然，只要这类问题一旦出现，就要立即对评估做仔细的考量，这些考量在处理知识时会被用上的。所以，要关注的就是各种「信仰的权威」（圣经、传统、理性、处境、经验等等），以及做神学时，它们可以、曾经以及正在如何被诠释和误用。

³⁴ 一种双方对他者文化之摄纳，进而呈现为双方文化之互补。陆敬忠：从hermeneuein至体系性诠释学理论基本网络，《诠释之生化：应用，差异与理解——西方诠释学与汉语哲学（二）》，（新北市：基督教文艺出版，2011），页57。

³⁵ 这里呈现出来的是一种循环的本质，既不是形式或主/客观的，而是把理解活动描述为传承物的运动和诠释者的运动的一种内在相互作用。伽达默尔，《真理与方法》，页385。

3, 宣教与历史

「宣教」，必须寻求理解它自身在其特殊历史和文化处境脉络中的位置。诠释与批判性反思这两项任务都自然会要求和导向这种提问，并且尝试认清教会信息的内在融贯性无法离开这种额外、进一步的任务。这包含询问：基督教信仰的异常内容与当代大多数人所接受的世界观，与人类的地位，包括社会整体思维背后的认定、态度与践行有多吻合。这不但是非常必要的工作，且必须不断恒常地更新。因为，过去的答案已经不能对应今天的问题。尽管宣教神学的任务或「宣教寻求理解」不限于解答社会议题所生起的提问或难题，但是，即便是作见证、为福音的对象提出有意义的说明等这类更基本的任务，宣教必定已经考虑这些因素，否则它只能藏身在自己构筑的部落里面，自我囚禁于不相关与蒙昧主义之中。不论是否有其他因素，宣教与衍生它的社会之间的相关性（relevance）在于，宣教使用该社会的语言（字面的或隐喻的都有），同时也熟悉该社会的关注和思考方式。这种熟悉度是所有沟通的先决条件，更何况是一切「良好的对话」：我们与人见面、说话，必须因地制宜。³⁶

实际上，基督徒在世界上生活，大部分时候并没有急迫到非得思考这些问题不可。只有当遇到与基督教信仰基本立场相抵触的大众态度和认定时，或是在现实生活的经验中遇到传福音的难题或挑战时，才不得不反思。因为，的确「信是未见之事的实底」，而且福音「对希腊人来说是愚拙的」，这是可以合理的预期，这类针对的问题会无可避免接踵而来。当然，所处理的并不是与基督徒对立的社会或文化的认定与态度。身处异国的宣教士的话，更是如此。

³⁶ 在成功的对话中对话伙伴都处于事物的真理之下，从而彼此结合成一个新的共同体。对话中的互相理解不是某种单纯自我的表现和自己观点的贯彻执行，而是一种使我们进入那种使我们自身也有所改变的公共性中的转换。同上，页384。

然而，作为基督徒在自己的处境里寻求理解宣教时，实际上本身是同一社会和文化的一部分（是它的产物），因此那种态度和认定也或多或少内化在自己里面。

因此，「宣教」必须做的不只是与那些挑战我们看法的人做外部对话而已，还要进行自我的内部对话。因为，在某种程度上既属于信仰群体，也属于该群体之外的社会，需要向其见证那意义丰富的基督主权。正如David Tracy所言：与其说基督徒活在（in）世界里却不属于（of）世界，倒不如说基督徒为了（for；朝向）世界而脱离（released from）世界。³⁷惟有如此，才能忠于有意义的方式，向住在同一个世界中的人见证福音的呼召。既然基督的信仰和当代人的想法不尽相同，那么，在这个过程中双方必定会相互的付出与收取、重新思考和重新塑造，好达至满意的调整。至于宣教要如何付出才算合理，是一个值得深思的问题。毫无疑问，在宣教中有很多与我们共存但尚未解决的问题，因为信徒所共有的信仰，即是从文化之中继承过来对事物的广泛理解，不断地改变与发展。这表示这个任务是永不停止的。

这种任务称为对福音外在融贯性（external coherence）的关注，也就是对福音与广泛的人类理解如何整合的关注。伽达默尔称这种融合，即「视域的融合」。³⁸以「宣教」的视角来称，即上帝用「道成肉身」的方式进入文化与社会：上帝也要教会用「道成肉身」的方式进入文化，也以这种方式展示宣教。道成肉身的耶稣基督是先入世，三十岁年后才出来宣教。耶稣基督的生命是入世的，与世界为伍的宣教者，他本身先到异乡作“异乡人”。圣经并非是宏大叙述，而是叙述耶稣如何在不同人当中做邻舍。耶稣身为犹太人，但他好消息是透过生命展现给「万民」的。四福音里耶稣与「人」相遇，是跨界的、跨族群的。以致保罗将福音

³⁷ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, (New York: The Crossroad Publishing Company, 1998), p.48.

³⁸ Gadamer, *Truth and Method*, pp.300-307.

的本质立根于耶稣基督身上时，犹太人耶稣的福音跨了界，变成传给全世界的消息。这种「融合」不能只关心融贯性而已，必须把真理的问题，当成细心整合后的「理解」，是否能和形貌符合的问题。因此，宣教诠释学带有勾勒出「实在」的智性轮廓的企图，因为它发源于对耶稣基督活泼与积极主动的信仰，即从真实无伪的信念所产生的，足以说明存在那全然复杂意义的持续性智性努力。笔者以为，在现存与发展中的理解传统（tradition of understanding）的重要性，亦即「信仰与践行的群体」内部所进行的活动。只有在这种群体里面，才会对宣教或福音进行严谨的思考。

如何描述宣教并从中学习，好让教会在宣教学领域的探险中获得指引。基督教要呈现的是一种包含某些簇新向度和创新向度的做宣教神学模式，这模式可以用比较新鲜和富启发性的进路处理某些既古老又恼人的宣教议题。换言之，每一位基督徒都背负着从上帝那里来的宣教呼召和责任，也就是深思耶稣基督的福音，以及反思它的内在与外在融贯性，能够成为有意愿担负起宣教责任，并认真回应此一共同呼召之人的指引；宣教神学的任务应当帮助教会避开某些陷阱，辨认某些比较明确、更为有效的宣教途径。这样也有助教会更新其对宣教的信心，把它当作观看和参与现代世界生活的一个值得尊重的立场。或许可以这么说：是宣教改变教会，而不是教会改变宣教！

第三节：「对话」作为宣教诠释学的基础³⁹

³⁹ 「宗教对话」（religious dialogue）已成为当代宗教研究的重要议题，宗教现象学者和宗教哲学家都致力在理论及方法论上探讨其可行性。基督教神学家常常将之付诸行动，并进行得相当具创意性；而置身真正的宗教对话，就必驱使基督教群体在全球已遍植多元主义的境况中，重新修订其对本身传统的理解。然而这等被正统基督教所持守的优越性，在后现代世界及多元世界中正处于危机；具体来说，它正受着与宗教分殊的人文主义，以及非西方文化、宗教的挑战。好些西方神学家亦已经意识到宗教之间的平等性，其他宗教同具真理与恩典。因着基督教的唯一性以及优越性的失落，而带给西方神学明显地转变后，探研宣教在亚洲地区，如何在多元宗教处境中，将排外主义的基督教变得相对化起来。

二十世纪，诠释学转向的典范对基督教神学研究的冲击相当巨大，而且累积下来的影响更方兴未艾：一是关于圣经诠释的问题；二是神学、教义建构方法的问题；三是基督教本身在多元世界中自我认同和与外界对话的问题。这三环事实上是紧紧相扣，且是互相影响的过程。加上全球化、多元化及宗教团体间不得不对话的要求，二十一世纪的基督教神学比过去更多被要求，要与其他学科在理论上互涉，并且寻求合于其本质，内于其文本，且能进入对话的语言架构来表述，这些都是诠释学在神学工作上的运用范围。⁴⁰

宣教诠释学的根本课题就是探索如何达至理解陌生的「他者」的方法，以致能够较恰当地理解他者。「他者」的定义范围可以扩展到文学、历史、传统、文化、宗教或社会行为等，⁴¹能够明白和理解自己原先不认识的他者，可说是每一个人在社会生活中的期望和需要。理解需要一种沟通的方法。通过理解我们尝试与这个世界、社会、文化和宗教等建立一种互相理解和尊重的关系。至于理解的最终目的，虽然其中重要的一方面是获取一种有认知性的知识，使理解者可以更恰当和有效地认识自己周边不认知的事情、现实、人、社会和世界；但另一方面，理解的目的也应是想要让那些为自己不明白、不认识、甚或与己见不同的他者，可以反过来扩大理解者一己有限的见解和观点。根据这种主体之间互动相交的理解关系，真正的理

⁴⁰ 语言并不是一种工具，或者只是人类天赋所有的一种特殊能力。宁可说它是中介，作为社会的人生活在这种中介之中，这种中介展示了我们生活于其间的那种全体性。伽达默尔：「论科学中哲学要素和哲学的科学特性」，姚介厚译，载《哲学译丛》（2002年改为《世界哲学》），1986年第三期。

⁴¹ 哥夫曼（Kaufman）强调要建构一种尊重「他者」（others）的宗教观，愿意对其他宗教作出接纳的态度。他对基督教信仰的再演绎：如果明白我在此提倡的「人类历史性」（human historicity），那么基督教信仰将会被理解成一种观点，一种世界观；它并肩于其他宗教传统，在源远流长的历史进程中逐渐发展出来。Gordon D Kaufman, "Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology," in Hick and Knitter (eds), (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987), p. 9.

解必然包含一种属于主体与主体之间，相互影响的关系和意义世界的扩大。在真正的理解关系里，理解者与被理解者并不是建立在一种主客二分的次序关系上。⁴²

既然理解活动是人类社会和个体认知生活的必需活动和目标，如何理解就是人类基本存在的问题。然而，理解各自冲突的情况，诠释的本质实是十分吊诡的目的。诠释的目的，总是希望让理解者能够通过诠释的方法理解和明白他者；但是，诠释的开始就是发生在一种前设理解他者的预设关系上。⁴³这种不理解的情况或是出于两者在时间和历史上的差距、地理位置的不同、社会阶级的分别，又或是出于文化之差异等。以了解中国文化困境的经验来说，它源于一个与基督教存在时空差异很大的中国文化传统，代表另一个地方和历史文化的思想世界。⁴⁴宣教要诠释中国文化的吊诡性是：一方面，它与现今宣教士建立在一种不明白或甚至

⁴² 伽达默尔指：对话是相互了解并取得一致意见的过程。《真理与方法》（卷一），页542。同时，哈伯玛斯提出沟通行动是指「两个或以上的主体通过语言协调的互动而达成相互理解(mutual understanding)和一致」这种行动；沟通行动是「主体间通过语言的交流，求得相互理解、共同合作」的行动。沟通行动是使参与者能毫无保留地在沟通后达成意见一致的基础上，使个人行动计划合作化的一切内在活动。沟通行动还是通过相互理解、达成意见一致，从而构成他们所从属的社会集团的社会化的统一的过程，也是行动者在沟通过程中构成他们自己的同一性，证实和更新他们的同一性的过程。当然，沟通行动是一个「理性」的沟通过程，哈伯玛斯承认「沟通理性」(communicative reason or rationality)，这基本上指通过关于事实、规范及经验的言语沟通达到相互理解后，必能确立行动主体所共同遵循的行动或价值规范；因此，这是一种真理的共识理论 (consensus theory of truth)。郑兆利，《哈贝马斯的交往行为理论》，（上海：复旦大学出版社，2002），页72-81。

⁴³ 前理解的立场，是以海德格的观点，从生活世界出发，揭示所有理解均有前结构或前理解。

⁴⁴ 以阅读中国古代经典《道德经》为例，历代以来就有七百多种注释《道德经》的作品，这正表示《道德经》盛载了一个客观的诠释历史和结构。Isabelle Robinet, "Later Commentaries: Textual Polysemy & Syncretistic Interpretations," in *Lao-Tzu & the Tao-Te-ching*, ed by Livia Kohn & Michael Lafarge, (Albany: SUNY, 1998), p.119.

是在疏离的关系上；但另一方面，宣教士却希望不断克服这种疏离的境况，令到自己能理解、明白以及懂得走进「他者」的世界。⁴⁵

若以哲学诠释学来看，「对话」这一方法是相对于独白而言的。「对话」是一种人与人相互交往的过程，其目的是建立起一种共同性，每个人都可以在对话中找到他者，并在他者中发现自己。⁴⁶对话方法起源于古希腊，在古希腊哲学家看来，「“思想”就是一种人与自己心灵的内在的“对话”」。⁴⁷可以说，当人们反思时，人们就已经处于自己与心灵的对话之中。而随着人们视野的扩大，人们开始了与他者的对话。因此，对话意味着个人视域的出现与反思，意味着人们具有了越出个人视域、走向公共视域的动力。⁴⁸但是，人们能不能通过对话达到一个公共视域，古希腊人并没有进行理论的说明，这就导致了人们开始怀疑公共视域的存在，这一怀疑精神就构成了近代认识论的开端。⁴⁹在认识论看来，人们只能得到自己的主张。可以说，人类的怀疑精神就成了认识论发展的动力，构成了认识论中的主体精神；认识论因此发展了科学理性和逻辑学等方法，来保证主体的主张是一种真理，从方法的角度，认识论的

⁴⁵ 笔者留意到今天所有关心中国前途的当代中国知识分子，无不同意中国传统文化有更新的必要性。同时，大多数的学者，也都能比较客观地，全面地，正确地探讨中西文化之异同及会通问题。在这些态度比较开放的学者中，有许多人，如杜维明、刘述先、汤一介、韦政通等，都强调中国文化与基督教会通之重要性，但文化会通的成败得失以及在过程中所扮演的角色是需要检视。以「宣教对话」作为进路只是“野人献曝”的心情，以诠释学为基础提出基督教与中国文化未来会通的展望与刍议。

⁴⁶ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页539。

⁴⁷ 郑涌：《伽达默尔哲学解释学的基本思想》，载潘德荣、付长珍编：《对话与和谐》，（安徽人民出版社2009年版），页48。

⁴⁸ Stephen B. Beas & Roger P. Schroeder在《演变中的永恒——当代宣教神学》书中提到，今天的宣教首先应以「对话」的实践为特点。在如上帝的内在生命是恩赐和接纳的完美融合，是自我认同和对他人的开放，是关系中的共融以及生命中的共融。所以为同样使命之召而存在的教会就必须是这样的团体。即她不仅把自己献身于对世界以及拥有各种文化的民族的服事之中，而且她也会从这种接触中所学甚多，还会拓展其对上帝不可测度的丰富设想。页336-339。

⁴⁹ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页569。

方法是一种独白，因为它根本不承认人类公共视域的存在，只相信基于主体的判断。其后，从存有上证明了人类的有限性，证明了人类是由世界所决定的，这一世界构成了人类个人视域的来源，个人视域因此成为人类存在的本体性前提，也是人类接近真理的唯一路径。⁵⁰为了形成一个公共视域中的真理，个人视域之间必须形成对话。⁵¹从这一角度来讲，「对话」是由个人视域走向公共视域（走进世界）的方法论基础。宣教诠释学以个人视域为出发点，希望将福音变成公共视域中的真理，这过程本身就构成了一个对话的过程。何谓「对话」？在哲学诠释学的视野中，对话的本质表现在三个方面，这三个方面都为宣教诠释学的方法论基础提供了方向：

第一，对话的本质首先是一种言说。言说的本质在于：将存在之物拉进人类的视野之中。因此，对话首先是一个发生在语言中的事件，语言就是人的思维，是人类意识与外在存在的媒介和桥梁。人类的任何世界经验，都是在语言的过程中形成的。对话的言说本质为宣教诠释学的方法论提供一种基本的思维方向：宣教学认为人类是文化环链的一个结点。因此，人类理想的存在方式是回归到这种文化的环链之中。但是，人类的历史，是人类逐渐强化自身独特地位的历史。人类拥有语言体系和独特的意识领域，这就注定了人类不可能完全回到蒙昧不分的纯粹的文化环链状态。⁵²因此，平衡原则并不意味着否定人类的历史。目前的文明中，文化通过人类的思维被人类的意识领域所接纳，并进而影响到人类的存在方式。可以说

⁵⁰ 胡塞尔，《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，（上海：商务出版，2002），页134。

⁵¹ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），译者序言，页xii。

⁵² 语言开启世界，语言共同体是效应历史之存有学式基础，语言联结人类精神之历史性与世界实体之理性，是思想、语言与存有之普遍脉络关系的中介者。这种是自者历史性与他者事理性之间言说性沟通正是在一切理解中进行。伽达默尔称这过程为效应历史、视域融合或概念化成的生化过程。陆敬忠：从《真理与方法》至体系性诠释学之存有学三基设——从“游戏”经“生命”至“言道”之文本诠释与义理道贯，载《中国诠释学》第九辑，洪汉鼎，傅永军编，（山东：山东人民出版社，2011），页146。

人类具有意识，这使得人类越出纯粹的文化环链，这一越出过程是不可逆转的。因此，通过人类的意识、构建人类新的对话能力是宣教概念的必然路径，也是宣教诠释学方法论的根本取向。从这一角度来讲，作为言说的对话构成了宣教神学方法论的基础。

第二，对话的本质是一种倾听。在倾听中，听先于说。在海德格尔看来，倾听的本质首先是一种归属感。归属感意味着人们归属于某个世界，其次，倾听还意味着理解“言与听皆奠基于一领会，唯有所领会者能聆听。”⁵³正因如此，“没有理解的纯粹倾听是不存在的。显而易见，也不存在某种没有倾听的理解”。⁵⁴理解发生在此有的存有过程中，它是对此有归属感的理解，是对此在被构成性的理解。通过这种理解，此在意识到自我的有限性。而一旦人类明确地意识到自身局限，人类就产生了对自身的要求。宣教意识要求教会明确意识到完成上帝的使命，把上帝的福音传开。在对话中，倾听让族群产生一种归属感，而理解保证了对自己的产生了一种明确意识，促使人们进入一种新的存有方式。宣教意识是一种存有上的谦逊，而作为倾听的对话是这一谦逊存有的方法论基础。

第三，对话是一种“我和你”的关系。在认识论的独白中，由于认识论突出主体性，强调主客对立关系，认识论的独白本质上构成了一种“我——它”的关系。“我——它”的关系本质上是一种利用关系，其基本逻辑是：我去感知世界和他者，利用和改造它，使其为我服务。我和它之间构成一种对立关系，它只不过构成了我的对象。“‘我——你’的关系则创造一个关系世界。”⁵⁵在诠释学看来，“我——你”的关系有两方面的含义：首先，我——你之间并不是

⁵³ 海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映等译，（上海：三联书店，2000），页192。

⁵⁴ 伽达默尔：《论倾听》，潘德荣译，《安徽师范大学学报》2001年第1期。

⁵⁵ 马丁·布伯，《我与你》，陈维纲译，（北京：三联书店，1986），页4。

一种机械的组合，而是一个整体，其中，“我”和“你”的关系本质上先于“我”而存在，其中，关系是本体，而“我”“你”只不过是这个关系中的一部分。其次，在认识论的“我——它”关系中，我是一种主体，它服从于我，二者之间不构成相互性关系。“我——你”之间则构成一种相互性关系。“关系是相互的，我的‘你’作用我，正如我影响他。”⁵⁶“人通过你而成为‘我’。”⁵⁷再次，在认识论“我——它”的关系中，我和它能发生关系的前提取决于许多中介，比如我的需求、它的形状，等等。“而一切中介皆为阻碍。”⁵⁸因此，认识论的“我——它”之间的关系是一种充满了中介的间接性关系。而“我——你”的关系之间是一种直接性关系，是一种真正的相遇。⁵⁹

对话所建构的这种“我——你”之间的关系，是宣教神学中人与人关系的真实写照。⁶⁰认识论将自然视为“它”，只构成了人类主体的利用对象，它与人类是对立的关系。这就是认识论独白方法的实质，即它只关注我的存在，它只为证明我而存在。“我——你”关系中，关系先于个人而存在，这是宣教学对人与文化关系的一种新的理解。而“我——你”之间的对话关系在两个方面保证了宣教本质的实现：一是，人与传统之间的关系先于人而存在。文化不是人类的利用对象，而是与人类有着相互关系的对象。这就保证了人与精神文化相辅相成的关系，使得文化也生成为人类有限性的来源；二是，在把文化作为“你”而不是“它”进行对话，

⁵⁶ 同上，页15。

⁵⁷ 同上，页24。

⁵⁸ 同上，页10。

⁵⁹ 我们无法预见对话的结果，无非预见那个被称为「真理」的东西，它只是在对话的过程展现开来，只是对话还在进行，它就继续展现着，真理由此而表现为一个过程，即在对话中显现自身的过程。伽达默尔，《真理与方法》，页489。

⁶⁰ David J. Bosch, 《更新变化的宣教：宣教神学的典范变迁》，页502。

人与文化构成一个平等的主体间关系。“我——你”关系强调平等为对话创造了条件，而宣教学借助文化的复魅这样的概念，论证了精神文化成为与我平等的对话方，“宣教学在承认精神文化对象特有的神圣性、部分的神秘性和潜在的价值的基础上，从人与文化平等共生的关系中来探索信仰问题，这显然是宣教学领域需要突破的。”而对话所构建的新的主体间关系，正是朝向实现宣教诠释学的方法论基础。

第四节：「宣教对话」的价值

亚洲神学家为了表示他们的信仰于亚洲文化而言具有適切性及可信性，因此「宗教对话」可说已是今日亚洲神学家必经之旅。⁶¹然而，他们对宗教对话的方法论探究仍处于探索阶段，例如：什么的「自足」（adequate）方法可以用以处理宗教相融的理论呢？引用宗教历史学者雷诺思（Frank Reynolds）之言，关于宗教对话在方法论上最具决定性的问题是：「当我们进行比较时，我们正在制作的是什么样的东西？」但是亚洲神学家对于方法论的志趣是相当薄弱的，他们只依其个人的了解来判断什么是宗教对话。⁶²一位亚洲神学家Kwok Pui-Lan就作出相类似的定义：对话于中国人而言是互相谈话，这意味着相互性，主动聆听，以及对他人/她人所要言说的抱持开放性。⁶³

⁶¹ Rienzie Perera, “Doing Theology in a Religiously Pluralistic Context,” *CTC Bulletin* Vol 11 (1992), p.12

⁶² 彼伟华（Rienzie Perera）的言论可说是忽略方法论的典型例子：透过此种〔宗教〕相融，个体能抓着其他宗教信仰的深层部分，与此同时又能借其他信仰来对自己的信仰进行批判性的评估，反之亦然。同上，p.18.

⁶³ Kwok Pui-Lan, “Discovering the Bible in the Non-biblical World,” in Stanley J. Samartha, “The Asian Context: Sources & Trends,” in *Voices From the Margin*, ed by R S. Sugirtharajah (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), pp.304-5.

虽然没有人会反对上述的陈述，但是「让我们开放」、「接纳其他宗教」这等对其他宗教保持开放性的态度，只是停留在进行对话的起点，更迫切需要处理的问题是：「哪处的共享空间 (sharcdspace) 能令宣教对话成为可能？」确实地，宣教对话具有相当程度的困难，这不但因为每一个宗教或文化都拥有其独特的世界观，而且它们亦各自源于截然不同的语言、象徵以及思考形式。虽然各宗教或文化对终极真实都具有一些「家族相似性」(family resemblance)，例如：道、基督、梵天、及绝对者等等，但是他们并不是以不同语言来指称同一宗教现象那么简单。事实上，有些学者已质疑究竟宗教所具有的多样类别，能否透过诠释而成为其他宗教文化类别，使生于不同文化的人所理解。此质疑，一方面牵涉宗教语言的「不可共量性」(incommensurability) 的问题，另一方面亦关乎语言的「生活形式」。现代语言学理论指出，语言的多元性并不能纯以各种语言系统，有着不同的文法规则来作解释；维根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) 的「语言游戏」(languagegames)⁶⁴ 概念指出，一套语言文法不单阐述一套生活形式，而且也用以来区别其他生活形式，亦即其他文化。⁶⁵ 特雷西就这样说过：「我属于我的语言远于它属于我，透过此套语言，我发现自己正参与此独特的历史与社会。」⁶⁶ 因此，只有意识到没有一个宗教能在有别于它的文化框架内被理解，宗教对话才可能进行。⁶⁷ 或许有人会选择视每一个宗教都是真实而且平等，然而有

⁶⁴ 维特根斯坦在《逻辑哲学论》：第五章语言和世界的本质中，有两个论断也恰恰论证了这个道理：一、“我们能够思考的东西，就是我们能够思考的；就是说，我们不能言说我们无法思考的东西。”二、“对于人无法言说的东西，人必须保持沉默。”语言帮助我们创造了我们体验世界的范畴，我们是通过语言的范畴来体验世界的，而语言又帮助我们形成了经验本身。我们的现实就是我们的语言范畴。语言在每一点上都与我们的生活与思想相渗透。《逻辑哲学论》，贺绍甲译，（上海：商务出版，1996）。

⁶⁵ Han-Georg Gadamer, *Truth and Method* (2nd rev.ed: New York: Crossroad, 1992)的第三部分。

⁶⁶ David Tracy, *Plurality & Ambiguity : Hermeneutics, Religion, Hope* (New York: Harper & Row, 1987), p.50

⁶⁷ 余国藩以「气」为例，它很少在西方的文章里被翻译出来。西方学者认为，他们的文化中没有类近的概念。这正解释为何聆听那些独一无二的文化概念是没有意义的，因为他/们没有中国文化的知识）似乎以为理解「气」的含意没有困难性，然而这个字汇根本不能被翻译出来。Francisca Cho Bantly (ed), *Deconstructing/Reconstructing the Philosophy of Religions* (Chicago: The University of Chicago, the Divinity School, 1990), p.10.

人不甘于平凡的话，那么，如何理解「在宗教对话中，我们正在制作的是怎么样的东西？」就变得十分重要。哪里才是宗教相融的范围与界限，而且此种相融是如何获得方法论上的支撑？什么理论框架能帮助我们衡量一个对话是否成功？

对话就是进行理解，这有别于上述一些亚洲神学家对宗教对话的理解，笔者以为从另一个层次探究此课题，并塑造一个相对自足的宣教对话出来。这里不是要去否定这种智性努力，但是相信每一个成功的对话是受文化所规限，并且是一种建构性及诠释性（constructive / interpretative）的结果，而多于纯粹是一种形而上的或哲学性（metaphysical / philosophical）的探究结果。对话作为一制定「事件」（founding event），涉及到「理解」过程。⁶⁸倘若依 Paul Ricoeur所言：「论宗教经验的本质究竟是什么，它是源于语言，并在语言之内被表达出来」，那么跟另一个宗教进行对话的任务，便成为去理解其宗教或文化语言的活动。然而，由对话所产生的对别的不同的宗教或文化之理解是不充分的，因为我们不可以假设这些理解自然能够帮助对话，让参与者重构一些他感到有意义的内容，原因是他早已拥有一套自以为恒久有意义的信仰系统。另一方面，若纯然将「被诠释者」置于「诠释者」所处的文化及语言场境来进行诠释，亦很难获得一个公正的理解。超越这两种对话模式的问题，笔者以为，在宣教里「对话」应有如伽达默尔及利科所言，总是一件涉及在「世界中之存有」里的诠释事件。⁶⁹

⁶⁸ Paul Ricoeur, "Philosophy and Religious Language," *Journal of Religion*, Vol. 54 (1974), p.71.

⁶⁹ 伽达默尔指出：在这个意义上，在理解中所关注的完全不是一种试图重构文本原义的「历史的理解」。这里所指的乃是理解文本本身。但这就是说，在重新唤起文本意义的过程中，诠释者自己的思想总是已经参与了进去。就此而言，诠释者自己的视域具有决定性作用，但这种视域却又不像人们所坚持或贯彻的那种自我的观点，它乃是更像一种我们可带进来或进行冒险的一种意见或可能性，并以此帮助我们真正把文本所说的内容成为自己的东西。在前面已把这一点描述为视域的融合。现在需要认识到这就是一种在谈话进行中的发生，在谈话中得到表述的事情并非仅仅是自己的意见或作者的意见，而是一件共同的事情。Hans-Georg Gadamer, *Truth & Method*, p.388.

