

孟子的「以意逆志」讀經法與《聖經》釋義 學：探討吳雷川的《聖經》解釋策略¹

梁慧

浙江大學人文學院副教授

浙江大學哲學博士

中國是一個「多元宗教經典」構成的世界，在《聖經》傳入之前，中華文化中的儒、釋、道三教在悠久歷史中遺留下深深的烙印，塑造了各自的宗教文化典籍、思想學說及歷史傳統。在「諸經並存」的處境中，以十三經為代表的儒家典籍，佔據了中國傳統文化的主體，並形成「中國自漢代以至明清佔統治地位的學問」——「經學」。在漫長的發展過程中，中國經學又形成不同的流派，漢代經學分西漢的今文經學和東漢的古文經學，前者偏重「微言大義」，後者偏重「名物訓詁」；唐代的義疏則是東漢古文經學的支流；宋學一反漢唐的訓詁義疏傳統，偏重「心性理氣」；而清學則重在考證。

最近二、三十年以來，受到西方當代詮釋學的影響，海內外學術界「開始思考、研究中國古代經典中存在的詮釋學現象，並力圖通過此種研究來構建一種有別於西方詮釋學的中國經典詮釋學」。²在這些研究中，如何「把中國

1. 本文為國家社科基金青年項目成果（編號08CZJ004）。

2. 參見張廣保的〈近年來有關中國經典詮釋學研究的個案述評〉、景海峰的〈解釋學與中國哲學〉、賈紅蓮的〈中國哲學研究中的兩個問題〉等評介文章，目前探討中國經典詮

解釋經典的思想資源引入到西方解釋學中，而創造出中國化的解釋學的問題」，³更是具有中國傳統文化背景的學者重點探討的話題，並取得了初期的詮釋實踐成果。相形之下，有關中國經學與西方《聖經》詮釋學之間的比較研究，相關的討論尚不多見。這一方面與國內的學術視域與問題意識有關，但另一方面是由《聖經》學研究在國內的薄弱狀況所直接造成的。⁴事實上，「專門訓解和闡釋儒家經典之學」的經學，與「西方從教父時代以來形成的以《聖經》為詮釋對象」的《聖經》學或《聖經》注釋學（或稱《聖經》解經學），作為中西各自源遠流長的經典解釋與理解的傳統，無論是在詮釋前設、思想旨趣、讀經目的，還是方法論的具體建構等方面，都可進行深入的比較和借鑒，而《聖經》作為「外來」之書，伴隨基督宗教在中國各時期的流播、發展，一直面臨在漢語語境中如何詮釋的問題。這使得中西經典解釋傳統之間的對話和溝通，不囿於只是各種理論的創設和構想，更是當下持續發生的本土化《聖經》解讀要求回應的現實命題。

釋學的代表性研究是傅偉勳的創造詮釋學、成中英的本體詮釋學、湯一介的詮釋學研究、黃俊傑的儒學詮釋學等。

3. 這一看法是由湯一介先生在〈能否創建中國的解釋學〉一文中提出的，載《學人》13（1998），頁6-9。後又發表了〈論創建中國解釋學問題〉一文，載《東海哲學研究集刊》8（2001），頁7-23；以及〈再論創建中國解釋學問題〉一文，載《中國社會科學》1（2000），頁83-90；〈三論創建中國解釋學問題〉，載《中國文化研究》夏之卷（2000），頁16-20；〈關於僧肇注《道德經》問題——四論創建中國解釋學問題〉，載《學術月刊》7（2000），頁22-25；〈「道始於情」的哲學詮釋——五論創建中國解釋學問題〉，載《學術月刊》7（2001），頁40-44；〈論郭象注釋《莊子》的方法——兼論創建中國解釋學的問題〉，載陳鼓應、馮達文編，《道家與道教·道家卷（第二屆國際學術研討會論文集）》（廣州：廣東人民出版社，2001），頁280-305。對於此問題的討論，港台的學者較為審慎，不直接使用「詮釋學」一詞，而以「經典詮釋傳統」作為研究的名稱，參見李明輝的〈《儒家經典詮釋方法》導言〉，載《儒家經典詮釋方法》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁1-3。
4. 張隆溪、李天綱等作過相關表述，見張隆溪，〈明末信教文士對我們的意義〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》7（2008），頁2；李天綱，〈「回到經典，回到歷史」：探尋漢語神學的新進路〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》7（2008），頁3-4。

本文以民國儒家基督徒吳雷川為例，借助對其生平著述的細讀，發現其創造性之處在於自發地引入孟子的「以意逆志」讀經法，重新看待和解讀以福音書為主的《聖經》文本，探求可供借鑒的中國本土《聖經》詮釋。本文將詳細分析吳雷川如何運用孟子「不以文害辭，不以辭害志」的《詩經》詮釋原則，發展形成其「不以辭〔詞〕害意」的解經觀念，達到對西方教會釋經傳統的批判，以闡發其預設「耶穌改造社會」等理念，並評析這種本土化《聖經》解釋策略的內在理路與得失。

一、

一九四〇年，吳雷川以「吳震春」的本名，出版了晚年代表作《墨翟與耶穌》，當