伽达默尔及利科，均以理解文本为例来阐释「理解」是怎样的一回事。伽达默尔认为理解文本不是纯粹明白其原来旨趣或是其结构，而是要进入将我们自己最特有的可能性事物投影出来的时刻。因此，从哲学诠释学观点来说，理解一个文化就是理解文化「之前」所揭示的一个「可能性世界」。⁷⁰在这样理解下，宣教对话之间的相互理解，无疑是给「双方」揭示一具转化性意义的视域。这个观点的另一个层次的考虑，背后蕴含着一个预设：理解「他者」是以「意义性」多于以对「他者」所掌握的客观知识来作为衡量的标准。简言之，宣教对另外一个文化进行研究、理解的过程中，研究者无可避免地被研究对象的真理及世界观所吸引，甚至被说服，以致为研究者的个人生命开敞一个新的「可能性」。虽然研究者不须以另一个宗教或文化传统而生活，但对其进行理解就是把握其「意义」，而不是纯粹掌握它的客观知识。如宗教史学者奥花华蒂（Wendy Doniger O'Flaherty）所言：「尝试去理解应该永远是被『心』多于被『脑袋』所滋养。」⁷¹总的来说，宣教如果要认真地「理解」（以上述的讨论作为定位点）其他族群的话，此种「理解」可以说是一宣教事件，个体于此过程中被其他族群的真理与世界观所说服。⁷²

因此，笔者提议以「理解」这个「相对自足」的方法论准则来处理宗宣教对话。一如前面所述，宣教对话的关键是「共享空间」，换言之，哪里出现共享空间，哪里就有可能进行对话。

主流见解常以为共享空间就是处于「文化合成物」之中，当中双方均输入及套用另一方的宗

⁷⁰ 利科进一步说：正是这样的扩展我们存在的视界，我们才可谈得上指涉（References）借文本开启出来；或者说，世界被文本所蕴含的指涉性宣告扩阔起来。Paul Ricoeur, “*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (Fort of Worth: Texas Christian University Press, 1976), p. 37.

⁷¹ Wendy Doniger O'Flaherty, *Other people's Myth* (New York: Macmillan Pub Company, 1988), pp. 7-24.

⁷² 如帕力嘉（Panikkar）所说：「进行理解就是被说服。」他认为一个基督徒永远不会完全明白印度教，除非他千方百计皈依印度教；一个印度教亦不曾明白基督教，除非他千方百计成为基督徒。R. Panikkar, *Unknown Christ of Hinduism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981), p.43.

教文化类别。然而，笔者不认同此见解，因为它无疑抹煞了双方都各自拥有不同的「自我理解」。共享空间得以开敞并不是建立在，两个截然不同的宣教所具的相同或相异的思辨概念上，而是在于此两套象征所隐含的「揭露空间」(the space of disclosure)。换言之，宗教对话应由「封闭」的论述——将事物的宗教性作为客观知识言说出来——转为「揭露」的论述——将个体不曾瞥见的生存模态揭露出来。借着此空间，人类的存在模态及真理都给讲述及表达出来。从这个角度而言，在宣教对话所构成的共享空间，应是出现于世界中的存有，于此我们觅得自己。⁷³

第五节：「宣教对话」何以可能——视域融合⁷⁴

在《真理与方法》的序言中的第一段话，伽达默尔用通俗易懂、简洁的话语勾勒出了理解观与对话观。⁷⁵因为每个人所「一贯坚持的观点」主导了自己的理解，所以理解其实意味着不同的理解，为了达到理解的一致，就需要人与人之间的对话。在对话的过程中，每个人都不应固执己见，而应持开放的态度，吸取对方有价值的观点，不断修正自己所谓的「一贯坚持的观点」，从而形成新的理解，当然新的理解又会成为自己新的「一贯坚持的观点」，继续

⁷³ 佳雅各(David J. Krieger)就作过这样的论述：宗教相遇开敞了一些与己不同的可能性事物；换句话说，我们所拥有的神话就变得「令人置疑」，这不是从其现象性结构而言，而是站在其「揭露」的普遍性来说。具有未经验证而又排外的封闭生活世界视界，透过认知其他神话给揭露敞开起来。David J. Krieger, *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), p. 64.

⁷⁴ 视域概念本质上就属于处境概念。视域就是看视区域，这个区域囊括和包容了从某个立足点出发所能看到的一切。伽达默尔，《真理与方法》，页391。

⁷⁵ 伽达默尔，《真理与方法》，页1。

主导着自己下一次的理解。伽达默尔认为，对话就是要碰撞和生成一种新的理解，达到一种不同视域的融合。⁷⁶

伽达默尔的对话观强调理解是一种分享的理解。分享是伽达默尔对话观的核心，所谓分享是指解释者与文本的分享，而要达到分享真理，就需要解释者的视域与文本的视域的融合。⁷⁷视域融合既不是把自己的个性移入另一个个性之中，也不是使另一个人受制于我们自己的标准，而总是意味着这两者共同向一种更高的普遍性的提升，这种普遍性不仅克服了自己的个别性，而且也克服了那个他者的个别性。在伽达默尔看来，文本理解的本质实际上就是解释者视域与文本视域的不断融合过程。换言之，就是解释者和文本从各自的视域出发不断进行对话，直至相互理解的过程。⁷⁸视域融合是一个动态的持续循环过程。⁷⁹具体来说，理解的过程就是解释者以自己的前见为基础与新的信息进行不断的对话。在伽达默尔看来，解释学循环是一个持续的过程，循环不会结束或破裂。理解的过程是一个持续的循环过程，完整的

⁷⁶ “在碰撞和相互作用中，调动出二者最大的潜力，喷射出面的火花，从而使对话成为一种活泼的事件。用一种形象的话说，在这种对话中，文本就像是一部乐谱，在其演奏中不断得到读者的反应；又像是一个具有无限魅力的提问者，用自己一个又一个的深邃而迷人的问题，迫使理解者做出回答，而理解者一接触到这样的问题，就受到启发和感悟。”滕守尧，《对话理论》，（台北：扬智文化事业，1997），页41。

⁷⁷ 伽达默尔，《真理与方法》，页396。

⁷⁸ 视域概念具有两个重要特点：首先，视域概念确定了理解的出发点，视域概念表明理解总是从一个特定的立足点出发，而且是有界限的，从而表明任何理解都是有限的。在伽达默尔看来，这个特定的立足点就是前见、传统或历史。其次，视域概念意味着，具有视域就不局限于近在眼前的东西，而能够超出这种东西向外去观看，获得一个视域，这总是意味着，我们学会了超出近在咫尺的东西去观看，但这不是为了避而不见这种东西，而是为了在一个更大的整体中按照一个更正确的尺度去更好地观看这种东西。同上，页394-395。

⁷⁹ 诠释学循环作为解释学的一个核心原则，主要有两种模式：一是传统的循环模式，即部分与整体之间的循环。部分的意义只有在整体中才能被理解，而除非理解了各个部分的意义否则整体的意义就不可能获得。所以传统的解释学循环是一个从部分到整体和从整体到部分的循环运动。施莱尔马赫认为解释学循环终会结束，理解终会完结或达到完整，但是海德格尔却持有不同的循环概念。海德格尔认为解释学循环结构是前见—新理解—前见，也就是说，新的理解总是以前见为基础，而新的理解又成为下一次理解的前见，理解的过程就是这样一个循环过程，这是一个不断螺旋上升但绝不会停止的循环过程。同上，页345。

理解是不可能达到的，在循环的过程之中，理解一直不断地被修正。⁸⁰宣教「对话」的持续循环建基于真理问题之上。在伽达默尔看来，问题是处理文本的普遍性与读者的特殊性之间的张力的关键，问题正好构成了普遍和特殊之间的中介。⁸¹如果把宣教视为一种读者与文本之间的对话关系，那么只有首先提出问题，才能开启被问东西的存在，答案是否具有意义，在很大程度上取决于问题，因为问题引导着回答的方向。换言之，如果读者提不出问题，也就不能得到任何答复，也就不能理解文本的意义。因此，视域的融合方式具有游戏性。⁸²如果一个人加入与另一个人的谈话并将对话进行下去，那时就不再是单个人的意愿便可以阻止谈话或控制谈话进程了，这一点具有决定意义。伽达默尔把对话比作游戏，认为所有的对话方式都可以用游戏概念来表述，而且认为游戏规则与对话规则非常相似，所以在某种程度上可以说，游戏体现了对话的本质，视域融合的方式具有「游戏性」，「对话」的视域融合观是与伽达默尔对前见的正名分不开的。⁸³

在海德格尔看来，理解必须建立在前见的基础之上。前见不是理解的障碍而是理解的前提和基础。同样，在伽达默尔看来，前见仅仅是一种理解之前的判断而已，并非意味着一种错误

⁸⁰ 举例我们只能更加接近对文本内容的充分理解，但是永远达不到完整理解。我们总是处在对意义的推测、修正、再推测、再修正的进程之中。

⁸¹ 伽达默尔在《真理与方法》中用专章论证了“问题在解释学里的优先性”。问题具有方向性的意义。“问题的本质包含：问题具有某种意义。但是，意义是指方向的意义。问题的意义就是这样一种使答复惟一能被给出的方向，假如答复想是有意义的、意味深长的答复的话。问题使被问的东西转入某种特定的背景中。问题的出现好像开启了被问东西的存在。”同上，页471。

⁸² 任何一种对话的进行方式都可以用游戏概念作出描述，这里提出的看法：游戏的基本规范，就是要满足游戏的精神——轻松的精神、自由的精神和成功的喜悦的精神——并满足游戏者，等等。这一切同语言成为现实的对话的规则有结构相似性。「游戏」在诠释学的概念已在本论文第三章第四节已说明，故此不会详细论述。

⁸³ 伽达默尔，《哲学诠释学》，页66。

的判断。⁸⁴实际上，前见就是一种判断，它是在一切对于事情 具有决定性作用的要素被最后考察之前被给予的前见，其实并不意味着一种错误的判断。它的概念包含它可以具有肯定和否定的价值。前见具有开放性和关系性。虽然理解是以前见为基础，但是这绝不意味着我们可以顽固地坚持我们的前见，我们需要持一种开放的态度，在理解的过程中随时准备修正它们，并且把它们置于一种关系思维之中。 所以通过努力倾听他者向我们诉说的内容，我们能够批判地意识到我们的偏见，从而不断修正这种偏见。但是这种对偏见所作的修正不再被视为对所有偏见的超越，从而达到对他者的无偏见的理解。存在着这样一种能够被修正的偏见而不是存在一种永恒的、固定的偏见。

「宣教对话」的开放并不意味着是一块等待铭刻的白板，开放首先意味着他者的见解与宣教士的见解是联系在一起的，而不是彼此分离的，以自己的见解为基础同化和顺应他人的见解，从而形成新的见解。事实上，只有当双方被关涉时，宣教士才能采取开放，以至于两者的前见出现于开放，因而才能理解事物。这也就意味着启蒙时代理性主义，关于人们要摆脱一切前见的这一方法论是不能被实现的，因为理性主义的要求也是一种前见，而且是一种错误的前见。⁸⁵正是因为对前见的正名，解释者与文本或作者处于同等的位置上；正是因为前见的开放性，诠释者与文本或作者之间的对话才有可能性。对话的视域融合观对于宣教有重大的启示和影响。在宣教实践中，因为宣教士和族群对象具有不同的视域和“前理解”，所以在宣教活动之间就有产生不同理解的可能性，而理解总是一种创造，绝对的理解是不存在的。所

⁸⁴ 伽达默尔的观点是，从启蒙理性时代开始一直到浪漫主义解释学，被视为是理解的障碍的前见恰恰是理解的条件。摒除自己的前见从根本上来讲就是要去摒除自己的历史。如果人的理解是建立在消除前见的条件之下，那么所有的人都有可能获得相同的理解，所以对话是没有必要的。《真理与方法》，页349-350。

⁸⁵ 正如伽达默尔所说：“解释者无须丢弃他内心已有的前见解而直接地接触文本，而是只要明确地考察他内心所有的前见解的正当性，也就是说，考察其根源和有效性。”《真理与方法》，页346。

以宣教士不应以自己的理解作为衡量宣教对象理解的终极决定，而应视他的理解为一个新的「文本」，「对话」的结果不是他者获得“福音”的理解作为主导，而是两者的视域融合，形成一种新的理解。「宣教对话」就是两者的相互理解 and 自我理解，绝非是一方对信仰的单方面理解，而且这样的一个理解过程是一个持续的循环过程，使自己更进一步理解他者。实际上，绝对的理解是不可能达到的。真理不是宣教士所独享的，不是既定的僵死物，而是存在于两者之间、生生之间的不断对话之中。真正对话的开启离不开真问题的提出，这就意味着在宣教中，不能总是提那种已有标准答案的虚假问题，否则两者之间难以展开真正的对话，这就需要宣教士在提问时，对自己的观点、信念、评价和诠释等持一种开放的心态，提出开放性的真理问题，而且真诚地仔细了解「他者」对某一关注点的所思、所想或所知，随时准备修正自己的前理解，只有这样对话才能持续下去。

第六节：「宣教对话」方法论的基础⁸⁶

「对话」的本质，在于它是一种宣教方法，当人们反思个人视域，越出个人视域，走向公共视域时，人们就进入对话之中。⁸⁷因此，从理论上讲，对话并不是宣教诠释学专用的方法论，而只能构成生宣教诠释学方法论的基础。由于宣教有着自己独特的问题视域，这就决定

⁸⁶ 假如诠释就是「转译」，就字义而言，将出于过去的脉络的文本「转译」到现今的脉络，那么，自然而然，文本及其内容就不能保持不变。诠释学不仅停留在诠释而且也「转化」。莫尔特曼，《神学思想的经验：基督教神学的进路与形式》，曾念粤译，（香港：汉语基督教文化，2004），页140-141。

⁸⁷ 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页569。

了宣教诠释学的「对话」有着自己的特色，这一特色表现在宣教诠释学「对话」的不同层次之中。⁸⁸

1，宣教诠释学对话的第一个层面：自我与自我的对话，这是一个反思的过程。⁸⁹宣教诠释学的基础，将自我有限性理解视为人类的否定性经验，对自我有限性的理解构成了宣教诠释学对话的起点。因此，对于宣教来讲，通过什么样的方法找到这个起点，是宣教诠释学能否形成「对话」的关键。按海德格尔对使用活动本质的界定，使用活动是以世界和世界的闭锁为前提的，世界构成了人类的个人视域，但世界的「闭锁」使得人们不可能意识到世界对自我的构成性，从而使得人类丧失了对话的动力和基础。海德格尔认为：在此有的艺术活动中，构成此有的那个世界可以敞开。这是因为艺术活动的目的是为了让人看、让人读、让人在艺术作品中流连，也就是说，让某个文本变成读者自己的作品，而“成为一个作品就意味着：建立一个世界”。⁹⁰伽达默尔也曾考察过阅读的德语词根（Lesen），发现这个词根所指向的意义就是收获，“人们可以开始阅读（anlesen）一本书或结束这本书的阅读（auslesen），人们也可以深入阅读（weiterlesen）这本书，或者在这本书里检查（nachlesen），或者人们也可以大声地朗读（vorlesen）。所有这些词都指向收获，而收获则是指收集能使人们获得营养的东西。”⁹¹在这里，伽达默尔也认为，以使用为目的的活动不能发现世界对自我的构成

⁸⁸ 这里强调的「对话」不是Bosch所指的七种用语，指世界是通情达理的基础上对话，是一种乐观的看法。（页660-669）Philip H. Towner以约翰福音所指的「世界」是敌对上帝的，宣教将会遭受到敌视和拒绝。David J. Bosch, *Transforming Mission—Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p.738。宣教诠释学的提出就是要使两者平衡。

⁸⁹ 同上，页654。

⁹⁰ Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*. Edited and translated by Julian Young & Kenneth Haynes, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2002), p.22.

⁹¹ Gadamer. *The Art work in Word and Image—So True, So Vibrant! In A Gadamer Reader : A Bouquet of the later writings* , translated by Richard E. Palmer, p.272.

性，因而不能使人们获得「有价值的东西」。而只有当人们不再以使用为目的时，人们才有可能倒转自身的视野，转向了自身的被构成性或有限性。所以，不以使用为目的的宣教经验可以为人们提供了一个收获世界的机会。

若从存有论的美学正是以上述艺术经验为基础，认为「美」成立的第一个条件就是不以使用为目的，最典型的美的经验就是艺术经验。存有论将美的存有方式视为一种光的形而上学，“「耀现」不仅仅是美的事物的特征之一，它还构成了它的真实存有。「美」把人类灵魂的要求直接吸引到自己身上——在于它建立在自己的存有方式上。”⁹²也就是说，「美」可以将人们的视野由外物转向自我。这种倒转结构使人们的视野投向自身，并进而意识到自身的有限性，形成开放的态度，这是宣教诠释学对话的起点。由于将世人的视野引向对自身的观照，这一观照的方式是宣教诠释学成立的基础。在这经验中，自我与自我对话，发现了自我的世界和自我有限性存在方式，换句话说，自我有限性第一次进入人类意识的领域，人们意识到：有限构成了自己的存在方式，自己不可能脱离这一方式。正是这种对自我有限性的意识，构成了自我开放的动力。⁹³

从这视角，宣教运动可以藉着对圣经（就如从美学看艺术作品）进行解读的方式，使宣教在对自我进行观照的过程中，更多地意识到罪恶对世界所构成的扭曲。这自我对话并不是一种感觉，而是一种新的观照自我的方式，这一种反思过程为宣教运动提供了一种新的冲力。现代人注重实践和工作效率，因此面对宣教课题，就会询问如何才是成功的宣教？是得救的人数很多吗？宣教要做什么？宣讲比较重要，抑或是行动？焦点在于看得见的社会改革，还是

⁹² 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页671。

⁹³ 同上，页147。

奥秘的灵魂得救？因此，思想主耶稣的使命与实践途径，就需要进一步讨论使命的内涵，以及它对现代宣教工作的含义。圣经中的宣教，重点不在乎人要做什么，而在乎神要做什么！旧约中的神以创造世界之大能施行拯救，不但指向选民犹太人，更要世上各国认识祂是真神。在新约中，不但看见这种思想的延续，也见证更全备的真相。约翰福音便是一个实证，神在旧约中的心意，全然在主耶稣的身上完满地呈现。由于天父差遣主耶稣来到世上，而主耶稣又差祂的门徒进入人群，所以所有的跟随者都必须从事宣教工作。由于主耶稣不仅差派祂的门徒，更是差遣圣灵来到世上，所以跟随者可以完成这项使命。⁹⁴今日宣教可以有成果，是因为主耶稣所差来的圣灵成全，这是所有基督徒和福音使者都必须掌握的真理。在福音工场上，宣教士从来都不是孤军奋斗，上帝亲自在工作，同时信徒也有圣灵成为伙伴。

宣教的目的是什么？华人教会常听见的信息是：拯救灵魂、世人得救。改革宗背景的信徒则强调宣教不是以人为中心，而是要彰显神的荣耀。在约翰福音中，则会看见一幅更完整的图画。因为在福音书中，主耶稣在世工作最终之目的，是要彰显天父的荣耀，而圣灵和门徒接棒继续事奉，无疑更是要显明主耶稣的荣耀。这是前文已经提过的重点。但是，上帝得荣耀并非表示天父和主耶稣都在自我标榜，只以自我为中心，而不顾他人。约翰福音也披露，上帝深爱那些与祂为敌的世人！（约一11，三16）故此，上帝彰显荣耀的方法，是在敌对的世界中工作。世界本来就是上帝所创造的，也应该属于上帝，即便这世界与上帝对立，祂却从未放弃世界，还差遣圣子来到世上工作，借此显示出神的真相。圣子离开世界之后，仍留爱于世间，借圣灵继续在门徒的工作中彰显创造的大能。新约时代的基督徒，都是主耶稣差遣的宣教士。⁹⁵今日教会在宣教工作上，应当彰显出上帝就是爱，这也正是祂荣耀的表现。

⁹⁴ Donald Senior & Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, (London: SCM, 1983), p.285.

⁹⁵ 基督论提供的描述可以看到宣教观念之轮廓的范畴。Donald Senior & Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, pp.283-286.

2, 宣教诠释学对话的第二个层面: 是自我与他者的对话。⁹⁶由于宣教诠释学以构建人类公共视域为追求, 对自我的理解构成对他人理解的基础。人们意识到: 他者也是由一定的限制性条件构成的, 他者也需要开放自身并与另一个他者构成对话。在现象学的对话过程中, “我——你”之间构成了一种平等的主体间关系。平等的主体间关系是宣教观念的核心。传统的现象学只认可人类可以构成这种主体, 将对话局限于人类社会之中, 宣教诠释学的特殊性表现在: 它不仅认可人类的主体地位, 它同样认可所有族群的主体地位。

在宣教诠释学中, 人与他者的对话动力来自于「宣教热忱」。⁹⁷所谓「宣教热忱」即指深层宣教心态的实践, 所包含的对各族群生命所怀有的一种仁爱精神。这一精神将宣教视野中的他者建构为“你”, 与传统现象学只研究人与人的关系不同, 在宣教诠释学中, 不仅是他人构成了“你”, 其他族群同样也构成了“你”。“我”和“你”之间的平等和相互关系构成了一种平衡。对于自己来讲, 这一平衡状态形成“我一你”关系中的肯定性经验, 因为任何一方的缺失导致了关系的破坏, 都不可能形成关系的肯定。⁹⁸「宣教对话」的本质上是平等、宽容的, 它要求承认对立意见的合法性, 才能使对话成为平等的语言交流; 由于对话双方都为对方的话语所导引, 并且自身表现为一种以提问与回答方式展开的对话逻辑, 所以它被视为「客观

⁹⁶ 伽达默尔的「对话」与「视域融合」理论, 经常被当作他超越于主—客体两分的理解理论之证明。「对话」是日常生活中普遍存在的现象, 它发生于进行对话的主体之间。在对话中, 「我」的表达并不是独白, 乃是对「你」的话语的理解与回答, 反之亦是如此。故而伽达默尔特别强调「倾听」, 积极的对话之所以可能, 就在于能倾听对方的言说。同上, 页472-473。

⁹⁷ 这里必须被当作是为真理作见证的方式为前提, 即以宣告上帝对于人生各方面的心意。

⁹⁸ 与前人相比, 伽达默尔立足于「对话」对理解的分析更能体现诠释的精神。人们常常忽视对话特殊的结构功能, 现实的对话呈现为「提问—回答」的结构模式(即使在纯粹的阅读中, 也要求把被阅读的文本当作对话的一方), 正是这一结构, 确保了对话双方主题的一致性, 因为回答只是展开了的提问。这是理解的重要前提, 这无非是说, 唯有双方在谈论同一的事物时, 对话以及对话的理解才是可能的, 并且, 这样的理解因其避免了主观任意性而具有客观意义。潘德荣, 《西方诠释学史》, 页283。

的」，因为对话过程与结果超越了任何一方的主观意愿；它是真实的，因为这里所表达的是在对话者的意识中真实发生的事情。它要求任何一方都不能拘泥于自己成见倾听对方，使对方的体验进入「我」的体验之中而成为「我」的理解重要方面，反之也一样，并由于这种互相渗透，各自的视域不断趋向融合，逐渐走向关系上的接纳。⁹⁹

「宣教热忱」可以从主耶稣在世时来理解，祂不单以生命的改变作为祂信息的核心，更把生命全然投入事奉，以为榜样。那么，现代宣教工作要如何反映这重点呢？针对这问题，可以从二十世纪中叶以来一个有趣的现象谈起。二十世纪宣教事工有两个重要的议题：一个是福音与文化的问题，一个是社会改革与灵魂得救之争论。在这两个议题上，西方福音派人士近年提倡的新看法，都是以「道成肉身」的教导作为圣经根据。¹⁰⁰这现象可以看出圣经在现代宣教理论上的重要性，同时，也可以从这个角度来检索现代宣教学对此议题之反思。在这两个议题上，为教会提供了相当宝贵的指引。面对此议题，又给予何种启迪呢？需要注意宣教的「对象」。难道宣教的对象不是世界上的「人」吗？确实没错。真正的宣教工作，却是以世界中的人生命改变为首要，且是福音工作之焦点。¹⁰¹耶稣复活以后，差遣门徒去从事祂所做的工作，是先向他们吹一口气，进而门徒接受圣灵，得到神创造时所给人的生命。神原来创造的世界，因着人类犯罪而与祂对抗，当祂差自己独生子来到世界重新创造时，也是先从

⁹⁹ 对话的每一方都拥有自己独特的视域、以及通过这一视域所达到的理解，通过相互倾听，实现了彼此的相互理解，不同的视域也由此而实现了「融合」。伽达默尔，《真理与方法》，页311。

¹⁰⁰ 即便十九世纪以来，向来保守派的宣教立场是主张灵魂得救。不过自二十世纪中叶开始，福音派人士明显地调整立场，承认以往过分忽视政治、经济、文化和环保的议题，而且指出这「世界」是神所创造的，而神国的内涵也绝非只聚焦于灵魂的得救。

¹⁰¹ 这一切都揭示，在主耶稣的眼中，祂主要的使命并非解决经济和政治问题，而是化解生命的症结。没有上帝，就没有生命！而世人若要得着神的生命，就必须相信主耶稣。换言之，政治、经济、文化的改革和环保的工作，虽有其重要性，却绝非福音事工之主要核心。倘若世人没有信主耶稣而获得神的生命，即便改变政治、经济、文化和环境，并不等于建立上帝的国。

人类开始，因为主耶稣是为「他者」而来。（腓二6-8）因此，「自我与他者的对话」是建立在这基础之上，若没有真把「他者」放在眼前，对话就只会变得狂傲而毫无价值。¹⁰²

3. 宣教诠释学对话的第三个层面：来自于与宗教或文化的对话。¹⁰³传统现象学在人类社会的公共视域中停了下来，只追求不同的人类社会之间所形成的共识，而宣教诠释学则由此起步，发现了人类整体的真理：我们不可能回避将决定我们命运的共同体，犹如不可能通过低头躲闪就希望雷电不加害于某个人一样。而这个决定我们命运的共同体就是宗教。如果人们只关注于人类自身的视域，并不能保证人类的生存。因此，人类有必要继续同宗教对话，关注信仰的视域，倾听信仰的呼声，与宗教的视域融合。在关注宗教视域的过程中，形成了世人的和谐存在的状态。这样，世人就在自己的思维里构建了宗教的视域：在宗教的视域中，世人仅仅是宗教环链的一个结点。而宣教环链的本质在于：只有作为一个环链，它才是能够持续的。因此，在上述宣教诠释学的对话过程中，通过人与自我、人与他者的对话，宣教诠释学就构建了“宣教意识”。宣教意识能在所有存在世人中看到自己，并在自我中看到所有存在的世人。这对话的方式，正是构建宣教诠释学的方法论基础。

「世界」原是上帝所造的，却又与上帝对立。¹⁰⁴（林后五19）属于这个世界的文化也是如此，犹太人原是神的选民，却又同时抗拒神。他们有圣殿，但圣殿却需要主耶稣加以洁净；

¹⁰² K. Cracknell & C. Lamb (eds), *Theology on Full Alert*, (London: British Council of Churches, 1986), p.65.

¹⁰³ David Tracy, *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue*, p.112.

¹⁰⁴ 约翰福音的序言说，天父以「世界」为主耶稣工作的对象，是因为这「世界」原是神和主耶稣所造的，主耶稣是来到自己的地方！由此观之，约翰福音的教导与旧约的观念完全一致，都是将福音的使命建立在「创造论」上。因为世界是上帝所造的，所以上帝要拯救其所创造的世界。「世界」——它可以是通指全人类，有些地方看起来似乎是中性，不过从它与上帝之间的角度，世界的光景是消极的，它堕落了，抵挡上帝，被罪和死所辖制。（罗三19，五12；林前三19；加一4；林后四4；弗二2）W.Schrage, *The Ethics of the New Testament*, (Philadelphia: Fortress, 1988), p.309.

他们知道出埃及天降玛哪的神迹，却看不到生命是上帝的恩赐。¹⁰⁵可见福音与文化的确有其吊诡对立之处。另一方面，福音书所描述的耶稣是一位道成肉身的「人」。祂的生活呈现出恩典和真理的相遇。换言之，祂的言行都展现出自己的生活与生命，如同旧约中神的启示，祂不仅做到犹太人所达不到的，更成全了神在旧约的应许。从此角度切入，主耶稣与犹太教不仅没有冲突，反而是进入犹太文化核心中，成全了旧约的精髓。耶稣成为一个犹太人，与百姓一同生活，指出他们要面对生命的基本问题：仇恨、罪恶与死亡的现实，同时也指出一条生路。同样，新约福音书的作者也采用希腊的语言，谈论希腊文化中的课题，指出人所面对的是生命的困境，需要相同的出路。因此，在福音与文化这个议题上，福音书的进路是所谓的「进入」文化，而这也是道成肉身的进路。然而，值得注意的是，道成肉身并不等于肯定人间一切的文化，主耶稣道成肉身的行动，其实正彰显出人间文化的缺憾，并根据生存的真义提出生命之道。这种进路的结果，可能是改造原有的文化，或说是由福音产生一种新的文化。¹⁰⁶而且，必定是使原有的文化更符合神创造的心意，真正解决世人的基本问题。¹⁰⁷

中国历史上，福音与文化的问题早在明清时代就已经出现。天主教在明朝来华以后，宣教士就要面对华人文化中「祭祖」的问题，因为华人文化认为此举是孝道的表现，这问题在清代引发了著名的「礼仪之争」。¹⁰⁸一方从儒家理论的角度出发，觉得可以接受，另一方则是从民间宗教的角度来思考，觉得必须全盘否定，耶稣会的宣教士则采中间路线，主张因地制宜

¹⁰⁵ 旧约圣经出埃及十六章。

¹⁰⁶ 陆敬忠：〈会通与转化：从本地神学至体系性文化际神学诠释学〉(A&HCI)，《汉语基督教学术论评》(Sino-Christian Studies)，2014年第十七期17。页173-19。

¹⁰⁷ 文化之间的交流与互动呈现了两个开放性，而非封闭性的文化体系之间的动态关系。这不能完全说明文化相遇时所呈现的诠释循环，但在双方之间的互动与交流情况，并放在历史脉络中来探究它的意义，才能完整呈现文化交流中来自不同传统的文化因素之间的互动，这样的进路之中才能推向另一个里程碑。

¹⁰⁸ 顾卫民，《中国天主教编年史》，（上海：上海书店出版社，2003），页330。

的适应。最后梵蒂冈教宗决定全盘否定而止息争论，却导致天主教在清代的发展严重受挫。基督教宣教士在十九世纪来华以后，在祭祖的事上也采全盘否定方式，宣教策略基本上则是采取移植政策，将宣教士母会的信念、体制和方法，全盘搬移到中国情境中，因此同样难以发展。基于此，十九世纪中叶以后，宣教士便不断讨论宣教路线的问题，直到二十世纪，文化的问题因着本色化的讨论而引起更广泛的注意。¹⁰⁹

4，宣教诠释学对话需要克服的层面：从上述的论述，尽管宣教是教会的重要使命，但宣教诠释学的理论建构仍有着许多困境。「对话」作为宣教诠释学方法论基础，在不同程度上为这些困境提供了一种解决的方向，但宣教诠释学仍然面对逻辑上的问题有待处理，如下：第一，宣教诠释学认为工具理性主义导致了当下的生宣教危机，因此，必须克服「理性主义」。¹¹⁰但是，宣教诠释学对人类中心主义的批判本身必须在人类的思维过程中解决，这构成了宣教诠释学根本性的矛盾。要解决这样一个基本的矛盾，重新构建人类的思维方式极其重要。在重新构建人类思维的过程中，人类本身不可能重新回到蒙昧未分的时代，人类的生存过程离不开人类的思维过程，因此，在人类思维中将外在于人的事物上升为能与人对话的一方，保证在宣教作为对话方的权力，是当下推动宣教观念的现实路径。¹¹¹在对话中，由于人类不可能舍弃自我的概念，因此，对话使自我向他者开放，并使他者变成可以进行对话的你，是解决宣教诠释学逻辑困境的关键。对话的方法禀赋的基本路径就是这样一种方向。在这一方向中，宣教诠释学通过隐喻性思维、自然的复魅等概念将宣教的地位提升为与世人

¹⁰⁹ Joseph Sebes, S.J., "The Precursors of Ricci," in Charles E. Ronan, S.J. and Bonnie B.C. Oh, eds., (Chicago: Loyola University Press, 1988), p. 49; James Sylvester Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, (Aldershot, Hants, UK : Scolar Press, 1993), pp. 58-70.

¹¹⁰ 「理性主义」的症结已在第四章第四节：《哲学诠释学之向度与宣教思考》的部分提过。

¹¹¹ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, (Chicago: University Of Chicago Press, 1992), p. 20.

相似的地位。通过这样一种地位，宣教诠释学不是从人的主体思维出发，否则仍然有自我中心的危险，而是在人的位格中构建了对话的双方，并真正进入宣教的对话过程之中，在人类的思维中构建了反对「理性主义」的力量。因此，对话作为宣教诠释学方法论的基础，确保宣教诠释学对理性中心之批判，能在人的思维或意识领域中推行下去。

宣教诠释学对话需要克服的第二个层面，来自于如何构建人与文化的“文化整体关系”，这一关系依赖于构建一种新的宣教概念。西方当代哲学告诉我们，所有的语言，都是人类的一种建构。¹¹²因此，人们对文化概念的建构都是人类历史的产物。在认识论中，人与文化构成了外在于人与人的生活要求。¹¹³而在宣教诠释学的对话过程中，这一对话的基础是对自我有限性的理解，而文化就是构成自我的决定性因素之一，即人的有限性。在上文宣教诠释学对话的过程中，它强调对话的基础是对自我的反思，反思的结果是整体主义精神，这一精神使得人们不停地在意识中构建个人与他者、个人与自然的对话，意识到文化构成了人类的传统。因此，即使人面临着「封闭」的文化，仍能将这一传统视为文化环链的一部分和对自我的构成因素，并从中获得对自我的限定。宣教诠释学所倡导的参与「对话」，需要将参与的双方构建为一种关系，对话是这种构建的方法论基础。从这一角度来讲，由于宣教诠释学的根本特点，就是宣教原理与诠释学原则结合起来，而「对话」可以在意识中构建对话的关系，并形成具体的对话实践。这带出的结果：产生一个「共享空间」，即不同宗教的世界观能在此相遇，不是用来评价哪一个文化孰优孰劣的一个「区域」，也不是提供一个文化系统架接到

¹¹² 伽达默尔，《真理与方法》（卷一），页617-618。

¹¹³ 同上，页586。

另一个文化系统之上的「一点」；而是让生命的新方位得以敞开，让「世界—中—之存有」的各种可能性能揭露出细一个中介区域（transitional area）。¹¹⁴

宣教诠释学对话需要克服的第三个层面，来自于理论与实践之间的距离。宣教诠释学起源于人类的宗教现状，希望人们能接受宣教的原则来改变这一现状。这就决定了宣教诠释学的两个基本原则：宣教原理与诠释原则。宣教原理着眼于教会对基督使命的反思及实践，而诠释学原则倡导一种新的自我肯定的方式但在实践层面。¹¹⁵宣教诠释学的宣教原则，与诠释学原则却发生了奇特的悖论：宣教学原则要求以上帝使命整体为本体，世人是这个整体环链的一环；其诠释学原则又要求在对这个环链的反思中把握到真理，而一旦进入反思状态，人就离开了这样一种环链。因此，如何构建宣教的诠释学？这个极具矛盾性的名称，它本身就象征了宣教诠释学理论与实践的困境。对话作为宣教诠释学的方法论基础而言，一方面，它将自我看作文化的生成物，文化构成了所有事物由此出发的限制性条件；另一方面，它又将文化内化为自我的内在宇宙，在世人的内在意识中，强化文化对自我的构成性，因此，对话保证了宣教诠释学基础的形成，使人可以走出自我，与他者会遇及交谈。由此可见，对话是解决宣教诠释学理论与实践困境的方法论基础。

总之，作为一种理论，宣教诠释学不能仅仅提出一系列的概念，它必须提出特定的践行理论的方法。本文仅仅是对宣教学的方法论基础进行的初步思考的雏形，希望对宣教诠释学的理论与实践能发挥一定的作用。随着宣教观念的推行，相信这一问题会引起越来越多的关注。

伽达默尔的诠释学对宣教学的建构意义，不仅仅体现为一种方法的意义，在其晚年的精神能

¹¹⁴ 同上，页542。

¹¹⁵ 严平编选，《伽达默尔集》，（上海：上海远东出版，2003），页4-5。

量、图像等问题的研究中，都可看到一些宣教的智慧。本质上讲，伽达默尔尽管没有提出宣教概念，但由于哲学诠释学以海德格尔的存有论，本身就是对理性的一种反思，也就是说，对理性主义批判的角度来讲，伽达默尔的诠释学哲学发现诠释学的理性与合理性及其限制，但受制于时代或思想的局限，伽达默尔诠释学中的思想，还需进行更深的挖掘和反思，本文最后的思考，仅仅是这个问题的开始，结论是开放性的。

最后需要补充一点，「对话」不是「非此即彼」的抉择，在宣教对话过程中对人类存有模态产生的新理解，并不意味着原有的宗教或文化世界观，会完全地被另一个陌生的世界观所取代。相反地，基督教原有的宗教系统反而被修订、充实及深化起来。宣教对话的目的因此不应是「非此即彼」(either / or) 的抉择：要么故弃基督徒的身分，要么离弃自身的文化传统。相反地，一个真正的对话，反而会令个体成为一个较佳的基督徒「及」较佳的中国人或较佳的印度教徒等。然而，就宣教对话的目的不应是「非此即彼」的议题来说，笔者对宣教神学能否成功地运用亚洲宗教的象征、神话或故事，来再演绎具有特定历史背景的基督教信仰的做法有所保留。¹¹⁶就以佛教的「真如」这个终极真实为例，它挑战基督教的上帝是创造主的观念，令宗教语言的互补性及共同性无形中受到严重的质疑。总的来说，宣教对话所进行的「相关联系」任务，既不是让个体皈依另一个世界观，也不是让其紧守本身的信仰系统来完成的；再者，宣教对话更不是一项令两个不同宗教融为一体的活动。相反地，宣教对话是让两者透过「我本人」相遇，让两个信念在「我」之内进入对照及相互应答。

¹¹⁶ David Tracy认为，「后现代的自我」(postmodern self) 必然是在学习与多元的「他者」与「差异者」的不断理解和对话过程中而实现其具道德责任的自我。例如与宗教经典作交谈式的理解，经典的「开显与隐藏」的意义世界跟读者的「我」像游戏关系中，互相交织而成另一个有启发性、新领域的意义世界和自我身份。David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology & the Culture of Puralism*, pp.99-153.

第七节：宣教诠释学，一种「对话」式的实践¹¹⁷

视语言为存有的伽达默尔，是从语言出发分析理解与诠释的相关性的，并从中突出了「应用」（实践）原则，由此而产生了理解与诠释和应用之间的关系问题。¹¹⁸在他看来，能被理解的只是语言，能用于诠释的也是语言，理解与诠释的过程是语言的「应用」。因此，在语言层次上，理解、诠释与应用是「统而为一」融为一体的，理解是对语言的理解，诠释是语言的解释，它们在语言的运用过程中才得以完成。¹¹⁹毫无疑问，宣教的整个过程是语言性质的，语言是两个人在所谈的对象上取得一致看法、并由此而相互理解的共同拥有的中间区域。在这区域里，对话双方都向着对方开放自己，他人向我展示的是他自己的体验，表明了他人的意见是一个无可否认的合法存在，它已经存在着：我从中领悟了它，说明我们在对话的主题上取得了一致，我对它做出自己的判断，或赞同，或反对，这种判断表达了对所言及的事物的理解：这种理解虽然是自己的，却是通过他人才成为清晰可见的。这就是通过他者才认识了自己，理解了自己。因此，对他者的理解同时就是自我理解。理解的首要任务是确定对话所言及的对象，即被讨论的事物之「主题」，从而分享其公共的意义。¹²⁰

¹¹⁷ 从经验的向度，诠释是一种对话式的辩证，因为对话就是语言的存有方式。伽达默尔指出：「语言只有在对话中，也就是在相互理解的实行中有其根本的存在。」；「语言按其本质乃是对话的语言。它只有通过相互理解的过程才能构成自己的现实性。」伽达默尔，《真理与方法》，页569。

¹¹⁸ 同上，页1。

¹¹⁹ 严平编选，《伽达默尔集》，页179-181。

¹²⁰ 诠释学能促进人对「他者」（the other）的尊重，致力训练人养成习惯，在设身除地仔细「聆听」他者（包括文本）之后，才把概念架构套在「他者」身上。Emilio Betti认为，所有大学都必须将诠释学列为必修的课程，因为它能培养人的耐性、宽容度、聆听别人的能力，以及尊重别人的「他性」（otherness），而不是以理性“惟我独尊”。范胡泽Kevin J. Vanhoozer，《神学释经词典》，岑绍麟译，（香港：汉语圣经协会，2014），页250。

1, 「对话」何以重要? ¹²¹

以宗教之间的交流与对话为例, 在亚洲并不算很活跃。佛教、道教、伊斯兰教、孔教、天主教、基督教等六个宗教团体, 即便有例行的见面聚谈, 但因缺乏深入的共同主题和目标方向, 以致始终未能在各教之内产生推动性的影响作用。¹²²以基督教为例, 大多数牧师和信徒由于强调传福音、领人归教的教义使命。因此, 他们对其他宗教的态度, 多视之为仍需要救主基督的拯救。¹²³若是要求基督教信徒采持平和客观的态度, 多点认识、了解, 甚至学习别的宗教传统的精采之处, 相信这似乎不是目前一般基督教信众可以接受的教义立场。¹²⁴

事实上, 从宗教信仰的一般定义来说, 越是热诚投入其宗教的信徒, 越必然相信一己的信仰就是真理的代表, 并且亦必然站在自己的信仰立场去看自我与世界的关系。如是宣教对话的目的, 是期望其他宗教信徒可以持开放与聆听的态度, 尝试理解和学习另一宗教传统, 这似乎是出于不十分明白人类宗教行为的特殊本质。¹²⁵同时, 不应否认现实上宗教对话时常隐含了一种形式上的征服主义。以基督教为例, 非基督教信徒这样批评说, 基督教推动宗教对话的目的, 只不过是想借此而让别的宗教信徒明白和本认自己宗教不足的地方, 兼而同时宣扬基督教可以提供补足之处, 依此批评, 宗教对话美其言是提倡宗教之间要互相开放与沟通, 但实际上, 不过是被看成是基督教直接或间接传教的手段。从文化现象来说, 确实看见基督

¹²¹ 伽达默尔认为, 成功的理解是诠释者与对象双方视域的融合, 但融合不是停留在同一层次上, 而是到达另一个更高和更普遍的层次去。Hans-Georg Gadamer, *Truth & Method*, p.310.

¹²² 黎志添, 《宗教研究与诠释学: 宗教学建立的思考》, 页164。

¹²³ The World Council of Churches的《对话指南》(1975): 对话表示在倾听邻舍的意见之时见证信徒最深的信念。 *Breaking Barriers: The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of churches, Nairobi 1975*, David M. Paton ed, (London: SPCK, 1976).

¹²⁴ 同上, 页160。

¹²⁵ Mareello Zago, OMI, *The New Millennium and the Emerging Religious Encounters*, American Society of Missiology. 28/1 (January 2000), p.10.

教比起其他世界宗教更热心推动宗教之间的对话活动。¹²⁶表面上，这似乎好像是说明基督教比其他宗教更开放、更融和和更愿意与其他世界宗教沟通。当然，这不是事实的全部。¹²⁷恰恰相反，在未来的几十年里，教会对于宗教对话的促进就是其在世上最伟大的宣教性的侍奉之一，因为这个世界追求用对抗和暴力的方法来匆忙地解决问题，而这不是上帝的方法，上帝的方法是耐心地倾听，以及对真理有温和的、但坚定的献身。教会要成为真实的教会，就不应站在傲慢的、好战的基督教的一面，而是应紧随耶稣基督的道路，完成基督托付。¹²⁸

笔者以为基督教比较佛教、印度教、伊斯兰教、道教、及其他地方宗教更积极推动宗教对话，其中的历史原因是因为在西方历史文化与社会以外，不管基督教的福音运动如何成功，它依然经常要面对自己只是属于外来文化者的身份。¹²⁹因此之故，「对话」对宣教的好处和结果，确可以让宣教士借此去诠释和传播它与各地土生土长宗教的分别之处。即使翻开近代西方基督教历史来看，宣教士推动宗教对话的动机与背景，不能与他们向外推动的福音宣教运动分开出来。虽然现在许多西方基督教差会，已经放弃了要把整个世界福音化的口号，但是，教会仍然不能否认基督教与其他宗教对话许多时仍然是出于福音宣教的最终目的。¹³⁰

¹²⁶ 《基督教与佛教》、《基督教与伊斯兰教》、《基督教与印度教》等中外书籍名称俯拾即是。

¹²⁷ Rosemary Radford Reuther, "Feminism & Jewish-Christian Dialogue", in *The Myth of Christian Uniqueness*, John Hick & Paul F. Knitter (eds), p.139.

¹²⁸ (太十五21-28; 路 七1-10、24-30; 约 四4-42)。

¹²⁹ 被视为一种「他者」身份，近代基督教在中国的传播历史可提供一个代表例子。

¹³⁰ 诠释学性的对话仍有其良善目的：彼此相互更理解对方，乃至就某主题达成某种共识或共通语言，宗教对话最起码也是基于这样的立场。至于基督教之对话目的有宣教性质在内，只要不是把对话当成工具，而是事先公开的预设与公共的对话，而在此特殊条件下以及上述一般目的下，若仍有其他宗教愿意对话，则问题便会转移到对话本身如何进行。黎志添，《宗教研究与诠释学：宗教学建立的思考》，页161。

当然，除了福音宣教的目的，现在有一些普世派基督教组织（WCC），期望借着宗教之间的积极对话与合作，能够共同地推动人类社会的和平与共处，目的是避免由于宗教之间的仇恨与误解而弄成人类相互的杀害与战争。这种宗教对话的目的与结果，当然值得得到我们认同和支持的。但是，由这种形式的宗教对话而引起的影响，只算属于政治与社会的作用和意义，对基督教自身的宗教传统较少产生内在性的改变，例如对基督教的宗教象征、神学系统、伦理价值、宗教礼仪与授职制度等在宣教的工作上未能有影响。¹³¹

2. 对话是宣教的「游戏」抑或是「真诚」的理解

在基督教界，不乏一些有学问的学者努力尝试探索基督教在中国文化本土化的问题。¹³² 这问题的起源和本质，正是出于基督教对大部分中国人来说仍然处于「客」的身分位置。它不像儒家，道教和其他中国地方宗教属于中国土生土长的宗教传统。因此，从学者的理性与感情来说，如何在自己文化脉络中理解自己另一宗教信仰抉择，诚是一大思想问题。跟二世纪从西域传入中国的佛教相比，基督教在传统中国社会文化的传播缺乏一种自我否定的勇气，未能完全摆脱与其原来西方教会母体的文化关系，结果没有在中国宗教与文化另筑一具中国本土宗教特色的「中国基督宗教」。所谓「汉语基督宗教」的立场，不是完全摒弃西方的神学，而是没有单一的基督教传统可以完全地表现出或涵盖基督教所包含的真理，每个传统都扮演着重要的角色。换句话说，虽然西方的宣教师在亚洲传福音的过程当中，可能因含有过多的

¹³¹ 未能达到影响的原因：任何宗教经验的理解，不应脱离个人和群体的具体历史处境、特定的语言系统、个殊的文化背景，而只从超越意志的特殊启示来了解。所以，客观上，一种能够放之于五湖四海、各族各民皆可共同接受的普遍性宗教论述应是不可能存在的。简言之，宗教学者既一方面不能接受把宗教经验约化为一种纯粹的历史社会现象，而取消宗教经验里的超越部分；但是，另一方面，宗教的超越性也必是与其特殊的信仰群体的历史处境和语境密切联系一起，不能分离。这样，两者就构成一种紧密的辩证关系。David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology & the Culture of Pluralism*, p.119.

¹³² 见本论文第一和第二章节的论述部分，页1-53。

西方文化因素，反而使亚洲的基督徒不易从他们自己的生活背景去了解 and 解释基督教信仰的内涵，但是每个基督徒认识基督教信仰一定是透过某个教会传统（教派）或属于某传统的人所撰写的书。这就是为什么基督教不教导其信徒和教会视拯救的历史为理所当然的廉价恩典，反之，基督教信仰极力主张：借着传福音的方法去宣扬拯救史并使其与世界紧紧相连，期待通过这方式将耶稣基督的福音传开。（罗一20）虽然，基督教在现代中国社会的福音传播与基督教的文化本土化，两者不能截然清楚二分，但相对前者的成果，基督教信仰始终未能带给现代中国文化的再创造有显著的贡献与影响。对这客观事实，宣教士是感觉戚戚然不是味道。

一般宣教学者探索基督教如何在中国文化本土化的进路，多是从理性上采取宗教文化对话的模式，尝试整理出基督教与儒家、佛教或道教等教义思想之间的异同，然后判断基督教如何能够提出补足中国传统文化传统里所欠缺不足的地方，或是宣扬中国文化如何可以借着基督教而完成其在现代处境中，再转化的目标。这样进行文化本色化的方法性质仍是本于「我有你无」的思考模式出发，美其名是「文化对话」，但实在不能否认它还有点文化征服主义的色彩。在基督教与中国宗教或文化的对话上，基督教学者普遍地不单假设有上述所言的拯救目的，更严重的问题是，这种自知或不自知的自我目的，却处处妨碍了基督徒学者，能够对中国宗教或文化建立适中、深入与整体性的理解。虽说对话的始点必是从主观偏见开始，但在对话过程中，若是一己偏见的目的不断妨碍对话中另一主体的自我表述，结果只是剩下一己偏狭的结论，这是独唱而非真正的对话。¹³³「对话」是跟「他者」相互沟通的一种形式，这种「对话」必须按着一种共有的相互时间性及相互社会共时性来进行，即与他者处于「共一」的时空里。

¹³³ 严平编选，《伽达默尔集》，页187。

许多时，宣教士急于求得找出在中国传统文化里最有代表部分的弊病，以为找到了就能有力地宣扬基督信仰之可提供补足中国文化的缺乏不足处。¹³⁴因此，在对话当中，他们往往高度偏面地选择一般上层中国知识分子所宣称的「大」文化传统，例如，宋明理学、禪宗、孔孟思想或老庄哲学等。其实这些对话对象的选择本身并没有问题，只要多从历史、文献、考古、经典注疏等不同的比较角度理解原典世界之义理便足够。不过，宣教士在掌握认识中国传统文化时常出现以下的问题：第一，他们往往不自觉地以为理解好一些大传统，就能掌握中国文化的整体及最具代表性的部分。并且，当好像找出基督教能够超越这些中国文化大传统的时候，他们便以为是上帝向中华文化说话和启示的时机。第二，基督教学者所犯的以偏盖全弊病，不仅见于选择对话对象的偏执上，并且经常容易没有批判地跟从一些所谓中国文化大师级的学者之见，以为据此学术权威就能建立自己对中国传统理解的发言权。宣教士也常常把儒家伦理思想作为中传统文化的代表，这是过其抬举儒家思想传统。结果。学者或宣教士不自觉地把基督教的中国本土化命运，仅放置在与儒家传统在哲学思想和伦理道德范畴的比较上。¹³⁵

现在，一般基督教与中国宗教或文化的对话，便流于学者们搬弄哲学思想和概念的文字游戏而已，缺乏真实地认识和理气中国人在不同地方社会上拥有复杂和多元的宗教经验、生活和习俗。更可惜的是，宣教学者一直以来，忽视了比起儒家来说影响中国人宗教生活和信仰思

¹³⁴ 这种弊病是来自西方启蒙运动以来，以进化式时间观和空间观的观念影响。最大问题是：西方把自己看作是人类历史的中心，将一己以外的他者放置在西方中心点之外的边缘位置，结果他者变成是西方以外文化落后的客体。虽说时至今日，西方已经逐渐放弃了这种文明进化论，但是以西方为中心的文化价值观，仍然根深蒂固。非西方的民族、文化、宗教等，仍被看成是与西方社会文化不同及以外的他者，从西方时空的区域中分出去，处于另外一个非西方的时空世界里。Johannes Fabian, *Time & the Other: How Anthropology Makes Its Object*, (New York: Columbia, 1983), p.17.

¹³⁵ 林治平编，《基督教入华百七十年纪念集》，（台北：宇宙光出版，1977），页102-104。

想，更广泛和深远的道教和民间宗教信仰。越是这样忽视，就越把基督教捆绑在儒家的思想与语言世界里，致使基督教失去机会和能力，去接触和面对那些仍然属于大部分中国人的具体宗教生活与实践，例如庙会生活、鬼神祭祀、丧葬斋醮仪式、祖先崇拜或其他还神祈愿的信仰和活动。基督教仍然未能对中国人的宗教与传统文化产生影响，其中原因是它仍未曾愿意走出儒家以外去看看大部分中国人世代相承的宗教生活与实践。¹³⁶

3. 宣教透过「对话」在中国的自我转化

作为人类一种独特的符号象征、文化和实践，宗教盛载着人类自古以来各种有关自我、世界、历史、自然及宇宙等领域的终极意义的探索。以神话为例，神话可说是宗教信仰最根本的表达形式。它的重要性不在于要说明什么是客观不变的科学真理或历史事实，而在于它以一种超越现实的象征语言，传递了人类在过去不同时代所相信并活着的真实的人生价值。借此观点，各个宗教传统都是属于人类各按自己的人生价值体验，而以不同的象征语言表达其对另一更完善、超越的理想世界的渴求。各宗教之间既有个别特殊的历史文化面相，但亦包含人类在寻觅圆满和超越的价值世界的过程中所共有的经验和结构。¹³⁷按此基础可以比较适切地看待基督教与中国宗教与文化对话相遇应有的目的，以及帮助宣教士摸索中国教会在追求基督教中国本土化的目标上的角色。¹³⁸

¹³⁶ Joseph Edkins, *Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive & Critical*, (1st pub in 1880), (Charleston, South Carolina: BiblioLife, 2009), p.395.

¹³⁷ David Tracy 指出：神学认知到不论宗教是什么，它不但只是一种文化观点，与道德、艺术、科学、经济及政治并肩而立。然而，依宗教的自身的理解，宗教观点所宣称的不是“部分”，而是“整体”；若不意识到宗教观点所揭示的真相是具整体性，我相信宗教便不能存在。David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology & the Culture of Pluralism*, p.159.

¹³⁸ 宋权盛指出亚洲、非洲的教会迄今却仍然沿用西方宣教师的宣教神学—从西方文化诠释圣经、宗教所建构的神学。他同时主张亚洲、非洲的教会应该建构自己的宣教神学。Choan-Seng Song, *Christian Mission in Reconstruction—An Asian Analysis*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), pp. 1-4.

基督教与其他宗教或文化，能够展开对话的最大困难在于它本身的宗教结构。简言之，早期基督教把耶稣原先的历史身分在无限地神格化后，建立了一个非常排他性的宗教结构。¹³⁹原先作为一民族先知的耶稣，死后所获得的神格化地位，其实在其他世界宗教也可以找到相类似的例子。但是，与其他历史宗教不一样，耶稣的历史性却无限地被提升成为「唯一」的人类拯救故事。依此，基督徒不可再接纳其他同样可使人类自我得拯救的途径。无论后世基督教神学家如何在耶稣与基督的关系上，替这原来的历史故事注入普世性的神学意义，基督教独特的宗教结构，就是建立在信徒接受或不接受耶稣的历史故事是否唯一通向上帝的拯救。¹⁴⁰

为什么要诠释基督教会发展出这种将人类神圣的拯救故事，由历史升至绝对普遍性，这不是一章可以得到公正交待。简言之，若果从宗教史的角度来看，基督教这种排他性极强的宗教性格对原来受政治和宗教逼迫的信徒群体来说，毫无疑问可以提供非常有力的精神安慰和解脱。但是，从宗教之间的对话来说，这种对教内信徒有帮助的精神资源，却反过来造成基督教不容易与其他世界宗教取得互相平等、尊重和学习的关系。基督教将终极拯救的故事过度

¹³⁹ 以西方基督教宣教运动为例，最终希望完全地把佛教徒、道教徒、儒教徒、伊斯兰教徒、印度教徒转化为基督教徒，这只是一厢情愿、排他性和一己狭隘的想法，同时也反映出西方宣教士对宗教作为人类复杂文化现象的片面了解。另一方面就正统基督教而言，只有基督才是唯一的、最终的及最具普遍性的神圣启示。然而这等被正统基督教所持守的优越性，在后现代世界及多元世界中正处于危机；具体来说，它正受着与宗教分殊的人文主义，以及非西方文化、宗教的挑战。好些西方神学家亦已经意识到宗教之间的平等性，其他宗教同具真理与恩典。因着基督教的唯一性以及优越性的失落，而带给西方神学明显地转变后，接着下来便是探研亚洲地区的基督徒，怎样在其多元宗教处境中，将排外主义的基督教变得相对化起来。哥夫曼（Kaufman）强调要建构一种尊重「他者」（others）的宗教观，愿意对其他宗教作出接纳的态度。他对基督教信仰的再演绎：如果明白我在此提倡的「人类历史性」（human historicity），那么基督教信仰将会被理解为一种观点，一种世界观；它并肩于其他宗教传统，在源远流长的历史进程中逐渐发展出来。Gordon D Kaufman, “Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology,” in Hick and Knitter (eds), p. 9.

¹⁴⁰ 基督教信仰是超越种族、国家、文化，甚至宗教藩篱之上的一种信仰。这位同时是创造者和拯救者的上帝，不可能被某个个别的种族和文化所垄断、所局限。同上，p.22.

狭隘地建立在仅有一个「真实」的历史故事。将这历史故事的意义神格化和普遍化，都无可避免地妨碍了基督教，去学习和欣赏其他宗教同样真实的拯救故事及真理。对其他宗教信仰徒来说，基督教这样的排他性就是夺去他们自己在宗教经验与想像的自由。¹⁴¹

当然，在过去或现在，耶稣的故事无数基督徒的生命确是不断赋予新的意义，但是，对大多数中国人来说，老子的故事、西王母的故事、观音的故事、张道陵的故事、天后（妈祖）的故事、王重阳的故事、麻姑的故事等都是与耶稣的故事一样，对人生有同等的启悟意义。¹⁴²因此，谈基督教中国本土化的关键问题，不在于为中国宗教文化的不足处提供什么补充解决的答案。反之，却在于基督教是否可以把中国人本土的拯救故事，也加进到基督的象征意义世界里。基督教中国本土化的出路，宣教不在于如何一厢情愿地，向中国人「推销」基督教与中国宗教文化不同之处，而在于基督教是否愿意在进入大中华的宗教或文化世界以后自我转化，从而使「基督的救赎」能够用中国人的拯救故事和语言传说出来。今天仍然有许多的华人基督徒，站在非常负面的立场上排斥自己本土的宗教文化传统，一方面反映了华人的地方宗教和鬼神崇拜，正是严重地挑战基督教一己自以为是的宗教世界。另一方面，排斥与消

¹⁴¹宋权盛指出，西方宣教士从拯救为出发点所建构的宣教神学，若从上帝的创造出发来建构他的宣教神学，认为文化、历史、社会变迁、政治都是上帝启示和活动的场所。因此，亚洲或台湾教会必须在自己的文化、历史中，从上帝的创造重新诠释由西方宣教师所给的基督信仰。基督教的宣教是建立在上帝的宣教—上帝在耶稣基督里虚己成为人的事件上，宣教是参与上帝人性化—成为人，并使人成为人的宣教；这种宣教同时也是复和的宣教。Choan-Seng Song, *Christian Mission in Reconstruction—An Asian Analysis*, p.263.

¹⁴² 即「一路双向」，在救赎的路上，基督教与本土的故事对观，有一种对比的视野。近代亚洲神学走出一个新的方向，不再只是亚洲人谈神学即亚洲神学，不再只是做圣经与亚洲宗教经典等的比较研究，不再只是致力于亚洲风格的礼拜堂建筑、教会音乐等，而是以亚洲人民的文化、宗教、社会与政治的实况，也就是以亚洲人民的故事为素材来建构神学，洞察亚洲宗教与文化的神学意义。这一崭新的神学转变，跟宋泉盛的神学思想并他对神学教育的积极投入，关系密切。宋泉盛，《教会的反省与使命》，（台南：台湾教会公报社，1970），页92。

灭的立场，正是使华人基督徒只一直强调与正统的儒家传统对话。宣教也应尝试直接与道教及民间宗教接触，打开宣教与中国本土宗教文化的真正对话。¹⁴³

小结：

作为本章小结，笔者以为宣教若能建立在诠释学及实践理性的方法基础上，那么，方法上的转移就能使其对文化的理解从科学或理性主义方法和结论的困局和弊病中改变过来，以致对宣教的开展意义行为，能作出有整合性和具洞见的研究。宣教诠释学的目的是扩展教会对经验世界的自我理解，而它的实践性知识则可作为宣教在实际生活的指引，依此而言，它对宣教的研究应该包含两个相连的部分：首先，宣教的意义或真理必是有其最初的「历史处境」（Sitz im Leben）的。因此，这个在历史里表现出来的第一层次意义，虽然仍是以象征性语言表达，但作为一种意识形态或乌托邦理想，它实际上与具体之历史社会活动、文化价值意识有相应的关联。它的历史作用以是挑战、批评、合理化或扭曲了存在的实况。因此，宣教学的宗教或文化研究，首先须要考察宗教行为的第一层历史意义；事实上，这第一层次意义也可以是一种实践性的知识，作为实际生活的参考或指引。其次，宣教语言的独特性是

¹⁴³ 这里不是提倡「后现代主义理论」与「宗教多元化论」之间文化价值近似性的讨论，虽然二者没有因果关系，但是，若从神学反省的角度去理解宗教多元化的哲学思想，以后者也包含着后现代主义理论，对过去西方现代文化紧抱着追求「绝对」概念的批判。宗教真理不再建立在一些普遍和超越的启示原则之上，而是人类在历史挣扎经验的个殊反省、总结与想像；过去以为存在的客观理性也失去它的普世性。宗教多元化论强调「差异」和「个殊」的宗教观；而后现代主义理论也强调「部分」和「局部」的历史和叙事。结论是两者都是放弃了追求或坚持「自以为是」或「自以为中心」的全体性知识和价值系统。福音书圣经所记载的耶稣基督生平叙事尤其重要的原因，就是因为透过它有关耶稣基督的人格、事迹、十字架上死和复活的叙事记载，上帝的爱就被揭示出来。之所以能够将「基督的救赎」能够用中国人的拯救故事和语言传说出来，按Tracy的看法：「理解」必然发生在历史性的「自我」与「他者」（例如：经典、历史、文化、传统等）之间不断反复往来的对谈与对答之中。理解者的问题和挣扎被经典开敞性的意义世界所照悟，但同时，经典的诠释意义也在前者的参与下开拓其不断延展的意义世界。David Tracy, "The Return of God in Contemporary Theology," in *idem, On Naming the Present: God, Hermeneutics, & Church*, (New York: Orbis Books, 1994), pp.36-45.

它能够脱离其原来第一层次的历史指涉，进而包含第二层次的带有绝对形式的「真理宣称」或涉及整体性的神学意义。这第二层次的意义，就是通过「对话」的理解过程，而触动到在「他者」面前获得的新的自我理解。因此，若果教会能兼负起「宣教热忱」的角色，赋予实践性的神学知识以实际生活的道德指引，那么，诠释学在宣教学研究上，提醒教需要就信仰对现实世界的绝对价值的宣称进行对话，批判地检视宣教的神学意义，如何可以扩展教会经验世界的自我理解，以及帮助宣教学理论对族群和文化等进行更深入的探索和反思。

第六章，破除迷执：宣教诠释学与中华文化之会通¹和转化²

处理现代性对宣教的影响，以及宣教的概念问题之后，如何将诠释学概念落实在中华文化的宣教处境中，首先要处理的是中国的文化问题。³从满清同治年间起（1862-1874），就有求富强各种口号此起彼落，许多运动都在中国出现；直到目前中共所号召的「现代化运动」为

¹ 伽达默尔的诠释学主张，在于它具有的人文主义的洞见。启发了在后现代社会处境的人类，重新重视和建立「现代」的我与「过去」的传统之对话关系，并且重新提升传统的价值，指出传统在现代人再寻觅生命意义的努力上具有的非常重要地位。之所以探索中国的困境问题，宣教诠释学的立场认为，事实上每个系统都有两面：一定特殊历史条件、社会结构带来的特殊性，所以一定有它封闭的成分。可是因为人类可以意识到共同的问题，其幅度可以超过他的具体经验所能处理的问题。因为这样，每个知识系统有一些被特殊因素决定的部分（封闭的成素）；但也有不受历史条件的拘束，是接触到共同问题、普遍问题的观念（如喜或丧事）。因着每一个对知识问题的答案常常是有限的，但问题的普遍意义并不因此消失，所以了解中华文化问题与为宣教的出路寻找新观点是一脉相承的。

² 「转化」：Robert Bellah在*Religion & Progress in Modern Asian* (N.Y.:The Free Press,1965)书中提过“Creative Reformism”的概念，后来华人学者林毓生改用“Creative Transformation”。但这里所指的文化转化没有放弃原有文化而变成另一种文化，因为人类的文化发展一定是带着旧文化向前走。转化的首要是从「反省性的思考」开始，透过基督教如何与中国文化沟通，旨在寻找「普遍性」而不是「有效性」。就技术层面，寻找福音与中国文化的「开放性成素」之实在性进行对话。伽达默尔认为，人的意识是历史效应意识，是在历史的限制下，接受历史对他的影响，而且他又意识到自己的历史。由历史流传下来的种种观念，又称之为前见。「对话」是要将排斥的前见删除，保留能与它融贯的前见。当对话双方的前见逐渐增多，福音要带出的意义越为明朗。这过程不是单向而是往前再修正自己前见，以让福音明朗呈现的过程。另一方面，Hesselgrave指要了解一个文化有七种层次，其中包括世界观、思考方式、语言、行为社会、传播和决定诱因。这里主要是以思考方式来探讨。David J Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, (Grand Rapids, MI: Baker,1985), pp.52-56.

³ 为何是文化？谈文化问题本来可以从许多面着手，但探索文化背后的真相必须自觉活动之根本方向看，而不仅从事象。哲学观念表自觉活动方向，因为一时代一地区的人所肯定的或要肯定的是什么，便表现在他们的哲学中，而这种肯定决定他们的文化活动。本论文四章第四节所处理的「理性」意识就西方哲学所反射出来的。人与其他生物不同之处是人有特殊的能力，这能力可以创造出传统意义下的文化。这种意义下的文化不是很重视技术性，而是重视一个自然的人如何成为文化的人，就如孟子所说：「人之所异于禽兽几希，庶民去之，君子存之。」（《人与禽兽的差别有多大》出自《孟子》的《离娄章句下》）这意思是指：有智慧的人要保存为人持有的能力，然后去发挥、建立文化生活与文化秩序。人有异于动物的能力，于是发挥这个持有的能力，就可以开展出人的文化世界。这文化将形成一种生活方式，它能够建立一些规范、形式。陆敬忠：从hermeneuein至体系性诠释学理论基本网络，《诠释之生化：应用，差异与理解——西方诠释学与汉语哲学（二）》，页61。

止，似乎又更接近最初的「洋务运动」了。⁴毕竟宣教要走什么路？应该走什么路？依然是个未解答的问题。而在这种翻腾中，中国的内在问题却愈来愈复杂，创伤愈来愈严重。⁵一种集体的精神崩溃的危机正笼罩整个中国大陆，连找路的活力似乎也步步衰弱下去了。这是一串使人悲观的事实；可是，面对这种事实，并不是只能悲观地叹息。

若要说明中华文化精神时，其课题是那些传统的价值观念、生活态度、制度与习俗等等。当要评估中华文化精神时，主要的工作是提出「世界文化理念」作为评估标准，并估定中华文化精神在未来的「世界文化」中之地位、任务或意义。但现代的中国，却在一个既不完全承继过去，又未能进入未来发中。这阶段大略地说，包括清末至目前这一百年左右的时期。在这段时中，许多观念涌现；各种生活意识也相继在中国的社会中产生制度；习俗方面也进入一种奇异的解体过程。而这些观念、生活态度、制度等等，都不是原有文化精神的表现，也不是新精神的产物，实际上都是无根萍叶，随波来去。这样，我们当前所见的中国，只有观念的混乱，生活态度的变幻无常，制度的尝试与失败，习俗的崩溃消亡。但这并不表示中国文化生命已断，只表示中华文化活力正在脱轨状态中。这种状态之形成，自然与以往历史是不可分的；但在研究中华文化精神时，却不能不将这个阶段看作一个特殊的课题来研究。纵观整个宣教在中国历史的长程中，必须承认基督教与中华文化的会通上实在做得不足。当然

⁴「洋务运动」，又称自强运动，是指1861年（咸丰十年底开始）至1894年，清朝政府内的洋务派在全国各地掀起的“师夷之长技以制夷”的改良运动，持续了近35年。在两次英法联军失利、太平天国起义后，清廷上层为应对内忧外患形成了“洋务派”与“守旧派”两种阵营，以李鸿章、曾国藩、左宗棠为代表的洋务派官员主张摹习列强的工业技术和商业模式，利用官办、官督商办、官商合办等模式发展近代工业，以获得强大的军事装备、增加国库收入、增强国力，维护清廷统治。对中国迈入现代化也奠定了一定基础。<https://zh.wikipedia.org/wiki/洋务运动>。游览于10-11-2015。

⁵ 这里所指的是「失效」的问题，是中华文化能否在它所对的世界中找到相应的对象说，即涉及「历史性」的问题。一个文化在某一历史环境中可以完全有效的，但历史环境的变迁即可以使它「失效」，它已没有实际功能而言。

有许多的因素，使得基督教在中国的传播断断续续，未能如佛教在中国自东汉以来的稳定发展。在宣教策略上，也有可议之处，加上廿世纪前半的反传统的思潮，非常不利于宗教与文化的沟通与对话。但这并不表示宣教的工作「未竟其功」，在中国宣教永远有努力的机会和空间，无所谓太晚。面对的现实环境，虽然充满严重问题，但正应该有承当困难的勇气，宣教需要重新对中华文化问题作一番探索。⁶

第一节：中国文化思潮之检视⁷

对一个文化精神作说明及评估，本来应该没有什么问题遗留。⁸但由于中国自清末以至目前，进入一个混乱空虚的阶段；传统文化精神在沉睡状态中，而新的文化精神更未出现；所以，对于这一个时代文化际的问题，须多作一种特殊的说明与评估。⁹若回到根本问题，就必须确认「目的」原是要中国恢复健康。抗拒外力只是其中一件工作，而并非决定性的工作。

⁶ 基督的福音不是提供一套新的文化、政治、经济的「形式」，而是提供新的「人类」。（林后五17）这些「新人」乃是从内心开始被「更新」，因此有崭新的价值观、人生观和世界观。这「新人」在各领域将源源不断地被创新，其影响渗透文化、艺术、政治、经济、生态等等，是一种「文化转变」的理解。

⁷ 研究现代中国文化问题，主要是说明现状如何形成，并评估此一阶段中各种努力之价值及意义。如果说明中国文化精神之特性及表现，是了解过去的文化成绩，评估中国文化精神并提出宣教问题的讨论，目的即在于研究如何使已有的文化成绩纳入未来宣教的发展方向，这是一步必要的工作。完成这一步工作，对中国宣教的研究，方有确定的实践意义，而不至于成为概念之游戏或智性的闲谈。

⁸ 人类学认为基于每种不同的文化均拥有其一套独特的逻辑思维方法，他们的思想模式迥异。不同文化有不同的表达意念手法，这些全受他们既有的思想模式所规限和影响。要将这些模式作分类和比较，最简单的方法就是辨别出东、西方文化不同之处。大体而言，西方文化以理论及概念为主，而东方人则着重具体，并以关系为主。F. H. Smith作进一步的分析，将印度人、华人及西方人作比较，他提出三种知识的范畴：西方人的概念，印度人的心灵及华人的具体关系，每种文化均拥有理论性的概念，具体的关系及心灵的经验三种元素。然而，这些元素占不同的优先次序，但一定有一个是支配其他。David J Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, (Grand Rapids, MI: Baker, 1978), pp.204-209.

⁹ 文化是关键性问题，自八十年代中国兴起“文化热”以来，海内外中国学者都有一个“共识”，即中国文化需要更新。但需要在那部分更新，及如何更新，则议论纷纷，莫衷一是。这也是东西文化会遇、对话与会通之际的契机。庄祖鲲，《基督教与中国传统文化之关系：契合与转化》，（西安：陕西师范大学，2007），页103。

因此，需要将注意力转到自身的内在因素上，通过这种反省知识来明确地认识困境的真象，然后方能谈到真正的脱困之道。¹⁰这样，即可以转到内在因素或内在问题一面。¹¹从内在因素了解中国的困境的真象，自然是一种历史文化方面的反省工作。¹²从事这种反省工作的时候，必须自觉地力求冷静；不但不能为时尚或个人情绪习惯所支配，而且也不能为某种预立的信仰所限。因为，尽管要作的反省，是由于有脱困之目的或要求，反省却是一种求了解的工作，而不是在作一种选择性的决定。在寻求真确了解时，进一步的目的是必须暂时摆开，否则，这种了解便不能达成。有关中国困境的内在因素，可以分几层来看：¹³

第一，当困境尚未形成时，中国本来的「文化情况」，在这回顾中国困境之形成过程以前，有一点应该先清理的是：对于困境所涉及的内外因素要有明确认识。这里若模糊，则不但不能找到出困之路，而且会由于一些错误观念，引生出一些错误行动，使困境本身愈变得复杂而严重。就中国之困境说，近百余年来中国的苦难，原由外来压力引起；因此，好几代中国有志之士，把中国的困境问题，都把注意力放在「外在」因素一面。这是很自然的想法，但却隐含着一个重大的观念偏差。这是由于不明白困境形成时，即是由「内外」因素合成；所

¹⁰ 林树立，《现代思潮：西方文化研究之通路》，页131。

¹¹ Hiebert指出：基督教信仰对于人生及文化，能够提供一种新的“诠释”和新的“透视”。因为，耶稣基督的死与复活，对每个人及文化都能提供新的亮光。Paul G.Hiebert, *Critical Contextualization*, International Bulletin of Mission Research, (New Haven, CT 06511 USA, July 1987),pp.104-112.

¹² 人类是参与现今的历史，也唯有如此才能理解过去的历史。理解者借着本身对生命的兴趣以及本身对历史的参与，他和他寻求理解的对象的主要关系便确定下来。海德格尔的「诠释学循环」的「前理解」便是其一。

¹³ 谈困境问题一定要先弄清楚「目的」所在。由于在考虑中国出路时，许多年来，将寻求民族健康发展与抗拒外力两个目的相混，以致「目的」本身陷入一种混乱不明的状态。这样，问题自然更难解决了。如果回到根本问题上，就必须确认「目的」原是要在中国宣教。抗拒外力只是其中一件工作，而并非决定性的工作。由此，应该将注意力转到自身的内在因素上，明确地认识困境的真象，然后方能谈到真正的宣教之道。

以了解困境本身，与了解困境的起因不同，泛指中国历史社会思想等方面由传统而来的状况。¹⁴

关于中华传统文化问题，是相关于中国所陷入的历史困境而言；因此，这里并不是对中华传统文化作某种结论式的价值评定，而只是在一定的历史脉络中，观察中国进入困境时的文化情况。¹⁵既然已经陷入一种困境，则就当时的文化情况看，其所含的观念、态度、制度、习惯倾向等等，至少在「阻止困境的形成」而说，是未能收效的。¹⁶当十九世纪西方势力大规模地侵入中国的时候，中国的文化情况恰恰处于一个极不利的阶段。这里虽然没用作冗长的历史叙述，也不能完备地列举一切有关因素，但可以集中注意几个最根本的问题。就观念层面说，谈中国近代史的人，通常都会注意到华人在文化上的「优越感」或「自大」的态度，如何增加了中国应付西方的困难。但事实上，文化观念方面的问题，还不只是「优越感」一词所能包含。反之，「优越感」问题不过是一个更深的观念问题的一种表现而已。这个更深的问题，即是现在所谈的对文化的独一性的盲目执着。由于相信自身传统文化是唯一的真正文化，就没有国际关系或民族文化交流的观念。这传统下，一般人对世界的构想，只是一个

¹⁴ Kenneth S Latofurette, *The Chinese: Their History & Culture*, (9th Printing), (New York: Macmillan Company, 1972),pp.4-5.

¹⁵ 就如海德格尔对历史的实存性诠释以「此有的历史性」的存有学为基楚，历史的生命见证将从过去存在的自我解读的可能性去观察。

¹⁶ 这观念上的毛病表现在行动上，如清代的中央政府和地方官吏，对外国人的基本态度，是拒绝见面、不许入城等等。到战争挫败之后，又利用群众，发动民间的排外运动，玩弄一种全无计划的小手段。按伽达默尔对「历史与生存」的看法：在这个意义限度上，中国传统文化有许多形成问题的地方。但这不表示根本否定中国文化，因为一文化传统发展至某一情况时，在对付某种难题上失效，并不表示这个文化传统在更大的背景下也全无意义。这一区分，在谈中国文化问题时常常忽略的，所以应该特别点出。严平编选，《伽达默尔集》，页85-86。

代表文化的中国，与周围许多「蛮夷」，而没有其他具有文化的民族和国家。¹⁷在消极一面，生出一种文化上的自足感，即是：认为无论遭遇到什么难题，都得从传统文化内部求解决之道。¹⁸

这种虚幻的文化自足感，不仅产生出许多谬妄议论，而且它引生出一种态度，使人不能面对真实，因之不能了解世界的客观情况，更不能回头看察文化传统的弱点缺点所在。「知己知彼」原是解决历史难题的基本条件，但当时在这种观念局限下，既不能了解对方，也不能了解自身，则其不能解决面对的难题，实在是很自然的事了。由「盲信」文化的独一性，而生出虚幻的自足感；再进一步便生出一种盲目的排外的要求。这使得本来困难的局面愈加困难，终至形成一种难以摆脱的困境。¹⁹

第二，当困境逐渐形成时，中国的反应及其演变。在这个范围中，对另外一些传统文化留下来的思考方式或观念倾向特加注意，这因素在相当程度上决定中华文化如何未能很快找到脱困之道，而使「中国的困境问题」至今未能解决。首先，要涉及的是一个有关历史经验的问题。许多人或者不一定有「学」却爱发议论的人们，常常都很强调中国文化能够同化异族的历史经验。中华传统文化有很强的同化异族的潜力，这自然应该算作一种优点。但是同化异族之所以能够有成果，却与所处的历史环境有一定关系。中国周秦以下，所处的「世界圈」

¹⁷ 此所以当鸦片战争引来了西方的严重压力的时候，最早谈「自强」的人们，总想从中国的经史中找出抗拒压力的对策；甚至谈西方的科技知识，也总要想办法说这是由中国学过去的。至于谈到对西方的外交问题，动辄就以「春秋」的局势作比，而不明白这两种历史环境根本不同，更是许多人熟知的怪论。

¹⁸ Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha, & Christ: A History of the Gospel in Chinese*, (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1986), p12.

¹⁹ 庄祖鲲，《基督教与中国传统文化之关系：契合与转化》，页106。

中，可说长期地享有一种「文化的霸权」。²⁰换言之，在中国的「世界圈」中，有很长时期，中国是唯一具有成熟的文化系统的国家；无论在政治军事方面受了什么挫折，遭遇到怎样的失败，在文化方面，中国仍然实际上保有领导地位。²¹因此，晋未有「五胡乱华」，而这些胡人终必逐步「汉化」。隋末唐初，唐高祖「称臣于突厥」；但突厥文化决不能领导中原，结果还是被笼罩在汉文化的巨网中。至于宋代受辽金元的侵迫，而北宋亡于金，南宋亡于元，固是中国的大失败；可是，蒙古文化到底不能改变汉文化。蒙古人到了政治上失败，便只能退居边境，而他们的文化反而接受汉文化影响而渐变。至于金人，在亡于蒙古后，只留下日后一度以「后金」为国号的满族；满族虽然又乘明政之衰而入主中原，在文化上则更是彻底汉化了。²²这一些历史事实，都表明中国二千余年来，在自己的世界圈中，始终享有「文化的霸权」；而所谓同化异族的事，不过是这种「文化的霸权」的注脚而已。

因此，中国同化异族的历史经验，与其世界圈中的「文化霸权」不可分的。倘若冷静地了解历史，则很容易明白：如果世界圈有所改变，「文化霸权」本身不能维持，则同化异族的成功便很难重现。而这正是中国面临西方压力时的历史处境。欧洲国家所代表的西方文化，不论在得失方面我们怎样去看它，本身是高度成熟的文化；当这种文化力量侵向中国的时候，中国的世界圈就突然转变。面对着另一个异质的成熟文化，中国便不能再像从前那样安享文

²⁰ 文化霸权(cultural hegemony,hegemony)是指一个阶级主宰另一个阶级的意识型态及文化，通过控制文化内容和建立重要习俗以统一意见来达到支配目的。这种「文化的霸权」的意识，在东西方都存在。宣教碰到「文化的霸权」不论对他者或自身而言，有三种结果：福音将全面排斥、全盘接受或选择性接收。「景教」在中国为例，在力图本色化过程中牺牲了基督教的特色。「新教」在中国传播时，又偏向自己独有的西方特色，以至被封为「洋教」。在不同「文化的霸权」的意识形态下发展的宣教，是需要一种「文化际性的神学」，即基督教的特色不在于超文化而已，而更在其文化际当中。这必须以圣经为本，是超越时空的神学。因此，「超越文化的神学」是可以彼此对话、学习，以建立一个更整全的，或“全方位”的神学体系。

²¹ 庄祖鲲，《基督教与中国传统文化之关系：契合与转化》，页117。

²² 翦伯赞主编，《中国史纲要》（上卷），（北京：北京大学，2006），页313-355。

化方面的霸权。换言之，中国人在这种新的处境中，已不能期望从历史经验中获得路向。²³ 中国人不能再据往日曾同化异族的事实，而认为西方文化也会在中国文化传统下被同化。反之，十八、九世纪间，西方的欧洲人正想同化东方地区。

当然，西方文化要同化东方世界，其不可行也和中国想要同化西方一样，现在只就中国人一面看。华人当世界圈突变时，显然并未能摆脱历史经验的限制，来面对真实。越是受中华文化陶养较深的人们，愈容易留恋已往的经验，自觉或不自觉地认为中华文化在某种意义上「应该」能同化西方。这种观念倾向，表现在对西方压力的反应上，就生出种种奇怪的后果。这种对于同化别人的虚幻信念，自然与前面所谈的文化的独一性观念一脉相承；但在中国已入困境时，这种信念发挥的影响，又更为复杂隐晦。²⁴这里只指出两点最根本的问题：其一：中国人受历史经验的限制，而相信传统文化「应该」同化别人的时候，对于自身文化的改造或升进，便不能真诚地努力。等到现实中屡遇挫折后，就会生出种种奇异的非理性的反应。其二：中国人既未能在外来压力下找出一条可行之路，而又不愿改变自己，于是发现自身的苦难愈来愈深；结果形成一种仇恨外界的倾向。将一切苦难都看成别人的罪恶，于是不求真正的自强，而只要求「复仇」，这就使得宣教在中国的困境中益发变得复杂了。²⁵

²³ 伽达默尔在《真理与方法》（卷一）指出「不可逆性」：当我们谈到进行文化变革或学习某种外来文化的时候，必须注意的是：这学习只能承载着本有的文化成绩去学习。人类的文化传统虽然不可能是一成不变，但在每一度变化时，传统的文化不能突然被相关的人们抛弃，而只能逐步淡退。

²⁴ 李锦纶，《世纪中国文化茎：中国历史的神学诠释》，（台北：中福出版，2010），页342。

²⁵ 徐松石，《基督教与中国文化》，（香港：浸信会出版，1979），页76。

第三，经过「错误反应」后，内外因素交互作用形成的现况。²⁶在文化困境初成的时候，上述所说的观念倾向是相当普遍存在的。²⁷当然，其后有演变，即可以从中国一连串的不成功的反应中显现出来。要说明有关错误反应的种种中国思潮，以「体用」来说明之。中国传统文化中的文化独一性观念，早成为一种流行信仰；而这种信仰使得中国人在面临外来文化压力时，基本上拒绝改进，拒绝有所「变」，由此，而形成历史的困境。²⁸

这个「体用」说，可看作中国在困境已成时最早的反应。它显示出：在困境的华人，不能不在某种程度上承认「变」的必要——尽管他们对传统的依恋与坚持，仍然大致未改。论到「中学为体，西学为用」，须客观地分辨说者意思与这个说法本身在理论上的问题。如果用严格的理论标准看，则很容易看出这样的说法本身实在难以成立。因为所谓「体」与「用」原是相依而立的词语。²⁹可是，提出「中学为体，西学为用」的说法，毕竟是否真是想使甲有乙的功能呢？又显然不是。³⁰张之洞用「体用」二字，原不是取这样的严格意义。³¹张氏基本主张，简单说就是要保存中华文化传统中许多东西，但同时要吸收西方文化的某些东西，而

²⁶ 所谓「错误反应」，即指不成功的反应说，不一定涵有道德上善恶的意义。中国的困境至今未能解除，这就表明了已往种种反应不成功。

²⁷ 这似乎是传统观念的自然后果，但即使在当时，有识之士也已经察觉这是一种不合理的「病态」。李锦纶，《世纪中国文化茎：中国历史的神学诠释》，页281。

²⁸ 例如倡导自强与改革的李鸿章，便在寄王壬秋的信中，说中国「人心」这样拒绝「变」，是「万不可解」的怪事。李氏只是从事实际改革的人，并没有针对这种病态提出什么理论性的口号。劳思光，《中国文化要义新编》，梁美仪编，（香港：香港中文大学，2002），页251-253。

²⁹ 「有此体」才能「有此用」；以甲为「体」而以乙为「用」，根本是不可通的。例如，「水」（体）有如何的性质和功能（用）；但不能说，要「水」有「火」性质和功能，这是很明确之道。

³⁰ 西方重于逻辑方法，但中国本于体验实践，西方哲学自古希腊从一元出发，到主体与客体之二元对立，中国哲学则以整全之世界观。东西方思想的双方思路之差异乃至对立。陆敬忠：导论——文化际义理理解与经典诠释，《语言·心性·实践——西方诠释学与汉语哲学（四）》，页3-4。

³¹ 顺着俗例的用法这样说。他的意思其实也很明白，不过是以「体」指主要的部份、恒常的部份，而以「用」指附属的部份、可变易的部份而已。劳思光，《中国文化要义新编》，页255。

又特别强调中华传统文化中那些东西，如道德、伦常、甚至政治理想等等是有恒常性的，因此就用了个「体」字。事实上，这样谈「体用」已经不合「中国思维」中对「体用」一对词语的用法，但张氏自己的意思却是另一回事。这不是指张氏的语言的合法性问题，而是注意其主张的内容；内容方面的问题方是其实际影响的线索所在。³²其一是：如果在华人的文化生活中要达成某种新效果，如要华人能发展科技，中华文化应该在什么地方有所改变呢？这是，要求「用」的时候，怎样安顿「体」的问题。其二是：华人要如何保存传统中原有的某些部份？如要华人保存原有的伦理生活，这些部份会在华人的文化生活继续发挥什么影响呢？这是，在肯定某种「体」的时候，怎样定它的「用」的问题。张氏或其他提倡「中体西用」的人们，对以上两个问题，似乎不甚解释。可是，在宣教的视角客观地看这两个问题，对于中西文化问题讲，都是很严重的。³³它们的严重意义，不仅在理论上不难说明；而且在实际历史中也很快显现出来，这里的关键便是文化的整体性问题。³⁴

文化生活自有一种整体性，当要求某一部份的改变时，必须了解这种改变不能作为一种孤立的活动来看。它的生出，要牵涉到所关的整体。它生出后也必会影响所关的整体。当清末的

³² 如果就内容着眼，则张氏这种主张却另有严重问题。这依然可以通过「体用」二字来说明，在此无须取张氏的用法，仍可以取严格意义来说。从严格意义来谈「体用」，则任何一「用」，必相应地有一「体」为其所寄。因此，倘若要求达致某种效果，似乎注重在功能或用的一面；但既要真有此功能出现，就必定相应地要立一种「体」，这可以称为「依用立体」。另一面，如果要肯定某种东西，这似乎是注重在「体」一面。但这种东西决不会作为全无功能的东西而被肯定；反之，肯定一「体」的时候，也必定相应地要立某种「用」，这可以称为「依体立用」。总之，有某体便必有其用，否则，「体」即是一个空虚观念。另一面，有某用便必有其体，否则「用」即成为不可解。不论张之洞怎样使用「体用」二字，他的意指所在是希望吸收西方文化某些部份，以达成某种效果而已。

³³ 赵林，《协调与超越：中国思维方式探讨》（二版），（湖北：武汉大学出版，2005），页218。

³⁴ 「中体西用」的概念常出现在宣教开展中，宣教处于「本色化」与「朝圣化」（pilgrim）两个原则的张力自下。前者强调“自立”注重现世，后者强调“普世”注重超世。不论什么立场，这是“手段”不是目的；是“途径”不是最终目标。Sherwood Lingenfelter, *Transforming Culture*, pp. 16-17.

改革派提出「中体西用」的观念的时候，显然希望中国能发展出科技，以便能抗拒外力，脱离困境。可是，要使中国的文化生出原先未有的成果，当然得假定一种活动方式上的改变；因为，如果活动方式全无改变，则一向未生出的东西，在原方式的活动中自然生不出来。倘若将活动成果看作「用」，则所关的活动本身就是与此「用」相应的「体」了。这种改变应当怎样决定呢？显然，真正的目的既是要改变文化活动以生出新的成果，则首先要掌握清楚的是：何以原有的文化活动不能生出这种成果。所以，「整体性」观念，本身不是一种特殊的主张；而是征表文化生活及活动的通性的。将体用当作本末、主从或常变来讲，虽然不妥，还只是语言问题。现在更重要的是实质问题、内容问题。³⁵当然，这个问题虽是与语言问题不同，但如果采用较严格的观点来使用「体用」二字，则很容易像上述的展示的那样，显出「整体性」问题来。依这用法则将「体用」的相依关系抛掉；似乎无「体」可以有「用」，旧的「体」可以有新的「用」，自然于理不通，于事亦不可行了。³⁶所以，用语言虽然可以自由选定，但某种选定用法便决定在这种语言用法下的思考能否接触某些问题，或至少是否容易接触某种问题。这就是思考与语言的交互限制问题，研究宣教是需要多加注意的。

从这上述三种反应：第一，直接由「中体西用说」之失败而转出来的，可以称作「转换」的想法，因为这种主张和作法最大特色就是要将中国已有的一切文化成绩完全放弃，正像主张需要「转换」的方法一样。第二，这与第一种想法相反：主张取这种态度，主要想法是要进

³⁵张之洞及其同调者，说到「西学为用」的时候，根本未考虑何以这种「西学」在中华传统文化中生不出来；既不在观念一面看，也不在制度一面看。他们似乎以为科技之类的「西学」，可以随便生出来，而且生出来之后，又可以不影响原有的观念和制度；所以，就以为「西学为用」不碍「中学为体」，这是实质问题或内容问题。殷海光，《中国文化的展望》，（北京：中国和平出版，1988），页354。

³⁶「中体西用说」可算是中国人想脱出困境时最早的主张；但这种说法既漏掉了文化的「整体性」观念，当然在实际上不能有效地引导脱困的努力。于是中国人最初的反应失败，而接着便有许多取径不同的反应先后出现。这些反应大致地说，就笼罩了清末至今日的中国历史。劳思光，《中国文化要义新编》，页253。

一步发展「中体西用」之说，同时要对传统文化尽量予以肯定，而且相信从传统文化内部即可以找出脱困之道。这种想法可称「升华」。持「升华」的想法，基本上承继传统的文化独一无二观念，而只稍加修改。更可注意的是：相信「升华」可以脱困的人，每每同时认为一旦「升华」成功，不独可以脱困，而且还可以利用这些宝物，重建文化的霸权。显然，这种想法又与相信中国文化必能同化异族的传统想法一脉相承。除了这两种的反应，另有一种反应，可称之为「拼盘」的想法。这种想法最乐观、肤浅，将文化的成果摆在一起就行了，没有处理异质文化「为何」可以摆在一起的问题，但它直接采取一种尝试的乐观态度，就是一种「拿来主义」，即「哪些东西好用就把它拿过来」。³⁷其想法是假定不同的文化遭遇时，把各自正面价值的东西摆在一起即可。按它的理论效力来说，最后不是产生一种新的想法，而是各取所好。例如，华人评估事情常会比较着重事物的共通及相同之处，并且倾向寻找相似的地方作比较。因此，华人着重的不是分析，而是探索具启发性的比喻。³⁸对这里所涉问题，实在不仅存在于中国，而且是今日世界问题的病根之一。若与体用说相连来看，这种拼盘式「拿来主义」的想法，可说是由于对体用说完全失望而起的反应；不像「转换」一派只是否定「中体」，「升华」一派只是否定「西用」。³⁹

³⁷ 《拿来主义》选自《且介亭杂文》，是鲁迅先生所作的一篇著名的杂文，写于1934年6月4日，最初发表于1934年6月7日《中华时报》副刊《动向》上，署名霍冲，后由作者编入《且介亭杂文》。鲁迅在文中批判一些人对待文化遗产的错误态度，阐明了应该批判继承和借鉴文化遗产及外来文化。

³⁸ 由于类比的思想模式是圆周性的，那就是先形容一个概念，然后使用不同角度、阐述和经验去指出和说明观念的意思及其重要性。在日常生活中，华人喜欢用比喻、故事、民间传统及生活经验去推出及解释新的观念。在新约圣经福音书中，耶稣基督也常会用这样的方式对群众演说，这也是对话的一种有效方法。余达心著，陈惠文编辑，《从华人性格看传福音方策》，《华人文化与福音研讨会汇报》，（香港：世界华福，1986），页33。

³⁹ 除了这三种之外，可能会有一种极端的反应，即对种种人生困难时不能耐心地一步步努力，反而轻易地迷信一种完美境界，在虚幻中度日。

对基督教宣教而言，从上述种种困境看来，首先，对于中国所处的历史困境应该重新了解；再来，对于出困之路要作确定的审断。最后，则属结论所涉的问题。总之，中国受到西方势力的压力，因而面临一个历史难题；这原不是华人所能负责的。但华人之所以不能成功地处理这个难题，因而陷入困境，却正由于自身的观念制度各层面上有种种毛病。就中国困境的形成这个论题范围看，传统文化的优点自然是题外的事，因为不能说由于某种「优点」而陷入「困境」。谈「困境」，自然只涉及缺点或毛病一面。不论中华传统文化在别的理论背景下会呈现多高的价值，或多少优点；中国在面临变局时，总在事实上是陷入困境。从这个角度看，困境之形成固然有外来因素的作用，但内在因素显然有枢纽性的地位。更重要的是：困境形成之后，如果要作脱困的努力，则努力的重点必须落在这些内在病态或弱点的改进上，徒然责骂外来压力是无补于脱困的。说到「脱困」，便要涉及寻求「路向」的问题，这样，宣教就需要对于中国在困境中的种种「反应」的省察。了解这些反应后，中国宣教的「典范」之形成过程，便可以得到更明确的方向。⁴⁰

第二节：中国困境之梳理

上文所论，是对于中国路向问题的基本了解；虽然涉及不同层面的种种问题，但总是只一般的析述，并未提出任何主张。要对中国路向作某些梳理，目的是要提出宣教如何切入的主

⁴⁰ 值得一提的是，当谈到基督宗教与文化会通时，强调宣教士在传扬福音所提出的「典范」时，必须使用与当地文化兼容的途径，才能有效地传播。若将西方式的基督教（或宣教方式），全盘性的“移植”到别的文化中，不仅行不通，也会水土不服。但是“本色化”与“处境化”也有其本身的潜在危机，其中最需要提防是为迁就文化，而逐渐失去信仰原有的特质，以致成为“停滞”的信仰。

张。⁴¹一种主张虽然也一定预设某些了解的成立，但是它与了解不同，它必在了解之外，多出一个选择或决定的因素。如果纯粹了解与描述，称作「客观的」，则也可以说，主张必含有一种「主观的」因素。可是，这里所谓「主观」，并不表示成见或偏见之类，只是标示选择与决定之特性。人作选择及决定时，除了涉及某些认知内容以外，必定先有一种价值上的肯定和否定；这种肯定和否定，不依于强迫性的事实和关系，而依于有主宰性的意志。即在这一意义上可称之为「主观的」。⁴²意志活动何以不像认知活动那样可以诉于强迫性的标准呢？这因为意志的特性就是一种自主性，它不能充足地被其他条件决定。虽然可以找出某种规范意志的原则，但这些原则终不能成为强迫性的原则。换言之，人是有作某某荒谬选择及决定的可能的；不论提出怎样普遍的规范，人总可以不守这种规范。⁴³这是「规范」与「规律」所以不同的理由。在提出对中国宣教路向的某些主张时，也应该自觉所谈的是「规范问

⁴¹ 主张的提出主要期盼对原有文化产生“转化”的作用。为何是「转化」？「文化更新」与「文化转化」之间在于前者是目的，后者是过程。因此，这里的主张不是文化的移植，也不是将基督教体系转移到每一个群体。而是一种文化演变的过程，是渐进的，而非速成；是潜移默化的，而非立竿见影的，是人在生活及工作的环境中，透过对人生的重新界定与重新整合，所获致的一种新诠释。

⁴² 「主观的」指：所谓提倡「西学」的问题，只就中西方面来立论。即从地域的观念来看面对外来文化冲击，并未意识到历史阶段的分化。但满清的中国人当时既未了解这冲击实在代表一种文化史的新阶段，而这文化正改变全世界。因此，普遍上在缺乏这种认识，心中只有「西学」或「西化」的问题。劳思光，《虚境与希望：论当代哲学与文化》，刘国英编，（香港：香港中文大学，2003），页189。

⁴³ 严格地说，当前中国出现的任何新的文化观点（包括新儒家和“全盘西化”观）都带有一种探索性的特点，从文化深层结构考察，它们都只是从不同的角度试图对中国传统思维方式进行改造和重建，因此它们都明显具有过渡的性质。可以说，如果没有这些喋喋不休地唠叨的思潮，新的文化思想和思维方式就不能从传统的母体中产生；但是也同样可以断定，适应中国当代国情和国人心态的、新生的文化思想和思维方式，一定不会是这些思想。

题」，而不是「规律问题」；因此，先将所预立的有关价值的决定明白说出来，作为这些主张所依的原则。⁴⁴

人类思想的发展往往会出现一些断层，在这个断层上可以看到纷纭芜杂的“百家争鸣”场面，它既标志着一种旧思想体系命归黄泉，又预示着一种新思想体系的朦胧曙色。⁴⁵在以往的历史中，可以列举出以下几个文化思想断层时期：在西方历史中有古希腊的雅典时期，罗马帝国中后期，文艺复兴到启蒙运动时期，以及从两次世界大战至今，所谓“相对主义时代”在中国历史上有春秋战国时期和从“五四”运动到今天这一段时期。⁴⁶每一个文化思想断层都曾经经历了波诡云谲的思想大动荡，都宣判了一种旧文化思想的死刑，开创了一个新思想的纪

⁴⁴这些原则主要，第一：由于中国的困境问题，原是因为中国陷入历史的困境而起，所以现在要提出的任何主张，都不能违离这个原始目的。至于困境之确定意义，自然不外指人民生活之困苦、国力之衰弱、国际间之不利形势等等而言；由此，这个原始目的，具体地说，仍不外人民生活之改进，及国家富强之达成，这不能以另立新义。第二：中国陷入历史困境，虽是中国路向问题发生的原因；但需要考虑到一个国家或民族的前途时，却不能只着眼于当前的困难的解除，而必须照顾到长久的未来问题。这样，当提出有关的主张时，除了针对已有的种种苦难要求解决以外，还要对长期的发展问题有一定的判断与抉择。正如考虑一个病人的健康问题时，固然先要针对已有的病来求诊疗之道，但也要顾及病愈后如何能过一种长期健康生活的问题，不能只顾一时而无远见。为中国困难问题求解答，更不能不考虑未来，这可以说是涉及一个普遍性较高的问题。可是，另一面又有一个偏向具体性一面的问题，也同样重要：这就是实践程序的问题。第三：所谓实践程序的问题，即提出的主张从何处着手实行的问题。倘若有了使中国脱困的一定主张，又有了对中国文化社会等在长期发展方面的主张，而对于如何开始实行却没有任何主张，则以上的种种主张，即将成为空谈。有些人可能抱着一种可敬的理想，也有为中国路向求解答的诚意，但忽略了这个实践程序的问题，则他的理想即无可避免地全部落空。或许一种无法实践的理想图案，仍可作为个人精神的寄托；但面对着亿万苦难中的中国人来说，一个提出有关中国路向的主张的人，便要如此广大的群众负责，而不是为个人找「精神的避难所」而已。

⁴⁵ Christopher Dawson, *The Formation of Christendom*, (New York: Sheed and Ward, 1967), pp.51-63.

⁴⁶ 西化运动进入改制阶段，不可避免地要再向前推展，进入思想观念的大改革阶段。要改变制度，即是要打破旧有的社会整合或秩序，而建立新的社会整合。这种全面系统性的转移，真正是大破大立，必须有观念及信念的动力。仅靠「应付需要」，缺乏正面的新观念基础，是无法创建新的社会整合的。因此，制度层面的改变，虽可以由革命行动初步造成，但要有新的整合，便必须进入思想观念的大改革。这就是五四所代表的新思潮运动。

元。⁴⁷尤其当对社会宣说一种主张的时候，更不可以离开这种责任感来说话；如果说一些空话使人强信为可实行的，则对苦难大众说，更是有一种害人的作用。⁴⁸宣教也不例外，要在文化开启新思想需要「预立的原则」如下：

1, 中华文化困境之梳理提出有关路向的主张

首先要在中国宣教寻求路向的基本目的。各种幻想所以会无功而有害，即是由于那些想法都在某一意义上远离了基本目的。现在，要想建立任何主张，必须避免误蹈那些幻想者的覆辙。寻求新典范的基本目的是什么？不是为了维护某种旧传统，不是为了实行某种新教条，也不是仅仅为使中国变得像欧美国家，而是为了要使华人能有正常安定的生活，要建立一种能容许文化进展的社会秩序。⁴⁹在这个大目的下，或许可以选取承受传统文化的某些成分，也可以采取某些新观念，也可以运用其他国家的某些已有成效的经验；然而，基本目的仍在于改进人民生活及社会秩序。紧紧掌握这个基本目的，才不至于再陷入幻想的迷执，而作出许多自我否定的错事。基本目的不迷失，即可以确立共同目标。这虽然似乎是相当抽象的，但必须先在这一层面上站稳，然后方能不为种种幻想所惑。共同目标下的共同感，即可以排除或

⁴⁷ 于原有的文化秩序事实上步步失败，于是一般群众，只凭生活的实际感受，也在不知不觉中走向肯定现代化的态度。五四新思潮兴起，华人已经不只是为「应付需要」而现代化，而是为「追求理想」而现代化。但当时的社会结构并未大变，观念上虽渐有现代化的共识，实际上要达成新的社会整合，仍是路途遥远；因此，五四后逐渐成为共识的现代化，实际上只呈现为一种共同期望的「远景」。劳思光，《虚境与希望：论当代哲学与文化》，页194。

⁴⁸ 西方现代的“相对主义时代”则旗帜鲜明地站在与启蒙运动相对立的立场上，它以相对性和多维化的思维方式以及非理性主义思潮的武器，猛烈地抨击了几百年来一直统治西方思想领域的科学主义价值观和理性精神。但是它仅仅只是进行了批判的工作，并没有开创一个新的文化时代，因为相对性和多维化的思维方式和非理性主义思潮充其量只能是一种过渡状态的思想现象，而不可能是一种新时期的文化思想。它们只是体现了西方现代观念大裂变的过程，而非其结果。赵林，《协调与超越：中国思维方式探讨》（二版），页252-253。

⁴⁹ 「中华文化要如何更新」或「中华文化何处需要被更新」的问题，学者看法各有不同。其中林毓生提出「创造的转化」的概念引起较多学者的采用。（如余英时、杜维明、刘述先、李泽厚等）林毓生，《思想与人物》，（台北：联经出版，1983），页320。

对治种种偏执的观念病。在共同目标的指引下，进一步才可以对宣教路向问题提出更具体的主张。⁵⁰总之，若考虑宣教如何在中华文化中转化的问题，则首先要扫除各种幻想，确立共同目标。一切歧异应该笼罩在共同感下来作适当处理，而不可采取任何分裂观点，制造内部的冲突，而走向自残自杀的绝路。

2. 理性化原则及其运用中与宣教

这里提出一些具体建议，但这些建议也有一个观念基础，它就是「理性化原则」。所谓「理性化」，主要即指对一般事理的尊重而言。在日常的语言中，人们常说「讲理」或「不讲理」；可顺着这个已熟知的意思来理解所谓「理性化」。人人都懂得「讲理」与「不讲理」两种态度的分别，即不难明白所谓「理性化」是什么意思。依这态度提出对于宣教诠释学几个大问题的主张，这可以看作「宣教原则」的具体应用。一是，对文化传统的主张。二是，对现代化的主张。三是，对实践程序的主张。显然，最后一点将包含最具体的建议。若按简单的方式来表述，即应该从中国文化理想中提炼出那些具有普遍意义的成分（即「开放成分」），使它与福音结合，而将「封闭成分」交给过去的历史。⁵¹如下：

第一，从多元主义出发，对于保存中华传统文化，采取一笔抹煞的态度，是多年来所常见的，但在理据上则全无坚强基础。通常否定传统文化的人，是为了应付一时的急需。其实，纵使将各文化传统内部的短长暂时摆下不谈，专就人类文化的远景看，多元主义的文化观仍是有

⁵⁰ 例如中国人着重的不是分析，而是探索具启发性的比喻。由于类比的思想模式是周围性的，即一种形容的观念，然后使用不同的角度、诠释和经验去指明其重要性。余达心：《从华人性格看传福音方策》，《华人文化与福音研讨会汇报》，陈蕙文编，页33- 34。

⁵¹ 伽达默尔认为历史流传下来给我们的观念，它的有效性是不用证明。换言之，传统流传下来的观念在我们反省它们之前，已经承认它们了。先于我们证明它们之前，它们已经被承认了。由于它们已被承认，因此，它们至少是有正效应的。Gadamer, *Truth and Method*, p285.

助于文化发展及丰富化的。一个文化传统只要有其正面的特色，在长远的发展观点下，便都值得保存。虽然不必是原封不动地保存。人类历史变幻无定，所遭遇的问题也往往不能预见；而人类凭以应付客观问题的资本，只是文化成绩而已。因此，在长期观点下，各种文化成绩的保存，即是宣教克服历史难题的能力的源泉所在，有远见的思想者，必定明白毁弃文化成绩，基本上对人类来说是一种损失。⁵²宣教纵使离开华人的民族感情来说话，仍有理由相信应该保存中华文化的成果，以供人类采用。倘若将中华文化全部毁去，而让华人完全变为西方基督教文化的追随者，纵能成功，也只是使人类文化变得贫乏一些而已。这是就多元文化的优点来看在中国宣教的问题，在这个层面上保持文化的多元性，有利于长期的文化发展；则中华传统文化自然无理由不予保存。⁵³

第二，承继中华传统文化中有普遍意义的开放成分。如果进入中华传统文化成果的内部看，则即应强调上文所说的「开放」的问题。中国传统文化成果中那些有普遍意义的成分。这里只举两点，如下：一是，自我主宰性的肯定：就传统文化中的一些主要观念看，最有普遍意义而又值得重视的，是自我主宰性的肯定。无论儒家或道家的精神方向有多少不同处，在肯定自我的主宰性一点上却是一样；其不同是建立这个肯定以后的问题。⁵⁴这种肯定究竟应视作一种宗教性的信仰，或一种哲学性的论点，还可以有种种辩议。从文化生活逆溯上去来看这个肯定，则重要处在于它对文化生活有什么功能，而不在于对它如何说明，因此，那些辩议在这里即不涉及。肯定自我主宰性，究竟能对文化生活有什么影响呢？这就是功能问题。现在又可以分几层讲。

⁵² Y.C. Yang, *China's Religious Heritage*, (Nashville: Abingdon Cokesbury Press, 1943), pp.37-52.

⁵³ 保存：这里所指的不是技术层面，是一种抉择。伽达默尔称这是「自我抉择」，尤其是在道德上。Gadamer, *Truth and Method*, p.326.

⁵⁴ Y.C. Yang, *China's Religious Heritage*, p.39.

最基本的意义，这个肯定能定立人生价值感的根源，同时也能定立人生的责任感。中国传统直接肯定人自身有自觉主宰的能力，有建立规范的能力，而这样肯定一个当前能负责的「自我」。⁵⁵在这个肯定下，人的一切活动才获得意义。这里所需要的论证或说明，自然涉及许多哲学问题；但那反而是次要的，主要是这样肯定的精神方向，能唤起文化活力，推动人生与世界的升进。倘若着眼于现实世界中种种阴暗，则这种精神方向的医疗功能非常明显。历史上许多其他文化病态的问题，这一切问题虽然千变万化、复杂异常，但要想能步步改善，最根本的动力便在于这种责任感的定立。人能对一切所遭遇的困难负责，然后方能面对问题寻求解决。虽然实际能解决多少问题，自然有待于其他方面的条件，但这种负责承担的精神方向是一个必要条件。目前「革命」的狂想使多数人失去责任感，也无法负任何责任，只能听「领导」；另一面「私利」的狂潮下，人的责任感通过心理、社会、生理种种观念结构又被拆散。双方标榜的原则不同，但结果都使社会陷入混乱、没落及灾祸中。倘转移这种倾向，自我主宰性的肯定便是一个首要条件。⁵⁶

进一步看，中华文化肯定自我主宰性的精神方向，又与肯定「规范」或尊理的精神方向相连。由于自我的主宰性并非表示自我乱活动，所以有主宰性的自我同时亦是一能建立规范自我；这样使「自由」与「规范」统一。而所谓「理性化」的要求，即成为自我本来的活动方向。在这一点上，儒家的贡献较大。反过来说，儒学中最有普遍意义的观念，也就在这里。但需要注意的，即便有普遍意义的存在，也必须具有弹性，尤其在宣教的范畴。若放在道德知识的意义下，有时是相对的，即是它针对不同处境，给出不同的意义，适当的诠释只是相对于当时的处境而言。所以不能墨守成规，固执于相同的意义。

⁵⁵ 何启明，《当代个人布道：理论与实践》，（加拿大：恩福协会，2001），页161。

⁵⁶ 伽达默尔认为，正确诠释的判断是可能的，但它是弹性的和相对的。同上，p.124.

二是，传统中另一个有普遍意义的观念，是「和」的观念。⁵⁷这正可对治「斗争」、「冲突」等等病态观念。自然界本来充满了冲突，但这并不表示人的自觉努力要顺这个自然事实走。实际上，人类文化活动本来就以自觉努力去克服自然限制为主要意义。⁵⁸譬如，一切动物都会生病，也不断地生病，这是自然事实；但医药的发明则是文化；人本来在自然世界中很难满足其生存需要，但发明种种生产方法，则是文化。就冲突与斗争而言，也是如此。自然世界本来充满了冲突，因此不断有斗争。但人的文化就要表现在步步减低冲突，消弭斗争上。⁵⁹这个要求在中国文化传统中的「和」观念下得着一种自觉肯定。肯定了「和」的理想，然后谈「博爱」等等，方有意义；对当前这个充满仇恨互害的社会说，这也是一种重要的「文化的药剂」。⁶⁰另一个有普遍意义的重要观念，是对理性与情意间对立性的消融。在中华传统中，「理性」不视为与「情意」永相排斥；反之，二者有一种互补的作用。因此，发扬这种观念，可以对治目前误解「理性」的通病，以及以「破坏」自喜的纵情之病。⁶¹中华传统中「礼乐」并立之说，虽然从艺术的独立性看，似乎表示中华传统思想不能肯定这种

⁵⁷ 何启明，《当代个人布道：理论与实践》，页172。

⁵⁸ Ralph Covell指：对中国人来说，能够促进和谐的便是真理。和谐重于所谓客观事实；和谐含括了整体的真实性。*Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*, (New York: Orbis Books, 1976), p.61.

⁵⁹ 这是指一个民族或社会，只有在面临危机时，才会有较开放的心胸去尝试或接纳新的观念。换言之，每个社会都有一套既成的「典范」，不但用以解释在社会中所发生的每一件事件，也借以规范这个社会中的每一个人的行为。直到某段时间，有越来越多的情况已无法用原有的「典范」予以解释或约束人的行为时，这就发生了危机意识。人就会在原有之典范之外寻找「新典范」，一旦找到了且经过证实，这典范就取代了旧典范，“危机”也就暂告解除。Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (3rd ed, Wadsworth, 1992), pp.27-51.

⁶⁰ 就整个社会而论，也必须在传统的主流文化面临危机时，外来文化或宗教才有机会“趁虚而入”。例如基督教在罗马帝国的头三百年，也正逢希腊哲学的低潮时期，因此当时异教纷起、道德混乱。基督教的思想成为社会上的一股清流，赢得广大群体的心灵，以致于在血腥的逼迫中，却能愈挫愈奋，最后征服了罗马帝国。赵林，《基督教思想文化的演进》，（北京：人民出版社，2007），页29-35。

⁶¹ 社会与政治因素所造成的“危机”，将形成一个心灵的“真空状态”，外来的文化或宗教，比较容易在当地落地生根。从这角度，中国大陆在文革后所造成的“三信危机”，是造成大陆一连串的“文化热”、“基督教热”和“气功热”背景因素之一。赵林，《协调与超越：中国思维方式探讨》（二版），页216。

独立性；但从人生情意的理性化一面来看，则有这里所说的重要意义。而「礼乐」之说本身虽不建立艺术的独立性，但稍加清理修整，也可以不妨害艺术独立性。这些问题所涉及的理论工作，在这自然不能详谈，但主要认识不可不点明。中华传统文化中有普遍意义的观念及制度，自然可以不止这几点，但这里举出以上两点论述宣教进入文化转化的可能性。

3. 补正文化精神的内部缺陷与宣教

有普遍意义的观念，即专就「开放成分」讲，意思是这些文化智慧的成果，可以在长久时期中有效，因此是可以承受下来，以供建立新理想之用的。⁶²另一面「失效」的「封闭成分」不须细说，因为历史社会的变迁，生活方式的改换，已明显地表示出某些观念与制度的不再有效。现在要谈的是另一层面的问题，即传统中华文化本身的限制或缺陷问题。这问题与「开放」或「封闭」的问题不同。⁶³「开放成分」固然是指有普遍意义的观念制度等而言，「封闭成分」也不过表示受特殊历史条件决定的那些效力有限的观念制度而已，二者都与「缺陷」的意义不同。「缺陷」是就中国文化传统中所未能顾及的问题讲，中华传统文化精神的特性，是以道德意识笼罩一切文化活动。⁶⁴倘若中华文化虽肯定人的主宰性，但只就道德意志的直接发用来讲自我主宰。对于如何将主宰性客观化为一种人类活动的形式，一向不加注意。这个缺陷是文化精神内部的缺陷。对它本身作任何说明，都难免要涉及一些艰涩的语言。但若就其具体表现说，则也不一定真正难懂。

⁶² Anthony Wallace称之为「新稳定状态」。“*Revitalization Movements*”, *American Anthropologist*, 58 No2 ,(New Jersey: Wiley, 1956), pp.264-281.

⁶³ 这里专指一观念的效用的限制而言，与通常就一系统说「开放」或「封闭」的意思不相同。

⁶⁴ 称之为「重德」的精神。所谓「重」的意思，是指主从关系说。中国传统并非不讲「知识」，但总以为知识的作用只是帮助完成道德生活，而没有独立的意义。中国人也并非不讲「制度」，但讲制度时总以为制度要靠「人」方能有效。劳思光，《文化问题论集新编》，郑宗义编，页47。

就政治权力的成立及转移说，中华传统一向重视人生的「理性化」，可是，对政权的成立及转移，却从来未寻求出一种「合理性的形式」。在中国历史中，每一朝代的兴亡，无不是暴力决定。有时是群雄争斗，胜者为王；有时是非法地扩张权力，直到夺得帝位为止。依传统的道德规范看，前者是盗贼一流，后者是篡逆一流，应该都在罪人之列。可是，由于政权之成立及转移，并无合理的形式可依，事实上政权总有改变，于中国历史上一个奇怪现象，就是在处处讲规范的精神方向下，却容许一种极大的非理性的行为——争政权的行为。而更奇怪的地方是：每一个政权分明都是通过非理性过程而成立，成立之后，却被要求遵守理性的规范。于是「盗贼」或「奸邪」一旦争政权成功，知识份子便要求他们变为「圣主」。这些事实只要稍读史籍，都是处处可见的。何以会如此呢？就是由于中国人从不曾想到建立一种客观的合理性的形式，来范定政治的变化。而这种缺陷之所以未能获得补正，正因为未为人所真正了解。这是以政治一面为例来说。这种缺陷在其他方面也有不同程度的表现。即如，华人不重视客观知识、不重视思考与辩论的规律等等，都与这种文化精神的缺陷有关。

中华传统文化有许多可贵的成果，而且是有较普遍的意义，这是应该承受的「开放成分」。⁶⁵另一些「封闭成分」随历史演变而失效，则应加清理。在另一层面上看，传统文化精神又有内部的缺陷，这便需要在宣教重建文化理想时特别留意。就这两层看，今天谈宣教面对中国文化的出路时，决不能全盘承继传统。一方面要抽出「开放成分」，排去「封闭成分」，另一方面又要突破原有限制，使传统文化的缺陷获得补正。这两面合起来，即决定宣教对文化传统所持的态度，只能是撷取精华，进行重建。全盘肯定或否定传统文化，都是一种严重的错误。

⁶⁵ 问题的本质就是敞开与开放性的可能性。伽达默尔，《真理与方法》，页392。

4, 有待处理的问题

上述所论述中华文化精神之特性，虽然可以看作纯粹的观察工作，但也可以看作讨论中国宣教的未来预备工作。自五四运动后，所谓涉及「东西文化」或「中西文化」的著作可说汗牛充栋，论战文字也屡见不鲜；但浮光掠影之语居多，而真正接触到问题的实在极少。中国需要一个文化运动毋庸置疑，但这文化运动有什么内容？什么目的？却要看它所根据的知识与理念而定。就知识论，必须对所谈的「中华文化」的真面目有充足了解，这涉及文化特性的探究；就理念论，要对「中华文化应该如何」作一判断，则必须对普遍意义的文化理想，有一种确定观点。这两者都是在宣教中需要面对的工作。

论到「文化意识」，受实证论影响的人们，又会想到「玄学」与「科学」的冲突问题。其实，文化意识并非必然走旧式「玄学」的老路。而另一方面，文化问题就其相关于文化精神而言，却又决非经验科学的研究对象。因此，任何文化问题的处理，必归于一种严格的哲学。要谈中国宣教问题，自然也不例外。本章的目的，原以提供基本知识为主，但就处理问题的原则讲，宣教诠释学也有一些设准。其中，作为宣教诠释学基础的最重要命题，有以下几项：⁶⁶

（一）文化活动之基本方向，由自觉意识决定；一切自然条件只是质料。（二）自觉意识最显明之表现为价值意识，即「应该如何」之意识。所谓「自由意志」，亦即在此处显现。

（三）价值意识决定文化活动之方向；某一价值意识能生出一系列生活态度及制度等等。当宣教着眼于这种已展开的价值意识时，即以「文化精神」一词，标指文化活动中这种自觉成素。（四）就文化成果而论，人所追求的目的，不必能获得；但人所不追求者，必不能获得；

⁶⁶ 凡涉及取舍选择的问题，皆是价值问题，所以必须纳于某种理念规范下，方能解答。宣教要谈中国文化的未来，如上面所说，必须有知识及理念两面的条件。本章只涉及对中国文化的知识，而对文化理念问题并未涉及。学者倘若问：「中国文化应该成为什么样子？」则越出本章范围，在本章中不能获得解答。不过，在考虑中华文化「应该如何」之前，了解中文化「是什么」也是必要的；本章即是为满足在中国宣教这个要求而作。

因文化成果只能由自觉活动中生出。由此，文化精神常对其文化成果有一定的局限作用。⁶⁷

（五）中华文化基本方向，受重德精神决定；故重德精神之局限，即在实际历史中表现为中国文化之局限。从哲学思想，到政治、经济、社会结构、宗教、艺术等，无不表现此种精神之特性，亦无不受其局限。⁶⁸（六）在意义上，每一具体存在，必有其限制；故在理论上，实不能有绝对无局限之文化精神。但扣紧某一问题说，则某一文化精神所缺乏之某种成果，必须通过此文化精神之升华方能获致，此种「升华」本质上是自觉意识之转向，故在理论上永是可能的。⁶⁹（七）宣教要在中国原有的文化精神作此种扩充，并非极端困难。本来除此以外，尚有许多涉及取舍选择的问题，例如：中国人是否应该割弃原有的文化精神，而接受另一文化精神？或中华文化精神之缺陷是否有补足的必要？这都是关心中华文化的人们必须解答的。而以上所列的各命题，则对了解中国文化特性大有关系，宣教工作宜加注意。⁷⁰

第三节：宣教与中国文化「对话」的可能性⁷¹

1. 文化的整体观

⁶⁷ 以新约圣经《使徒行传》为例，是一个未完待续的故事，宣教必须靠上帝的恩典，以及文化际宣教工作为最重要的事情，突破传统文化的障碍和局限。张济民，《成为宣教的教会：从新约看宣教神学的实践》，页137。

⁶⁸ 中华文化精神的局限是：智性受德性压制。中国历史中所以缺乏民主制度、经验科学及解析思考，皆由于此。倘今日有人要使中国文化能生出此种成果，则必须从文化精神本身的拓充着；这即是新文化的任务。

⁶⁹ 庄祖鲲，《基督教与中国传统文化之关系：契合与转化》，页124。

⁷⁰ 林毓生指出，传统文化的「创造的转化」需要漫长的时间。以今日传播媒体的发达、文化交流之速或许无须一千年达成，但至少这任务好几十年才能有显著的进展。《思想与人物》，页339。

⁷¹ 伽达默尔在发表《真理与方法》后直到晚年，更加关心将哲学诠释学的基本思想贯彻在对于当代社会实践领域的分析中去。在此基础上，伽氏明确提出并反复论述了实践哲学的原理。《科学时代的理性》，第四章：何谓实践——社会理性的条件，页61-76。

所谓「整体观」(holistic view)而言,并不一定专属于某一学派。⁷²不同学派可以依不同理论而持这种文化观。其观点:第一,判定文化内层有一基本动力,由此动力步步开展,而生出不同层面的文化成果,如观念、制度、生活方式等等。换言之,一文化体系内各部份皆是那个原始动力的一种表现。第二,文化体系的各部份中有一部份变化时,即必使其他部份随之而变化;因之,如果人自觉地要求变革一文化体系,则不能只变一部份。换言之,文化的变化必须是整体地变。这两点中前者涉及结构的分析,后者涉及发展的规定,都以「整体性」为中心;所谓「整体观」的主要意涵即在此。这种文化观自然有相当明确的根据。不能否认它是一种很有意义的理论;但要探讨的是这一类理论的功能限度问题。简言之,如果着眼于单一文化,而探讨其生长演变的过程,则这个观点是有良好的解释功能的。但如涉及众多文化间的关系性的问题,则它的解释功能便大大减成。

这种文化观的正常功能,首先要注意的是,所谓「整体观」基本上是属于文化哲学的层面,与只作经验事实之观察与系统化等等工作的经验科学不同。若就语言功能的角度讲,则这种语言的功能主要是「引导的」(orientative),而不是「解释的」(explanatory)。因此,「整体观」的功能问题时,也须特别注重引导功能一面。这样,文化不被看成为一堆事实的集合体,而被看成为一套活动的历程;这种理论不管在建构上是否另附一套存有论的陈述,其实践意义即落在对人之自觉意识引导上。它引导人将万象纷纭的文化世界,看成基本动力的发用结果。在特殊理论中,对这个基本动力是否再作次分(subdivision)是另一层的问

⁷² 「整体观」不论是取黑格尔模型(Hegelian model)或马克思模型(Marxist model),或其他模型,总必以动力及活动历程为主要观念。黑格尔(G. W. F. Hegel)选取「绝对精神」(absolute spirit)的自动性为其动力观念,即整合、融合、契合的阶段;马克思(Karl Marx)则以经济欲求为其动力观念;又如亚里士多德(Aristotle),则以实现本性的层层上升的力量为其动力观念(这与亚里士多德自己所说的「动力因」全非一事不能混淆)。但在他们的文化观中,文化历程都只是这个动力的开展或推进的历程。

题。不论在那一层上取一元或多元观点，既然文化成果都是那个同一动力所生，自然就显出一种整体的图象了。

所谓「文化」本指「人的文化」，因此，不论怎样强调存有性一面，这样的文化图象中又必以人的自觉意识为主脉。于是，「整体观」不仅引导人面对这样一个文化图象，而且引导人意识到自我活动与文化生命不可割离。许多人的文化活动，合起来即成为文化成果的根源。落到文化史上，这样的「整体观」显然有以简驭繁的效用。按观察个个文化系统或传统的历史过程，即可看作那些基本动力的展现历程，或者明确地说，可看作各种价值意识的实现历程。在比较这些不同的文化时，也可以就其不同的基本动力来阐述它们彼此间的差异。用一个常见的词语说，这也就是所谓「文化精神」的研究了。依此很难看出「整体观」有什么困难或缺陷；但这有显现一种封闭性及自足性的认定，而它的理论效力的限度，也正在这里逐步透露出来。⁷³

简言之，「整体观」既将一个个不同文化体系看成内部地确定关联的一套现象，则此体系与彼体系间，是否有交通可能，便是未加处理的问题。而对内部关联的确定性的建立，自然亦指向自足与封闭的图象。在这种图象中，交通这个概念似乎无法安顿。现在即可说明「整体观」功能的互动以及体系与其环境之关联的限度。假设有两个文化体系，以甲、乙名之。依「整体观」的看法，甲与乙各是一个整体，因之，甲系统的文化成果，基本上是只能由甲系

⁷³ 伽达默尔认为，理解其实总是这样，一些被误认为是独自存在的视域的融合过程。《真理与方法》，页396。

统的基本动力生出；乙系统情况亦同。⁷⁴然则，对甲系统而言，乙统的成果是否全无意义可说呢？若无意义可说，则不会有任何理由要甲系统接受或吸取乙系统的成果。换言之，甲与乙虽然可以在时空关系上是并存的，但彼此间不需有交通。相反，倘若认为一系统的文化成果，对于另一系统有意义可说，则这种意义的可能性便非「整体观」所能解释。⁷⁵

除此，文化成果自然总是可以归溯到某一文化体系的，但文化体系彼此间却似乎从未有这样的隔绝的情况。人类文化生活中永远有两面活动，一面是内发的创生及发展，另一面是吸取或撷取外在的文化成果。事实上，很难找到一个文化系统是完全未撷取其他文化成果，而同时它自身的成果又绝不能为其他文化吸收的。这种文化史的实际现象，即显现出「整体观」的效力限度。尽管就解释一文化内部的发展以及文化生活各部份的关联来讲，「整体观」并无可反对之处，但它不能解释文化系统间的交互影响，

2. 宣教对话与文化变革

文化范式的问题相关的就是多数多元的文化体系；如果我们面对多元文化体系的问题，譬如体系之间是否能沟通、沟通的条件在哪里？体系与体系之间是否能有文化综合？很多人都喜

⁷⁴ 创生活动下的文化变革是由观念到成果的「顺变」，模拟活动下的文化变革则是由成果到观念的「逆变」。「顺变」不须解释。「逆变」则由于这里所涉及的文化成果本是另一文化传统所生出。甲文化撷取乙文化成果，便是一种学习或模拟的活动。当甲文化取得这种成果后，这种成果背后所携带的观念（原属乙文化）也一定进入甲文化，由此必引致甲文化观念层面的变化；而进入甲文化的那种乙文化成果也会配合甲文化观念基础而受到某种调整。这种调整过程在理论上可以是复杂万状的，其基本方向是要使乙文化成果与甲文化能稳定结合。这种稳定结合一旦实现，甲文化便已经有了一次大变革。这种变革虽大，却只是渐进的调整，因之，并不会引起某种集体性的精神崩溃现象。主要论点便是：这两种模式决不可相混；倘若我们以其一代替另一个，则结果必造成危与灾难。

⁷⁵ 若以原始宗教与基督教对比，原始宗教朴素的唯物和感觉主义，而基督教是形而上学的唯心和唯灵主义。正因基督教具有形而上学的特点，所以逐渐发展出严格意义上的神学，而在过程中希腊哲学产生了极重要的影响。赵林，《基督教思想文化的演进》，页16。

欢说「中西文化的综合」，好像把很多的东西摆在一起问题就解决了，但是怎样摆在一起还是一个理论上的问题。身处在一个多元异质文化的世界，对于这样的情况根本上有两种可能的态度，一个是霸主的姿态，就是某个文化掌握了霸权这种想法。一般人很容易有这种态度，但它最大的坏处就是一个封闭系统，有些元素会被排除，即不可以说和想。若非如此，它的霸权特性就无法显露出来。如果不走霸权观念，另一种比较开明的态度就是面对不同的价值与文化主张，这种「不同的价值与文化主张」也包括上述所讲的霸权文化，但是如果遇上两个霸权文化，就会如亨廷顿（Samuel P. Huntington）所说的「文化冲突」。⁷⁶如果对异质文化采取霸权文化的态度，就会越来越封闭，最后像黑格尔讲的那样，发现已有的到一个时候就会失效，历史变成一次一次霸权文化的争斗。⁷⁷这一类的问题，也可以缩小到个人上，例如：我有一个信仰，你也有一个信仰，你生活在你的生活中，就会造成我们价值选择判断完全不一样，这两种人相处的情况就像亨廷顿讲的那样，总是在斗吗？如果不是这样，那会有怎样的出路？这出路基本上是在人自觉地怎么做，这是一个方法论上的问题：也是通过怎样的历程去处理文明冲突的问题。这问题分两部分来讲：一种涉及实际的内容，纯粹就方法论上来讲，也即为了处理不同价值意识系统的关系，这个问题可能解答的希望，不是像亨廷顿那样悲观主义的绝望角度，但寻找希望也不能是希望怎样就怎样讲，还是要有严格理论的概念。

⁷⁶ 亨廷顿（Samuel P. Huntington）曾发表的一篇论文〈文明的冲突〉（The Clash of Civilisations）来作结语。亨廷顿预测，未来的世界将频频见文明之间的冲突。文明是由同一渊源的宗教、文化、族群等组成的共同体。各文明共同体有其自我认同，如西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明等等。经济利益、政治权力、种族纷争固然产生矛盾，亨氏认为最强烈的矛盾是文化的冲突。原因是，文化的冲突比经济、政治、种族的冲突更难以和解。《文明的冲突与世界秩序的重建(修订版)》，周琪译，（北京：新华出版，2010）。

⁷⁷ 亨廷顿后来的思想已经有这种倾向，这是他顺着经验观察达到的结论，文明冲突可以增强可以减弱，但他没看到解决方法，这已经是一种悲观主义了。

文化的未来处处都碰触到根本上相互排斥的观念，要解决这些问题，就要有一个全面的看法。

「方法」就是一个过程，通过这个过程得到这样的结果，以此而言，分析就是一个方法论上的主张。如果范式转移（paradigm shift）以「对话」为根据，不同文化之间的冲突就会大大减低，不像「文化综合论」那样空说「综合很好」，而是真正的希望所在。⁷⁸这就形成黑格尔所说的，「正」、「反」、「合」中更高层的综合。⁷⁹自从经验科学发展以后，研究人的行为常常有个流行的想法，就是人是被不同的条件所决定的，人受历史与社会的影响。就行为主义的心理学，人还有零碎生活当中的影响，所以表现在行为主义心理学对人的描写，「学习理论」（learning theory）是强调环境决定人能得到什么东西。这种想法是用经验环境来解释人的思想、行为与信仰，这是经验科学的看法。简化来说，这种想法存在两个「脉络」（contexts），一个是历史脉络、另一个是社会脉络；换句话说二个人或一群人怎么生活、怎么想，都看两个脉络的交会点在哪里。例如过去两百年间，中国的文化受到许多不同冲击，包括现代化、西方及在大陆出现的文革所带来的剧变，但许多古旧的中国传统，依然深藏在中国人的思想里，驾驭着他们的价值观与行为模式，并且弥漫和参透在他们的生活的每一个层面，包括家庭、社会和宗教信仰。从这点来看，要接受决定论的立场，推论下去就是：人都是被决定的，如此就会成为对人类社会知识的自我否定。

事实上，置在人身上的都不是人做的，「对话」就是要对这种一直以来的看法进行反驳：

「对话」的范式不是说体系是开放还是封闭的，而是任何一个体系有开放或封闭的因素；人

⁷⁸ 伽达默尔把诠释学从解释的技艺学或方法论中解放出来，并使理解活动作为一种对话式的并且超主观的过去与现在的中介事件。所谓对话式的，就是说理解的每一过去与现在的中介都是理解——诠释者与文本的特定对话。所谓超主观的，就是理解中说发生的过去与现在的中介都是超越理解——诠释者的自觉控制。《哲学诠释学》，宋建平，夏镇平译，（上海：译文出版，2004），页19。

⁷⁹ 林树立，《现代思潮——西方文化研究之通路》，页53-56。

在思维使用符号上是可以接触到普遍性的问题，并不是说人只能反映他的因素，而是会去思索一些长期、普遍的问题，于是取得或相信一个论点，这些都不是被历史与社会脉络决定的，而这是他思维能力创造出来的。⁸⁰从这意义来讲，每一个思想的代表，每一个理论，都有开放与封闭的部分，如此可以看见「对话」一个希望的角度：人可以接触普遍的论点与思维的共同处，这就是范式的改变、也是希望所在。⁸¹从这里往下推，「对话」就可以对文化史的问题，民族文化与世界文化环球文化这些问题产生新的观点，特别是对于亨廷顿的悲观主义，就有一种超越的可能。⁸²

最后对于上述观念，再补充两点：第一，它不要求绝对的、完整的确定性，第一，它不是说理论没有确定性；只是因为一个理论总是可以扩张、展开，所以永远有发展的可能。既然永远都有发展的可能，最后的目标就是「极限」（limit）；倘若已经达到极限，就没有发展的可能了。不仅是在廿一世纪宣教的发展可以越来越清楚地看到这一点，同时这对于「宣教的终结」还是「宣教的典范转变」的问题，也给出了答覆：宣教典范本身总是在「转变」当中，问题是从前很多人都抗拒这种转变，所以学派之间有很冲突。如果教会了解每个文化体系都有封闭与开放的地方，着眼于开放的地方，体系间就不会严重互斥；相反的，如果着眼于封

⁸⁰ 伽达默尔把理解活动从一种理解——诠释者倾听文本“独白”的模式，转变为理解——诠释者与文本的“对话”模式。伽氏认为理解活动具有对话性，而且对话的进程超越理解——诠释者的主观控制，具有“游戏”性。理解是一种超主观的对话过程是与其独特的语言观分不开的。语言是对话的媒介，理解本质上是一种语言过程。《真理与方法》，页496。

⁸¹ 文化由内部动力而发生变率，这就是通常所说的文化的成长或发展。如前面所说的，诠释这种过程，不论如何立论，多少必涉及一种「整体观」。当说到「文化传统」、「文化精神」或「某某文化」这一类字眼时，不能不涉及某一程度的整体观念；因为，若不如此，则眼中的「文化」将只是一堆偶然发生的事实，互不相关，岂能表现什么特性或意义？而当无特性或意义可说的时候，所谓「某某文化」就成为一种缩写符号，本身无关重要了。无论是讲古希腊文化或文艺复兴以后逐渐形成的欧洲近代文化，抑或是研讨中国秦汉后政治制度之演变或教育风气之凝固化，诠释者总必须设定某种整体结构来作为其建立解释的基础。

⁸² 李锦纶，指究竟中华文化需要什么更新？最重要的莫关于肯定人的价值！《世纪中国文化茎：中国历史的神学诠释》，页359。

闭的地方，就会互斥。所以用「对话」的观点来说，每个文化体系都有开放与封闭的一面，它开放的部分就是接触普遍性的问题。宣教的思考也是在具体时空中所得的结果，因此不会是最后的结果。倘若要放弃所谓「大叙述」，宣教的工作就不是构造一个「封闭系统」，而是在严格思考、反省的过程中，对于自我、世界的了解产生确定的成果。⁸³不过，这种成果是永远可以扩张的，所以不需要费很多力气去做一个「大叙述」的封闭系统，然后等待别人来证明这个系统不能笼罩一切；宣教未来不应该这样做，这也就是离开传统宣教的作法。这表示宣教思维并不能因为这些理论而终结——宣教不会终结但永远可以改进。

第四节：诠释学视域下「宣教对话」的诠释路径

宣教需借助于参与主体的言语活动实现着相互往来。但是，在往来中主体交往的具体路径又有哪些呢？路径即通道、路线之意。教会（宣教士）、受众（族群）与文化（文本）是宣教活动的基本元素，三者之间的关系样态构成了宣教交往的存在，同时也规划着宣教交往的路径系统。哲学诠释学中对作者、文本和读者三者关系的探讨，对于教会理解与诠释宣教中宣教士、族群与文化文本之间的具体交往路径，有着重要的启示意义。在哲学诠释学视野中，真正在文本与读者、传统与现在之间，搭起桥梁和中介作用的就是语言。⁸⁴而语言只有在对话中才具有真正的现实性，这是宣教诠释学研究的导引性的观点。在伽达默尔看来，诠释学语言在本质上就是言语对话，其包含着问答结构，某个传承下来的文本成为解释的对象，这已经意味着该文本对解释者提出了一个问题。所以诠释经常包含着与提给宣教问题的本质关

⁸³ 北大的赵敦华认为，基督教不但能超越世俗的“现代性”和“后现代性”，为价值规范提供神圣保障，而且能将神圣文化与世俗文化融汇成一种新的文化类型。赵敦华：《基督教与中国现代化》，《维真学刊》（1995第三期），页48。

⁸⁴ 伽达默尔，《真理与方法》，页489。

联。理解一个文本，就是理解这个问题。⁸⁵哲学诠释学对于言语对话的论述为理解与构建宣教交往的路径问题提供极其丰富的方法论借鉴。在宣教活动交往中，根据教会、受众和文化文本三者之间的不同关系，可以将宣教交往的具体路径分为：共时性言语、历时性言语和自我反思性言语。

1, 「宣教对话」的共时性言语 (synchronous speech) ——人际对话⁸⁶

在宣教的视野下，共时性言语是指教会和受众（族群）之间的面对面（face-to-face）的言语对话，一般是指两者之间围绕特定的文化（或宗教）内容进行信息与情感的交流。⁸⁷两者之间的共时性言语对话是宣教活动主要的外显形态，具体表现为两者之间的互动以及在此过程中不断形成的关系；两者之间的共时性言语对话是「媒介」与目的性统一。「媒介」是指两者将言语交流作为一种媒介，在交往中主体凭借语言媒体传递着表现的存在物，为交往双方信息的发送、传递、展开提供一个可操作的媒介平台，从而使双方获得必要的信息，增进相互理解。⁸⁸其遵从着事实的规则，表现为对效率的追求。而目的性价值则指，双方在言语对话中由生命意义的不断生成，而产生基督教信仰的社会化与个性化的形成与实现过程。其遵从着共同的生活与价值取向，表现为意义和价值的张扬。在这一言语对话路径中，言说主体

⁸⁵ 洪汉鼎，《诠释学：它的历史和当代发展》，页217。

⁸⁶ 共时性与历时性是瑞士语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）在区分语言的特征时所用的概念。前者指从现时层面横向角度研究语言的面貌，后者则从历史发展层面纵向角度研究语言的演进。本文中使用的共时性与历时性概念与此不同。《普通语言学教程》，高名凯译，（上海：商务印书馆出版，1980）。

⁸⁷ Ron Rand认为以受众为中心确实是宣教最有效的方法，此方法要求传者花时间去了解受众的家庭及社会背景，认识他们的价值观、文化背景及思想形态等。Ron Rand, *Won by One: Helping Your Closest Friend and Family Discover a Personal Relationship with God*, (Ventura:Regal Books, 1988),p.25.

⁸⁸ 语言是文化传统的储藏库，语言结合了过去与现在，是使得过去的视域与现在的视域达成融合的基础。视域融合正是以语言为媒介，通过对话来进行。诠释即是诠释者与文本之间的一场对话。伽达默尔，《真理与方法》，页583。

必须具有自主的言说权利，言说主体之间平等、民主与相互信任的关系是言语发生、传递、接受直至理解与领悟的必要前提。⁸⁹如离开上述要素，「宣教对话」就会无可避免地蜕化为“独白式”或“殖民式”地操纵闹剧。

「宣教对话」的目的在于相互理解 and 自我理解，双方都不掌握绝对的真理，而且真理是“活的”，存在于两者不断的理解与解释之中，所以主张两者之间的真正平等。⁹⁰人际对话具有社会性，在宣教活动中，彼此之间、生生之间的关系往往受特定的制度或权力制约，造成双方、生生之间事实上的不平等关系，造成人际交流的扭曲。⁹¹而哈贝马斯（Jürgen Habermas）的批判解释学则力图为人际对话创设一种“理想的话语环境”。⁹²在这个充满了霸权和意识形态话语的环境中，必须通过批判反思，消除制度上和权力上的扭曲和阻碍，才能实现两者之间和生生之间的真正对话。总之，「宣教对话」所追求的目的以及“理想的话语环境”的构建等方面，保证了生生关系的平等。在对话中两者都能得到发展，同时融合于一种新的境界中。

2. 「宣教对话」的历时性言语（diachronic speech）——文本对话

⁸⁹ David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, p.19.

⁹⁰ 基督教的圣经在某种一律的意义上，的确讲说一个总的故事，包涵它的全部内容，但这故事不像一件紧身，把一切约化为偏狭一律的东西，相反，它欢迎相当程度的多元化、张力、挑战，甚而是看似自相矛盾的情况。包衡，《跨界福音：后现代世界里的基督徒见证》，李金好译，（香港：基道出版，2004），页91。

⁹¹ 哲学诠释学与宗教学其中一个共同的地方，在于揭示宗教现象如何为人类提供整合性的存在意义时，无可避免地把这些意义扯上有关人类整体生命存在的「真理宣称」（有别于信仰所坚持的真理认信 confessional truth），希望可以在存在处境下具转化性的真理宣称。这里不是指「真理宣称」问题，而是指诠释学的真理存在于对话所产生的新发现和新认识之中，存在于不断的理解之中，换言之，真理是活的，而不是死的。所以，诠释学视域下的宣教对话的目的不在于发现预先存在的客观真理，而在于不断反思和修正自己的见解，形成新的见解。宣教对话意识所追求的，则是消解两极之间的对立，让彼此平等的对话，在对话中相互作用，产生出某种既与二者有关，又与二者不同的全新的东西，而这就是诠释学的真理。滕守尧，《对话理论》，页24。

⁹² Thomas McCarthy, 《哈贝马斯的批判理论》，王江涛译，（上海：华东师范大学出版，2010），页172。

历时性言语第一个向度，即教会与文化（或宗教）文本之间的对话。文本的实质是隐去的历史作者的思想外化，而阅读文本的本质即意味着与文本本身对话。⁹³读者与历史作者处在不同的历史时空之中，间隔特定的历史阶段，所以他们之间的言语是一种历时性或历史性对话。文化文本是凝固下来的话语，但当瞬间流动的言语为固定不变的文本所取代时，其自身意义也已发生了多层变化。具体表现为：在言语对话时，交谈者不仅出现在对话者面前，而且也出现在现实的谈话语境中，话语情境涉及到言说者的声音、姿态以及周围的环境、现实问题等背景。一旦外部的语境关系和言语背景消失，如同流水一样，话语就不再是原来的话语，这是文本取代作者意义的第一层变动。⁹⁴

文本话语的第二层变动是指具体的话语转变成符号化的文本时，其舍弃掉部分丰富性而成为“纯粹的精神痕迹”，在实现了由瞬间到永恒地转变后，随着时间推移文本便具有了历史的意义。⁹⁵文本的意义成了某种遗留在历史中的“痕迹”或者说是潜在的或凝固的意义存在。正因为如此，它也为宣教的理解开放了无限的历史意义空间。最后，当教会开始理解文化文本时，便开始了言语意义的第三层变动，即教会以自身已有的宣教知识观念为基础，与隐藏在文化文本后面的作者进行历时性对话，把凝固外化在文化文本中的意义重新复归到现实中来。与文本的历时性言语对话，是通过对文化文本的阅读或理解完成的。但就其本质而言，在这一过程中，文化文本的意义并非是作者的确定的意向性或者是他以往的经验，文化文本是对于那些不断从它当中获取新的信息、新的体验的人的新意义之源。⁹⁶文本努力把读者引至这个

⁹³ 伽达默尔，《真理与方法》，页248。

⁹⁴ 同上，页383。

⁹⁵ 同上，页477。

⁹⁶ 同上，页400。

意义网络之中，使读者处于一种诠释学的意义结构中，从而获得文本解释之义。教会与受众对文本的阅读过程实质上就是与隐去的历史作者的对话过程。对文本的每一次解读都会获得不同的体验和感悟，这就是所谓的对作品的“常读常新”或“书读百遍，其义自见”。⁹⁷双方是以「问和答」的对话方式来进行，以致找到对焦点。

历时性言语的第二向度是达至「文本对话」，即是「传者」和「听者」基于自己的前见（成见或偏见），而与主要以福音为载体的文本展开对话的形式。许多人都认为对话只包含两种形式：两者对话和生生对话。这样的一种对话观是与传统认识论思维分不开的，认为存在外在于认识者的客观真理，而文本知识就被视为客观真理的载体，获得文本中所包含的客观真理就是所要达到的目标。文本中的真理是客观存在的，两者与文本之间不是一种平等的关系，文本中的客观真理是固定的、永恒不变的，而且是衡量宣教交往的理解正确与否的唯一标准，所以从传统认识论的视域看，两者与文本之间是没有对话的必要的。然而从诠释学的角度来看，教会和受众与文本（文化或宗教）之间是具有对话关系的，文本对话包括基督教与文本的对话以及受众（族群）与文本的对话。哲学诠释学认为，文本的意义并不存在于文本本身或作者的原意之中，而是存在于对其不断的理解与解释之中。一般理解与解释文本的意义，只发现文本的意义是不够的，还需要发现与创造，文本的意义具有一种不断向未来开放的结构。⁹⁸按照伽达默尔的看法，诠释学自古就有一种使文本的意义和真理运用于正在对之讲话

⁹⁷ 王岳川，《现象学与解释学文论》，页207。

⁹⁸ 正如伽达默尔所言，理解就不只是一种复制行为，而始终是一种创造性的行为。洪汉鼎，《当代哲学诠释学导论》，页222。

的具体情况的任务。⁹⁹因此，绝对的客观的文本意义是不存在的，文本意义的获得只能通过解释者和文本的不断对话，直至达到「视域融合」，形成新的理解。¹⁰⁰

历时性言语的第三向度对教会而言，以「福音内容」为载体的文本不再被视为一种客观真理的表征，而是被认为具有一种不断向未来开放的结构，具有许多“未定点”，等待着「传者」与「听者」来填充。¹⁰¹福音内容与工具不再被视为一堆僵死的、只供「罐装式」福音的文字、符号或救赎方程式，而是被视为具有勃勃生机的「生命体」，它不断向双方（传与听者）提出问题，吸引着两者参与对话，而两者在与文本的对话之中，不断生成着新的文本意义，也在不断追寻着自己的人生意义。¹⁰²在这一概念中，福音信息不会沦为宣教的「工具」而已，肯定提升、创造和重新创造教会的宣教意识。

3. 「宣教对话」的反思性言语（self-reflective speech）——自我对话¹⁰³

反思性言语即「现在的我」与「过去的我」之间的对话（自我对话）。换言之，即主体对自我已有的历史经验、思想等的反思与理解，以获得自身的进一步的发展与提升。所有的宣教

⁹⁹ 伽达默尔认为，诠释者要对任何文本有正确的理解，就一定要在某个特定的时刻和某个具体的境况里对它进行理解，理解在任何时候都包含一种旨在过去和现在进行沟通的具体应用。伽达默尔、杜特，《诠释学、美学、实践哲学，伽达默尔与杜特对谈录》，金惠敏译，（北京：商务出版，2007），页10。

¹⁰⁰ 所谓「视域融合」不是被发现的而是被创造的，是在相互交谈之中确立，并不是基于一个人进入另一个人之中，是双方的观点得到相互仔细的检测。即便可能继续维持原有的成见，但双方都不固执己见，而是在开放中相互周旋，实现相互理解。伽达默尔，《真理与方法》，页392。

¹⁰¹ 华人教会教导的布道方法有：属灵四定律、与神和好、三元福音倍进布道法和十字架故事法等等。这些通常都是以一个主题浓缩成的福音信息，使用时简单方便。Tom Hanks 称之「福音罐头」。见第一章注释7。

¹⁰² 要有效的布道工作，就必须以受众为中心。既以受众为中心，就必须要以「度身订造」的信息传给受众。

¹⁰³ 利科认为，诠释学真理所具有的对话性质表明，任何以诠释学名义从事的研究，均要求有研究者在其探索过程中得到的自我转变的证明，即要求研究人员不断深化对于他本人的自我理解。Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Tran John B. Thompson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p.113.

过程很大程度上，包括通过反思宣教神学的思想和以某种方式，与所知道的区分开来的能力，这也是通过与环境、与他人、与文化的反思性工作相互作用形成自我感知的方式。自我理解需要在行为不断的递进：即向他者开放；与他者交流；某种包含自我更新；意味着自我反省重新与他者交流。换言之，自我反思言语不仅涉及到自我对「过去之我」的反思体悟，还包括以与他者对话作为契机而对自己的反思。自我反思性言语，是教会宣教成长与发展中关键和实质性的一环。倘若宣教（或教会）没有对旧“我”（宣教的历史、神学研究、策略等）的反思性言语对话，就没有新“我”（典范）的生成与成长。¹⁰⁴

「宣教对话」的自我对话，即指教会（或宣教士）对自我的前见、经验、观点等进行的反思性理解，自我对话基于个体理解的相对性和暂时性。一般对话认为仅有对方需要自我对话，不断反思自己的观点。原因是传者在对话之前就已经获得了客观真理，所以是不需要自我对话；而宣教对话却认为，两者都需要展开自我对话，因为单靠传者仅有的观点，任何人都不能说已经掌握所以真理，真理是随着对话的进行而不断生成的。所以，诠释学的角度认为在对话过程中，传者或听者都需要自我对话，都需要不断反思自己的前理解。¹⁰⁵自我对话从本质上讲就是一种自我反思的过程。即便反思有时仍然不能摆脱前见的制约，但是通过反思，能够修正和改造的前见，并且能够避开那些造成误解的前见。只有通过诠释学的反思，才能获得被前见所限制的观点的新理解。¹⁰⁶

未能获得新理解是基于限制人思考的三种假定：作为建构世界的基本公理的模式假定、认为应该如何的规范假定、理解世界不同部分之间是如何起作用，以及在什么条件下可以改变其

¹⁰⁴ 伽达默尔，《真理与方法》，页345。

¹⁰⁵ 同上，页389。

¹⁰⁶ 王岳川，《现象学与解释学文论》，页272。

起作用的过程的因果假定。¹⁰⁷因果假定很容易被发现，但是模式假定和规范假定则难以被揭示；而倾听“说者”与“听者”展开对话，正是一种防止掉入限制思考的方法。¹⁰⁸自我反思观强调第一个层次的反思，即是主要反思自己的文本理解，不断修正自己的前见，从而形成新的理解。若以开放与封闭成素假定思考的观念，例如科学知识所指向的当然是完全确定的知识。但在一定的时空点上，我们经验的、认识的都是有限的，都受时空观点所影响。它代表一个方向，而不表示在具体的时空点上已经达到。因此，宣教的自我反思包含两个层面：一是，对于自己的文本理解的反思。在宣教对话中，宣教士的观点在相互交流碰撞中，不断被修正；二是，对于自己的传统的反思，也就是对影响和决定自己前见的那些因素进行反思，这主要包括自己（教会或宣教士）的个人经历、自己所生活的文化和社会关系，特别是自己的意识形态。

总的来说，教会（或宣教士）、受众（族群）与文化（或宗教）文本之间的多样形态的言语对话，构成「宣教对话」交往的诠释路径。历史性言语是一种意义诠释性的对话，是与受众对文本的理解和诠释，它是整个宣教对话的基础与前提。没有它，两者间的对话就会缺少交流的平台与共同的话题。共时性言语是一种外显的直接的面面对话，是传者在对本文本意义阐释基础上的合作性和建设性对话，在这一对话过程中，传者启发引导着「他者」对福音的认识。同时，自身的专业训练发展也在此中获得成长契机；自我反思性言语则是传者与听者个体生成性的成长和发展对话，是参与主体“新我”真正生成的过程，是一个否定“旧我”生成“新我”（更新）的过程，是一个从不完善到完善、从不成熟到成熟的发展过程，即清楚福音

¹⁰⁷ 贾馥茗，《西方教育名著述要》，（北京：世界图书出版，2011），页131-133。

¹⁰⁸ 海德格尔指：「说」并非同时是一种听，而是首先是一种「听」。《通向语言的途中》，孙周兴译，（上海，商务出版，2004），页253-254。

信息以致接受。¹⁰⁹宣教从各个方面来讲必须对话，因为归根结底，宣教就是对三一的、使命性的上帝所具有的对话性本质的参与。值得注意的，宣教也必须是「先知性」的，因为如果真理没有被表达和没有被清楚地论述，从根本上说就不能有真正的「宣教对话」。只有通过以大胆的和谦卑的对话方式来传扬、服务和见证上帝的统治，宣教的教会才会在今天的处境中忠于其恒定使命。

第五节：「宣教对话」的意义生成

宣教活动的顺利进行依赖于教会（或宣教士）、受众（族群）与文化（或宗教）文本之间，言语对话系统的全面展开。两者对话的视域融合形成新的理解，这新理解不仅是认识性的，更包含有精神性（福音性）。¹¹⁰言语对话构成了宣教活动的具体诠释路径，但在不同的言语对话路径中，如何合理建构教会、受众与文化文本三者之间，以促进宣教中意义的不断生成，则是必须面对与解决的核心问题。

1. 教会与宣教文本之间的视域融合

从历时性言语对话层面来看，教会与宣教文本的关系构成了整个「宣教对话」交往的基础。传者与听者如何理解文本是其焦点所在。传统诠释学认为，既然读者与历史文本之间存在着历史间距，理解时就应该超越理解者的主观偏见与误解以达到客观的历史真实，把握文本的

¹⁰⁹ 对福音真正本土化的演示和诠释是必要的，这一必要性在二十世纪以降变得更为重要和清晰，并继续成为了今日宣教不可分割的一部分。Stephen B. Beas & Roger P. Schroeder, 《演变中的永恒：当代宣教神学》，页374。

¹¹⁰ 基督徒能理解即因在基督里的救赎，在此理解与救赎同步甚至直言，理解即救赎。指向将来之生的盼望，把对话地理解联结于生命的救赎。

原意。¹¹¹在伽达默尔看来，这种所谓抛弃成见，摆脱传统，对原义的追求实际上是通过抹杀自我而达到的客观理解，是根本行不通的。因为通过文字固定下来的东西，已经同它的起源和原作者的关联相脱离，并向新的关系积极地开放。作者的意见或原来读者的理解这样的规范概念实际上只代表一种空位，而这种空位需不断地由具体理解场合所填补。¹¹²这也就意味着真正的理解不是去克服，而是正确的评论和适应这一历史间距。诠释重来都不是毫无前提的把握预先给定的事物，而是从理解者理解的“前结构”，即理解者的“成见”出发。在此基础上，伽氏提出了“不同理解”概念，即偏见构成了理解者的特殊视域，与文本之间的历史间距是任何读者都无法消除的，理解即意味着历史与当下两种视域的交融，即视域融合。所以，理解不是一种复制，而始终是一种创造性的行为，不同的读者对于文本会有因人而异的理解。

「宣教对话」的核心目标就是理解。伯恩斯坦（R. J. Bernstein）认为，对于伽达默尔来说，真正重要的是：“相互性、尊重，真正寻求理解对话伙伴正在说的话，通过这样的一种相遇开放并评估自己的观点。伯恩斯坦明确指出了伽达默尔对话观的目的在于真正理解对话伙伴所说的话。¹¹³“理解”是一个人们非常熟悉但又难以说清的概念。人们经常说“理解某人”或“理解知识”等，这里的理解概念一方面被视为一种“移情”，与某人情感上保持一致；另一方面被认为是一种认知行为，如“学会”或“掌握”了某种知识。这些日常生活中经常使用的理

¹¹¹ 施莱马赫（F.Schleiermacher）用了“心理移情”，而狄尔泰则用了“体验”法则以力求在心理上重新体验作者的心境与精神状态，重建作品的精神世界，“更好地理解”作品的愿意。《诠释学讲稿》，载洪汉鼎主编：《理解与解释：诠释学经典文选》，页55-56。

¹¹² 伽达默尔，《真理与方法》，页248。

¹¹³ 根据伯恩斯坦的观点，这种理解，一方面是一种相互理解，并且彼此尊重，这种对话的结果，就是伽达默尔所称的“视域融合”，这是主体之间相互理解的基础，这样一种意义上的对话就是寻求一种能够让对话者相互之间理解的语言和交流方式；另一方面是自我理解，在对话时持开放的态度并且通过对话不断评估、反思和修正自己的观点。Leonard Bernstein, *Philosophical Profies*, (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1986), p.113.

解概念，都有一个特点：就是一种单方面的理解。譬如说，我们理解某人，是我们单方面去理解他者，而他者却没有要理解对方的意思；听者理解传者的讲解，是听者单方面理解的观点，而说者并无理解听者之愿意。视域下的对话的目的不在于获得传者的预设答案，也不在于解决某个问题或达成某种政治协议，而在于理解。理解绝不是一方对另一方的单方面的理解，而是相互理解和对话。所谓理解就是对事情期待相互一致，而不是说使自己置身于他人的思想之中并设身处地地领会他人的体验。在伽达默尔看来，理解首先是一种相互理解，理解的原始形式就是同意或相互一致（*Einverständnis*），即理解者与被理解的东西取得一致意见，文本理解的目的在于探究作者的原意，而在于理解文本所提出的某种可能的真理要求。¹¹⁴了解首先是相互一致，所以，大多是直接地相互理解的，也就是说，彼此相互了解直到取得相互一致为止。理解的结果是不同视域的融合。

相互理解，意味着任何人都不可能拥有绝对的理解。这种相互理解就是一种不断「协调信息」的过程，在教会和受众之间、经验和意识之间协调这些信息，而不是呈现一个命题、名词或观点的真理，这是宣教的所在或应该的所在。在「协调信息」的过程中每一方积极地倾听，同情而具有批判性地倾听对方在说什么。其意图不在于证实一种立场的正确性，而是要发现将不同观点联系起来，从而通过积极地参与对方而扩展自己的视域的方式。这一参与是一种转变双方的过程的活动，不论双方是说者或听者。因此，在「宣教对话」交往的历时性言语对话中，教会和受众立足于已有知识结构与生活经验等“前结构”，要勇于阐发对宣教文本的理解，达致与宣教文本的视域融合。另一方面，对于受众对宣教文本的新解或误解，教会也应以宽容与接纳的态度，给予听者言说机会，让听者勇于表现自我。在「宣教对话」交往中，只有听者主体真正的言说，整个宣教才能真正“焕发出生命的活力”。

¹¹⁴ 伽达默尔，《真理与方法》，页233。

2. 教会与族群之间的视域融合

两者之间的共时性言语对话，是「宣教对话」交往的外显状态。在这一过程中，良好的关系是宣教活动交往展开的必要条件，亦是双方之间视域融合的基础。在共时性的言语对话中，首先，教会与族群之间要相互敞开，建立一种民主、平等与合作的关系。对话不仅是宣教交往的主要方式，其更体现了宣教主体间的一种态度，即「相互敞开」。¹¹⁵只有双方相互敞开与接纳，才能使彼此之间更多地分享资源与共同发展。在宣教交往的对话情境中，参与主体双方或多方的相互敞开，表现为对「他者」的接纳和宣教士或族群间自由思考、想象、创造等的关注。两者之间不再受固定的与僵硬的交际模式制约，双方所谈论的真理不再是中立性或客观性的问题，而是经过传者和听者理解的问题，是在人生对话经验的基础上，并在相互的质疑问难中共同理解的有意义的“真理”。这一过程既使真理的内容在对话情境中，进一步展现，使听者“获得改变生命的福音”，亦使双方在其中体悟到生命意义，从而加强自身的精神建构。¹¹⁶另一方面，真正决定一种交谈是否是对话的，是一种民主的意识，是一种相互理解，相互合作，共生和共存，致力于和睦相处和共同创造的精神的意识。¹¹⁷

教会与族群之间的民主、平等与合作的关系具体表现为：民主即言语主体承担一定责任（倾听）的同时也享有一定的权利（言说）；平等包含平等对待与机会均等原则，即宣教士能将福音信息是应时制宜，而且是流露于自然的对话中。所谈说的，均是针对听者的需要，而且

¹¹⁵ 伽达默尔很好地把握了这一层意思，在同他者说话时，发生一致意见本身就是一种游戏。只要两个人开始进行谈话，他们说的就是同一种语言。然而，他们自己却不知道，在讲这种语言时他们正深入地进行这种语言游戏。在同他者交谈时，彼此不断地进入他者的思想世界，这是一种初步的方式相互适应直到平等交换的游戏，此时真正的对话开始。《哲学解释学》，页56。

¹¹⁶ 伽达默尔，《真理与方法》，页234。

¹¹⁷ 同上，页237。

能赢的听者的专心聆听。¹¹⁸同时，在对话过程中，要给予对方言说机会、言说时间等。在「宣教对话」交往中，需要建立合作原则，即是说者能够与听者、听者与他的群组有机会在一起共同探究知识与真理，尊重听者的独立性与自主性的言说权，使彼此在言说中，「听然后知不足，传然后知困」，最终在言语对话中达到信仰里的共同发展。其次，彼此之间要相互理解，建立“我一你”式的新型关系。世界与人生具有两重性，即存在“我一你”世界和“我与它”世界。在“我与它”世界中，我视“在者”为它，在者是自身经验与利用的对象，是满足主体自身的自身利益、需要、欲望的工具。¹¹⁹而唯有说者视“在者”为听者，“我一你”之间才是共同在场，是一种生机盎然的精神相遇。“我一你”型的两者关系建立的过程，是两者把对方以“文本”的方式进行解读的过程。这种特殊的文本不是符号化的构成物，而是共时的、共在的真实存在，是在彼此生活中的相遇。听者在这种真正的宣教生活中体验到真实的关系，把握与创造主的生活世界，听者解读宣教文本，能够从中体悟到上帝对自己的期待，从而积极面对生活，面对世界，面对未来。同时，教会解读族群文本，亦能从自己真实的宣教生活中体味到族群心灵中的渴望，感受到自身宣教工作的神圣与庄严，应当将的努力指向对中国现况的更新。有了这个基本态度，则方可以免于世俗小得失的争夺，不为一些无实义的想法所困。若教会把鲜明活泼的生命与符号化的构成物联系起来，就会不断地对「宣教大使命」提出更高的要求，活化宣教生活，使宣教的工作充满新鲜与生命感，教会在读解族群的过程中，亦展现出教会光荣的宣教使命。

3. 教会在“新我”与“旧我”之间的视域融合

¹¹⁸ 这平等是建立在宽容的态度上。宽容既是一种对话美德，又是一种对话情感，是宣教对话所必需的。

¹¹⁹ 马丁·布伯，《我与你》，页4-6。

自我反思性的言语，是整个「宣教对话」交往的关键环节，是教会与族群个体“新”我对“旧”我视域的更高融合与超越，也是个体成长中最关键的一步，宣教活动的最终意义就在于促进某族群个体的生命成长与人生意义的不断追寻。¹²⁰对于教会与宣教士而言，对于自我的发展也不能仅仅将目光停留于策略的实践，而应不断的找寻宣教的意义与热忱的意韵。对话是语言或说话的一种特征期待，不是弄清意义，更不是主体自身的一味表达或呈现，而是一种自我的更新或一种真理的生成，不单纯是为了达到对话双方或敌对双方意见的一致，使他们和谐地生活在同一个世界上，而是通过它纠正、批评和怀疑自己，使自己变成一种和过去完全不一样的人，成为一个“新造的人”。¹²¹总之，在「宣教对话」的言语对话中，参与主体的自我反思性言语必须指向人生意义的追寻。¹²²在历时性的言语对话中寻找宣教发展的资源与动力，在共时性的言语对话中寻找契机、建设自我，在自我反思的言语中体悟人生意义，发展自我。¹²³唯有如此，这时代的宣教才能在现实社会，与他者的交往中不迷失前进的方向，进而把握自我，超越自我。¹²⁴

¹²⁰ 理解必须兼顾到两个方面的要求：一是需要理解的文本，二是理解者的情景。通过在过去与现在之间不断“周旋”，通过在文本和情境这两方面的要求之间不断“周旋”，理解者实现自我理解。这是因为理解具有“实践性，理解的实践性表明理解是通过不断对自己的现实情境的理解而理解自我。伽达默尔，《真理与方法》，页385。

¹²¹ 同上，页489。

¹²² 自我理解的追寻最终的目的牵涉到应用。在伽达默尔看来，应用需要理解者根据情境的状况，对一般原理或规则进行修正和补充。具有理解的人并不是无动于衷地站在对面去认识和判断，而是从一种特殊的使自己与他者联系在一起的隶属关系去思考，好像与他者休戚相关。同上，页419。

¹²³ 同上，页399。

¹²⁴ 诠释学认知到主客不断关联、互动的诠释循环时，宣教对话则更认识到这个循环是一个不断扩大昇进的对话诠释回旋，即诠释者不断投注于被理解的对象，因而不断受被理解对象挑激、提升；其提升的生命则又更进一步理解之深意；这样，被理解者与理解者构成了一个不断向前升进的回旋循环。

需要特别指出的是，不仅对话智慧与对话情感紧密相连，如倾听和宽容既是一种对话智慧，也是一种对话情感和态度，而且这种对话的智慧的界限也并非泾渭分明，而是相互融合的，有时很难对其截然区分。¹²⁵例如在传者的提问、倾听以及回应中，都离不开传者的诠释学反思能力和机敏感，同样传者的宽容能力和想象力，也需要反思能力和机敏感，而反思能力和机敏感有时又融合在一起，所以它们的区别仅仅在于侧重点不同。例如对话时要避免采用不合宜的方法就必须敏于带领及善于洞察别人的感受。福音的使命是可等艰巨浩大，因此，更要用各样方法将福音广传。《圣经》提醒：「务要传道，无论得时不得时，总要专心。」（提后四 2）使命虽然紧急，却仍要顾及受众是否准备好接受福音。福音是紧急的信息，然而并不表示就要急速的硬要将它传播递出去。若只晓得一种传福音的「罐装法」，很可能会令对方觉得是被逼进一个框框之中。若在不同的人身上，却只用同样的方法，必令对方觉得生硬并感到格格不入。因此，在对话中，对话的参与者应该需要关注对方的感情，而不仅仅是他们的观点。一方面，对话智慧不同于对话情感；对话智慧具有情境性，而对话情感并不具有情境敏感性。但在特定的对话情境中，二者又密切交织在一起。

如何与族群“异向交往话语”展开对话，是「宣教对话」是否顺利实施的关键所在，这没有任何客观的规则和策略可以遵循，只能依赖传者的对话智慧。传者需要具备诠释学想象力，而且在倾听对方谈话的过程中，还需要不断反思自己的观点，并作出睿智的判断和回应。¹²⁶当然在这个过程中，传者还需具备对话语情境以及听者的不同反应的机敏感，随时准备修正自

¹²⁵ 这种在宣教对话过程中，被体现出来的实践智慧就是对话智慧。对话智慧就是在特定的对话情境中，以对话美德为引导，两者在不断批判反思的基础之上逐渐形成的对话能力，它具有关系性、情境性、反思性、理论性以及对话情感密切相关等特征。洪汉鼎，《诠释学：它的历史和当代发展》，页314-315。

¹²⁶ 想象力是诠释学的内在规定性。伽达默尔、杜特，《诠释学、美学、实践哲学，伽达默尔与杜特对谈录》，页10。

己的观点，并调整自己的宣教行动。¹²⁷由于「宣教对话」的关系性和相互性，对话智慧的功效的充分发挥离不开受众的合作，所以受众也需要具有对话智慧。「宣教对话」的过程是一个持续的循环过程，所以的回应并非是对话的结束，而是应该被视为新一轮对话开始，回应就是新的提问。¹²⁸但也需要意识到，仅仅与族群的“异向交往话语”进行对话，对于「宣教对话」的实施而言是必要的，但绝不是不充分的，这是因为在宣教交流中，彼此的交流可能被扭曲，有些受众可能故意压制或隐瞒自己的真实想法，这样就可能造成受众的“异向交往话语”在交流中的缺席，这同样会导致宣教活动的生成性缺失。如何让受众真诚地表达自己的真实的声音，如何让传者的对话不被扭曲，「宣教对话」还需要适切的「文化主题」处境。¹²⁹

¹²⁷ 伽达默尔，《真理与方法》，页402。

¹²⁸ 伽达默尔认为，提出问题不是一个简单的技术问题，它需要提问者的自我反思和自我理解，而且没有任何现成的规则可以遵循，是具有情境化的，所以它不是一个方法，而是一种艺术，是一种实践智慧。“诠释学意识的真正力量是我们看出何者该问的能力。”《哲学解释学》，页12。

¹²⁹ 奥勒（Morris Opler）认为我们准可以从一个群体的明显或暗示的态度中及备受推崇或抑压的活动里，寻找到这个民族的基本文化假设。他使用了「文化主题」（cultural theme）和「动态的肯定」（dynamic affirmation）来形容这些特色。在每一种文化中，都会有许多脉络紧扣、互相呼应的主题，从而为这一种文化内的人，建立起他们深层意识形态的架构。由于这些文化主题互相结连，因而把许多不同的文化元素，统一结合成为一个不可分割的整体。久而久之，这些因素便形成了住在这种文化底下的人，一种稳定和惬意的生活模式。Morris E. Opler, “Themes as Dynamic Forces in Culture”, *the American Journal of Sociology*, 1945, Vol 51, No3, (The University of Chicago Press Books), pp.198-206.

总结：以创新的精神迎接「永恒的使命」

二十一世纪国际政治的重大议题之一即是反恐怖主义，而大部分的恐怖组织以及攻击事件是与宗教信仰议题直接相关，这个现象更增加了后现代宗教研究的复杂性，以及神学研究的公共性之要求。尤其在欧美国家，不同宗教的信仰群体如何能和平共处于一个社会，如何各自适切地表达教义、信仰以寻求能被公共社会理解、接纳和包容等议题，成为国际上人文学科研讨的焦点。伊斯兰教、基督教和犹太教之间的宗教对话，已俨然成为国际间和许多国家内、社会中迫切的议题。另一方面，在时间和空间被压缩的世界中，在这个强调人权和承认多种宗教真理的世界中，那些自由派的基督徒们可能面对这种诱惑，使基督教先知性传统所具有的锋芒变得钝化，并且满足于这样的见证：即它致力于尊重对方的对话，但实际上支援一些自由主义的、启蒙运动的或后现代时期的目标。在一个宗教暴力、基督教灵恩派热情、生态灾难日益增长的世界中，较为保守的第三世界教会，已占了基督徒中的绝大多数，可能会受到诱惑而选择强烈的、基督教见证和沟通，忽视基督教会成立以来的珍贵遗产，给了今日教会的宽容和对话的某些价值。或许这个冲击对处中国的教会并不明显，但许多华人教会散布在世界各地，无法避开要面对宗教对话或与四周不同信仰的族群安稳共居的问题。甚至，对话的沟通模式逐渐在影响传统的宣教策略。其实在对话中，对话双方永远不能确信对话者已经正确理解了对话的意思，可能所用的表达方式对双方有某种意义，而对那些听者却可能有完全不同意义，这就产生误解的问题，这些都需要有新的理念作为盘接或间接的应用。

在学术上，近几十年来人文学科的研究，更直接受影响的基督教信仰。¹³⁰这些由政治、社会、科学层面而出的冲击，迫使基督教神学研究必须面对这种新处境：神学的任务不再只是

¹³⁰ 就如在本论文第四章：旧耕抑新垦中所提出的。

向内建造教会信徒，如奥古斯丁所说具道德性和教义性的功用，而且也必须对外来的挑战作出总总响应，以致教会不至于独立于社会之外，能聆听且听懂周遭在说些什么，所说的语言外人也可以听懂、可以对话，以致能发挥光和盐的作用。重新思考宣教以及神学建构的典范，亦即在方法论上的探讨、更新，已成为当今神学研究极重要的工作，面对在中国的宣教也如此。诚然，要建构一个适合华人文化宣教的提议与典范，是一项艰巨的挑战。中国传统文化还有许多题材，都有待研究和发展。然而，这仅是一个开始。现今，华人散布在全世界的每一个角落，无论身处中国大陆或海外的华人，都必定有某些文化差异存在。在如此复杂及不断变化的华人社会中，探讨建构一个具备中华文化特色，向华人宣教的初步典范尝试。故此，仍需继续努力研究的是在个别的华人社会里，找出他们独特的意识形态，继而建构一套适切的，又具备他们自己的文化色彩的宣教典范。因此，针对个别群体和以对象为中心的宣教工作，将会是向华人宣教的最有效模式。

本论文对伽达默尔的诠释学思想的考察，强化一种宣教对话的视角。在这一考察的路径中，可以发现：发端于海德格尔存在论的哲学诠释学，其思想本身的具体性质及其历史局限。但这不能不说，作为一个严谨的哲学家、思想家，伽达默尔的思考是全面的并且是严肃的。与海德格尔相似的是，他揭示了人类如何被历史所规定，揭示了人类此有的限度，揭示了人类在理解现象中应该回溯的方向，并具体描述了人类理解中发生了什么。与海德格尔不同的是，伽氏不再单纯地强化哲学家的思考，而是认可意义的平民化、大众化，反对意义神秘化，认可人类的境域性存在方式是接近存在的唯一入口。为此，伽氏认真研究了存有论中的意识现象，尽管这一研究饱受海德格尔的质疑。可以说，他开辟了存有论中的一个重要方向，这一方向启示了哈贝马斯、利科尔、德里达等人，将存有论与人结合起来，构成了伽达默尔哲学

一生的方向，正因如此，伽氏的对话理论、诠释学经验理论带有强烈的人文主义色彩，并至今在哲学、教育学、美学等领域发挥着作用。诠释学经验与事理之「生化活动」去印证或体现真理，这响应宣教学对生命体验、实践之重视；在实践方面，不再是对语词的分析、道德原理的证成或与规范疏离的情境描述，而是使命在实践性情境抉择中的运用。因此，若宣教能以诠释学的思路与语言中得以达意与展现，则便可进而证示，宣教学之义理内涵在当代宣教发展中也具有关键性意义乃至普世性价值。如是，借着诠释学哲思，不仅可以贯通表达宣教的真义，更可以使基督教与中华文化对话，甚至真正视域融合地生化出基督教信仰互摄共生，作出适当的贡献。因此，在当前的宣教环境中，以诠释学研究基督教宣教与中华文化之对话与会通关系乃具时代性与关键性意义。

尽管如此，由于以海德格的存在为本体，使得伽达默尔的思想在某种程度上受到海德格的影响，导致了他的哲学带有海德格尔式的特点，本质上，伽氏的哲学属于西方哲学，带有西方哲学的色彩，但也有着西方哲学的优势。如果以融通交汇的思路去思考伽达默尔诠释学，不仅可以纠正宣教的局限，也可以在新的形势中发挥更大的作用。透过伽达默尔诠释学的思想中，有助于基督教从事宣教学研究的人反省，到底教会从事的宣教是什么？宣教的方法及策略的基础在哪里？达到理解吗？合理或有效性在哪里？可以说，诠释学指出了任何有关人的行为的陈述，必须通过某一个语言体系去表达和再现。按诠释学对语言的理解，语言本身不纯然是一种中立的沟通工具，而是满载个别文化、融和社会的处境当中。因此，若果宣教期望能面一种非处境性和非历史性的理论语言，而又能够系统地和客观地解释人的行为的话，这目标从开始就已经注定失败。宣教学的思维模式不应依附于自然科学的非处境性方法，而应重新建立一种「实践理性」的方法之上。换句话说，宣教学不应被视为一种对实际族群传

福音的科学而已；相反，它本身就是关于宣讲（布道）、服务和见证上帝在这个世界的工作，尝试通过上帝对过去和现在世人具体处境行为的理解，进而赋予个人或群体对其自身处境问题达至较宽阔的自我理解，以及增加其对未来理想价值实现的判辨能力和选择，包括带着怎样的宣教意识接触人群。因此之故，在这种「宣教对话」的模式上，教会或宣教士好像一位「公众的和平之子」，他的工作就是通过对人和社会的具体状况的澄清、辩证和理解，为这处境寻求一种具批判性的道德反思（moral reflection），给予固有文化带来更新。当然，作为一个生长于德语语境的西方哲学家，伽达默尔的诠释学思想和哲学思想受制于西方思想的局限，也受制于从哲学出发去谈论宣教的局限。这一局限使得其宣教和中华文化强化理解，将理解视为人存有的根本，在时间维度上强化过去，强化时间的线性发展概念，尤其是在与中华传统文化的对话过程中，伽达默尔诠释学的西方视野明显地呈现出来。

总的来说，本论文以宣教研究为导向，藉着对诠释学观念演变的探讨，期能让教会看见诠释学以及相关的认识论概念，在宣教研究方法上是直接关联的。正如伽达默尔所说，它并不直接提供方法论，但笔者认为它却提醒或者帮助教会在从事方法论时，有反省和关怀的基础，并且检视现今宣教所从事的是否周全、合适。尽管伽达默尔的诠释学思想有着自身的限度，但是，作为一种对世界本体的终极性追问，伽达默尔的诠释学仍对人文、历史 and 思想的发展作出了重要的贡献：伽氏对传统的强调，使教会意识到上帝所托付的宣教使命，从而有助于教会认识自身、反思自身和越出自身；伽氏对人类团结、友谊的描述，也有助于教会在宣教的基础上理解他者；而伽氏对人类精神的强调，将海德格尔存有论推进了一步。这一步在宣教视野中，为处理宣教活动中的文化问题、方法问题等，提供了一种重要的思考，并有可能解决中华文化的困境，表明了诠释学在「宣教对话」的语境中的适用性。

参考书目

一，中文参考资料

1，诠释学中文书籍（按汉语拼音排列）

陈嘉映。《海德格尔哲学概论》。北京：三联书店，1995。

海德格尔。《演讲与论文集》。孙周兴译。上海：三联书店，2005。

——《通向语言的途中》。孙周兴译。上海，商务出版，2004。

——《存在与时间》。陈嘉映译。北京：三联书店，2000。

洪汉鼎。《当代西方哲学两大思潮》（上下册）。北京：商务印书，2011。

——《当代哲学诠释学导论》。台北：五南，2008。

——《理解与解释：诠释学经典文选》。北京：东方出版，2001。

——《诠释学——它的历史和当代发展》。北京：人民出版，2001。

——《解读伽达默尔〈真理与方法〉》。山东：人民出版，2003。

胡塞尔。《欧洲科学的危机与超越论的现象学》。王炳文译。上海：商务出版，2002。

伽尔默尔：《生活世界的科学》。载《哲学解释学》。宋建平、夏镇平译。上海：上海译文，2004。

——伽达默尔、杜特。《诠释学、美学、实践哲学，伽达默尔与杜特对谈录》。金惠敏译，北京：商务出版，2007。

——《哲学诠释学》。宋建平，夏镇平译。上海：译文出版，2004。

——《哲学生涯:我的回顾》。陈春文译。上海：商务出版，2003。

——《真理与方法》（卷一，二）。洪汉鼎译。上海：上海译文，1999。

——《伽达默尔选集》。严平编。上海：远东出版，1997。

——《科学时代的理性》。薛华译。北京：国际文化出版，1988。

黎志添。《宗教研究与诠释学》。香港：中文大学，2003。

利科。《解释学和人文社会科学》。陶远华译。河北：人民出版社，1987。

陆敬忠编。《语言·心性·实践——西方诠释学与汉语哲学（四）》。新北市：台湾基督教文艺出版，2014。

——《诠释之生化：应用，差异与理解——西方诠释学与汉语哲学（二）》。新北市：基督教文艺出版，2011。

P. A. Johnson。《伽达默尔》。何卫平译。北京：中华书局，2003。

潘德荣。《西方诠释学史》。台北：五南图书，2015。

——《文字-诠释-传统:中国：释传统的理代转化》。上海：上海译文出版，2003。

孙丽君。《伽达默尔的诠释学美学思想研究》。北京：人民出版，2013。

孙宝玲。《圣经诠释的意义与实践》。香港：建道出版，2008。

特雷西 David Tracy。《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》。冯川译。香港：汉语文化研究，1995。

乌多·蒂茨 Udo Tietz。《伽达默尔》。朱毅译。北京：中国人民大学，2010。

严平编选。《伽达默尔集》。上海：上海远东出版，2003。

张震。《理解的真理及其限度——西方现代诠释学的艺术哲学向度的考察与批判》。北京：中国社会科学出版社，2010。

2, 中文书籍 (按汉语拼音排列)

B. Russell. 《西方哲学史》。程舒伟, 吴秦风编译。北京: 中国商业出版, 2009。

包衡。《跨界福音: 后现代世界里的基督徒见证》。李金好译。香港: 基道出版, 2004。

波普尔。《猜想与反驳- 科学知识的生长》。傅季重、纪树立等译。上海: 上海译文出版, 2005。

陈健夫。《基督教在华早期传播史》。香港: 浸信会出版社, 1972。

——《近代中华基督教发展史》。台北: 海天书楼, 1989。

陈俊伟编。《基督教研究方法论》。北京: 宗教文化出版, 2014。

陈济民。《成为宣教的教会: 从新约看宣教神学与实践》。台北: 校园出版, 2015。

茨维坦·托多罗夫。《美洲的征服: 他者的问题》。叶子译。巴黎: 塞耶出版社, 1982。

David J. Bosch. 《更新变化的宣教: 宣教神学的典范变迁》。台湾: 中华福音神学院, 1996。

段琦。《中国基督教本色化史稿: 中国基督教在本色化道路上彷徨、苦斗的历史纪录》。台北: 宇宙光, 2005。

顾长声。《传教士与近代中国》。上海, 人民出版社, 1991。

顾卫民。《中国天主教编年史》。上海: 上海书店出版社, 2003。

——《基督教与近代中国》。上海, 人民出版社, 1996。

H.G.Wells. 《世界史纲: 生物和人类的简明史》(下卷) (第15版)。吴文藻译。广西: 师范大学, 2001。

何启明。《当代个人布道: 理论与实践》。加拿大: 恩福协会, 2001。

胡塞尔。《现象学与哲学的危机》。吕详译。北京: 国际文化出版, 1988。

Jac Kuepers. 《传教神学》。吕慈涵编。台北: 光启出版, 2004。

- 翦伯赞主编。《中国史纲要》（上卷）。北京：北京大学，2006。
- 贾馥茗。《西方教育名著述要》。北京：世界图书出版，2011。
- 柯楼士。《千禧年四观》。李经寰译。台北：中华福音神学院，1985。
- 劳思光。《当代西方思想的困局》。台北：商务印书馆，2014。
- 《虚境与希望：论当代哲学与文化》。刘国英编。香港：香港中文大学，2003。
- 《中国文化要义新编》。梁美仪编。香港：香港中文大学，2002。
- 《文化问题论集新编》。郑宗义编。香港：香港中文大学，2000。
- 梁家麟。《福临中华：中国近代教会十讲》。香港：天道书楼，1995。
- 利查·尼布尔。《基督与文化》（再版）。赖英泽，龚书森译。台南：东南亚神学院协会台湾分会，1967。
- 李锦纶。《世纪中国文化茎：中国历史的神学诠释》。台北：中福出版，2010。
- 李景雄。《与龙凤共舞——李景雄神学作品选集》。香港：道风书社，2004。
- 利文斯顿。《现代基督教思想（上下册）》。何光沪译。四川：人民出版社出版，1999。
- 林立树。《现代思潮——西方文化研究之通路》。台北：五南出版，2007。
- 林毓生。《思想与人物》。台北：联经出版，1983。
- 林治平编。《基督教入华百七十年纪念集》。台北：宇宙光出版，1977。
- 《基督教与中国》。台北：宇宙光出版社，1975。
- 刘小枫。《汉语神学与历史哲学》。香港：汉语基督教文化研究所，2000。
- 卢龙光编。《基督教圣经与神学辞典》。香港：汉语圣经协会，2003。
- 马丁·布伯。《我与你》。陈维纲译。北京：三联书店，1986。

莫尔特曼。《神学思想的经验：基督教神学的进路与形式》。曾念粤译。香港：汉语基督教文化，2004。

潘德荣、付长珍编：《对话与和谐》。安徽：人民出版社，2009年。

Peter Guy Winch。《社会科学的观念及其与哲学的关系》。张庆熊等译。上海：上海人民出版社，2004。

Ralph D. Winter等编。《宣教心视野——历史视野》。Perspective Study Program华文翻译团队。台北：橄榄出版，2015。

任继愈、卓新平主编。《20世纪中国学术大典：宗教学》。福州：福建教育出版，2000。

Samuel P. Huntington。《文明的冲突与世界秩序的重建(修订版)》。周琪译。北京：新华出版，2010。

石元康。《从中国文化到现代性：典范的转移？》。北京：三联书店，2000。

宋泉盛。《教会的反省与使命》。台南：台湾教会公报社，1970。

Stephen B. Beans & Roger P. Schroeder。《演变中的永恒——当代宣教神学》。孙怀亮等译。香港：汉语基督教文化研究，2011。

陶飞亚、梁元生编。《东亚基督教再诠释》。香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004。

滕守尧。《对话理论》。台北：扬智文化事业，1997。

Thomas Kuhn。《科学革命的结构》。金吾伦 / 胡新和译。北京：北京大学，2012。

Thomas McCarthy。《哈贝马斯的批判理论》。王江涛译。上海：华东师范大学出版，2010。

王岳川。《现象学与解释学文论》。济南：山东教育出版，1999。

王治心。徐以骅导读。《中国基督教史纲》。上海：古籍出版社，2011。

维特根斯坦。《逻辑哲学论》。贺绍甲译。上海：商务出版，1996。

- 温以诺。《中色神学纲要》。加拿大：恩福协会，1999。
- 吴雷川。《基督教与中国文化》。上海：青年协会书局，1940。
- 吴小新编。《远方叙事：中国基督宗教研究的视角方法与趋势》。广西：广西师范大学，2014。
- 席勒。《审美教育书简》。载朱光潜。《西方美学史》（下卷）。北京：人民文学出版社1996。
- 谢品然。《冲突的诠释》。香港：建道，1997。
- 徐松石。《基督教与中国文化》。香港：浸信会出版，1979。
- 殷海光。《中国文化的展望》。北京：中国和平出版，1988。
- 杨慧林。《汉语基督教的道德化及其结果》。北京：中央编译出版，1997。
- 杨森富。《中国教会史》。台北：台湾商务印书馆，1984。
- 余达心。《从华人性格看传福音方策》，《华人文化与福音研讨会汇报》。陈蕙文编。香港：世界华人福音事工联络中心，1986。
- 曾庆豹。《什么是汉语神学？》。台北：基督教文艺，2015。
- 张能为。《理解的实践》。北京：人民出版社，2002。
- 赵林。《基督教思想文化的演进》。北京：人民出版，2007。
- 《协调与超越：中国思维方式探讨》（二版）。湖北：武汉大学出版，2005。
- 赵紫宸。《基督教与中国文化》。收入张西平、卓新平编。《本色之探》。北京：中国广播电视出版社，1999。
- 郑兆利。《哈贝马斯的交往行为理论》。上海：复旦大学出版社，2002。
- 庄祖鲲。《基督教与中国传统文化之关系：契合与转化》。西安：陕西师范大学，2007。

莊雅堂。《哲学诠释学与台湾本土神学》。台北：永望文化事业，2010。

3, 中文专文 / 期刊

成中英：《方法论概念和本体诠释学》。载台北《中国论坛》。1984年第19卷第1期。

德维尔诺：《艺术能拯救我们吗——关于伽达默尔的沉思》。吴伯凡译。《国外社会科学》1992年第1期。

柯建宇：《美国霸权的演进与“伊斯兰恐惧症”》。载《世界政治与经济》。北京：中国社会科学院出版，2013年第4期。

洪汉鼎：《诠释学与中国经典诠释问题与未来》。载《中国诠释学》第九辑。洪汉鼎，傅永军编。山东：山东人民出版社，2012。

——《中国诠释学》第九辑。山东：山东人民出版社，2011。

——《伽达默尔和后期海德格尔》。载湖北大学哲学所编：《德国哲学论丛》。北京：中国人民大学出版，1996-1997。

伽达默尔：《论倾听》。《安徽师范大学学报》。人文社会科学版，2001年第1期。

——「论科学中哲学要素和哲学的科学特性」。姚介厚译。载《哲学译丛》。1986年第三期。

陆敬忠：《会通与转化：从本地神学至体系性文化际神学诠释学》。载《汉语基督教学术论评》（Sino-Christian Studies），2014年第十七期，页17。

帕尔默：《美、同时性、实现、精神力量》。孙丽君译。《世界哲学》，2006年第4期。

彭启福：《对话中的“他者”——伽达默尔“诠释学对话”的理论批评》。《哲学动态》，2007年第3期。

杨庆球：《从文化角度看本色化神学》。《中神期刊三十一期》。香港：中神，2001。

余虹：《人.神.命运——二十世纪解释学的多维空间》。载《基督教文化学刊》第十辑：神学与诠释。北京：中国人民大学出版，2003。

张汝伦：《伽达默尔与哲学》。《安徽师范大学学报》。人文社会科学版，2002年第5期。

赵敦华：基督教与中国现代化。《维真学刊》。1995年第三期。

郑涌：《伽达默尔哲学解释学的基本思想》。潘德荣、付长珍编：《对话与和谐》。安徽：人民出版社，2009年。

4, 网页

<http://www.enochwan.com/chinese/simplified/index.html>

<http://www.cheng.chinavalue.net/>

<http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

<http://www.chinasource.org/resource-library/chinese-articles/>

5, 辞典

范胡泽 Kevin J. Vanhoozer。《神学释经词典》。岑绍麟译。香港：汉语圣经协会，2014。

冯契主编。《哲学大辞典》。上海辞书出版，上卷。2001年修订本。

二，英文参考资料

1，诠释学英文书籍

Anthony C. Thiselton. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

David Tracy. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1998.

——“The Return of God in Contemporary Theology,” in *idem, On Naming the Present: God, Hermeneutics, & Church*. New York: Orbis Books, 1994.

——*Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub Co, 1990.

——*Plurality & Ambiguity : Hermeneutics, Religion, Hope*. New York: Harper & Row, 1987.

——*The Analogical Imagination: Christian Theology & the Culture of Pluralism*. London: SCM Press, 1981.

Georgia Warnke. *Gadamer Hermeneutics, Tradition and Reason*. London: Cambridge, 1987.

Hans-Georg Gadamer. "The Universality of Hermeneutical Problem," in *Continental Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1998.

——“The 1920s, 1930s, and the Present, "in *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History*, eds. Dieter Misgeld and press, Nicholson, trans. Lawrence Schmidt and Monica Reuss (Albany: Suny Press 1992).

——"Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task. in Gadamer, *Reason in the Age of Science*. trans. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1981.

——*Truth and Method*, Garrett Barden & John Cumming. New York: Sheed & Ward, 1975.

Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. Albany: SUNY Press, 1989.

Joel C. Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Luis Alonso Schökel. *A Manual of hermeneutics*. Bloomsbury T&T Clark; 1 edition, 1998.

Martin Heidegger. *Off the Beaten Track*. Edited and translated by Julian Young & Kenneth Haynes. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002.

Paul Ricoeur. *Hermeneutics and the Human Sciences*, Tran John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

———“*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort of Worth: Texas Christian University Press, 1976.

Richard E. Palmer. *Gadamer in Conversation*. New York: Binghamton ,2001.

———Gadamer. “Classical and Philosophical Hermeneutics” .In : *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Evanston,IL: Northwestern University Press, 2006.

——— *Hermeneutics. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Evaston: Northwestern University Press, 1969.

——— *Hermeneutics. nterpretation Theory in Schleiermacher*. Evaston: Northwestern University Press, 1969.

Robert J. Dostal, "Gadamer: The Man and His Work," in *The Cambridge Companion to Gadamer*. ed. Robert J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

2、英文书籍（按字母排列）

Andrew J. Kirk. *The Mission of Theology and Theology as Mission*. Valley Forge : Trinity Press International, 1997.

Choan-Seng Song. *Christian Mission in Reconstruction—An Asian Analysis*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977.

Christopher J. H. Wright. *The Mission of God's People*.Grand Rapids: Michigan, 2010.

———*The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downer Grove:IVP Academic, 2006.

Christopher Dawson. *The Formation of Christendom*. New York: Sheed and Ward, 1967.

Cracknell, K. & Lamb, C. (eds). *Theology on Full Alert*. London: British Council of Churches,1986.

- Cyril O'Regan. "De Doctrina Christiana & Modern Hermeneutics," in *De doctrina Christiana: A Classic of Western Culture* ed. Arnold & P. Bright. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.
- Dale T. Irvin & Scott W. Sunquist. *History of the World Christian Movement*. Vol 1. Earliest Christianity to 1453. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001.
- David B. Barrett. George T. Kurian and Todd M. Johnson. *World Christian Encyclopedia*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- David J. Krieger. *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- David J Hesselgrave. *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids, MI: Baker, 1985.
- *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids: Zondervan Pub House, 1978.
- Donald Senior & Carroll Stuhlmueller. *The Biblical Foundations for Mission*. London: SCM, 1983.
- Francisca Cho Bantly (ed). *Deconstructing/ Reconstructing the Philosophy of Religions*. Chicago: The University of Chicago, the Divinity School, 1990.
- Frye, N. *The Great Code: The Bible and Literature*. London: Ark Paperbacks, 1983.
- Gordon D Kaufman. "Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology," in Hick and Knitter (eds). Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987.
- Han Kung & David Tracy (ed.) . *Paradigm Change in Theology*. New York: Crossroad, 1989.
- Harive Conn. *Eternal World and Changing Worlds: Theology, Anthropology and Mission in Dialogue*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Hutchison, W. *Errand to the World: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987.
- Hendrik Kraemer. *Religion and the Christian Faith*. London: Lutterworth, 1970.
- Isabelle Robinet. "Later Commentaries: Textual Polysemy & Syncretistic Interpretations," in *Lao-Tzu & the Tao-Te-ching* .ed by Livia Kohn & Michael Lafarge .Albany: SUNY, 1998.
- Irvin, Dale T. & Scott W. Sunquist. *History of the World Christian Movement, Vol. 1: Earliest Christianity to 1453*. Edinburgh: T & T Clark. 2001.

James Sylvester Cummins. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot, Hants, UK : Scolar Press, 1993.

J. Blauw. *The Missionary Nature of the Church*. New York: McGraw Hill, 1962.

Jean Grontin. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Forward by Hans-Georg Gadmer, translated by Joel Weinsheimer. Yale University Press, 1994.

Jurgen Habermas. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law & Democracy*. trans. William Rehg. Cambridge,Mass: MIT Press, 1996.

J. J. Davis. *Foundations of Evangelical Theology*. Grand Rapids: Baker,1984.

Johannes Fabian. *Time & the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia, 1983.

John Cobb. *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity & Buddhism*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

John Stott. *The Contemporary Christian*. Downer Grove, III: Varsity Press, 1992.

Joseph Edkins. *Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive & Critical*. (1st pub in 1880). Charleston, South Carolina: BiblioLife, 2009.

Joseph Sebes, S.J. "The Precursors of Ricci," in Charles E. Ronan, S.J. and Bonnie B.C. Oh eds. Chicago: Loyola University Press, 1988.

Keith Bridston. *Mission, Myth and Reality*. New York: Friendship Press, 1965.

———*Theological Training in the Modern World*. Geneva:World's Student Christian Federation, 1954.

Kenneth S Latofurette. *The Chinese: Their History & Culture* (9th Printing). New York: Macmillan Company, 1972.

Leonard Bernstein. *Philosophical Profies*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1986.

Louis J Luzbetak. *The Church & Culture: New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll, NY: Orbis,1991.

Leung Yuen Sang. "Mission History Versus Church History: The Case of China Historiography," in *Enlarging The Story: Perspectives on Writing World Christian History*. ed. Wilbert R. Shenk. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.

L. Newbigin. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Geneva: World Council of Churches, 1986.

——— *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Lamb, M. *Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation*. New York: Crossroad, 1982.

Panikkar, R. *Unknown Christ of Hinduism*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981.

Ralph R. Covell. *Confucius, the Buddha, & Christ: A History of the Gospel in Chinese*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1986.

——— *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*. New York: Orbis Books, 1976.

Polimann, K. Nachwort. in: Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*. trans. by K. Pollmann. Stuttgart: Reclam, 2002.

Ron Rand. *Won by One: Helping Your Closest Friends and Family Discover a Personal Relationship with God*, Ventura: Regal Books, 1988.

Rooy, S. H. *The Theology of Mission in the Puritan Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Rosemary Radford Reuther. "Feminism & Jewish-Christian Dialogue," in *The Myth of Christian Uniqueness*. ed by Paul Rainbow & William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press, 1979.

Schrage, W. *The Ethics of the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1988.

Sherwood Lingenfelter. *Transforming Culture*. Grand Rapids, MI: Baker, 1992.

Stanley J. Samartha. "The Asian Context: Sources & Trends," in *Voices From the Margin*. ed by R. S. Sugirtharajah. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.

Steakhouse, M. *Apologia: Contextualization, Globalization and Mission in Theological education*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Stephen Toulmin. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University Of Chicago Press, 1992.

Thomas W. Ogletree. *The Use of the Bible in Christian Ethics*. Philadelphia. Fortress Press, 1983.

Tom Hanks. "Would Jesus Stoop to Canned Evangelism" in *Focus on Evangelism*. George Hunter, ed. Nashville: Discipleship Resource, 1978.

Wendy Doniger O'Flaherty. *Other people's Myth*. New York: Macmillan Pub Company, 1988.

Werner G. Jeanrond. *Theological Hermeneutics: Development & Significance*. London: Macmillan, 1991.

West, C. C. *The Power to be Human: Toward a Secular Theology*. New York: The Macmillan, 1971.

Wilbert R. shenk. *Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002.

Wilbert R. Shenk. *Changing Frontiers of Mission*. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1999.

Y.C. Yang. *China's Religious Heritage*. Nashville: Abingdon Cokesbury Press, 1943.

3, 英文专文 / 期刊

Anderson, G.H. "American Protestants in Pursuit Mission : 1886-1986," *International Bulletin of Missionary Research*, vol 12, 1988.

Bruce Ellis Benson's. "Text Messages: Gadamer, Derrida and How We Read". *Christian Century* 22nd March, 2005.

Chaney, C. *The Birth of Missions in America*. Pasadena: William Carey Library, 1976.

Marello Zago. OMI, *The New Millennium and the Emerging Religious Encounters*, American Society of Missiology. 28/1, January 2000.

Morris E. Opler. "Themes as Dynamic Forces in Culture", *the American Journal of Sociology*, 1945, Vol 51, No3. The University of Chicago Press Books.

- Nicolas Standaert. "New Trends in the Historiography of Christianity in China," *Catholic Historical Review*, vol. 83 no. 4, Oct 1997.
- Niebuhr, H. R. "The Social Gospel and the Mind of Jesus," *The Journal of Religious Ethics* vol 16, 1988.
- Pang Wing Ning. "The Chinese & the Chinese Church in America-Dimensions of the Chinese American Subcultures." *Challenger*. July, Vol 25, No. 6. Petaluma: Chinese Christian Mission, 1986.
- Paul G. Hiebert. *Critical Contextualization*, International Bulletin of Mission Research. New Haven, CT 06511 USA, July 1987.
- Paul Ricoeur. "Philosophy and Religious Language," *Journal of Religion*, Vol. 54, 1974.
- Pavel Cerny. *International Conference of the Central European Centre for Mission Studies*. Prague, Czech Republic, June 20, 2007.
- Philip Shen. "Theological Pluralism: An Asian Response to David Tracy." *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 53, 1995.
- Rienzie Perera. "Doing Theology in a Religiously Pluralistic Context" *CTC Bulletin* Vol 11, 1992.
- Samuel Ling. "The Gospel for Modern Chinese Theology." *News & Notes*, December. Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1984.
- Stephen E. Fowl. "The Canonical Approach of Brevard Childs," *Expository Times* 96 (1985).
- Sugirtharajah, S.R. "The Asian Context: Sources & Trends," in *Voices From the Margin*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- Torrance J.B. "Interpretation & Understanding in Schleiermacher's Theology: Some Critical Questions," *Scottish Journal of Theology* 21, 1968.
- Vinay Samuel & Chris Sudden (eds). *The Church in Response to Human Need*. Oregon, USA: Wipf & Stock.
- Young, Y. "The Critic and the Visionary." *Scottish Journal of Theology* vol 41, 1988.

4, 英文辞典

Vgl. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt, 1987.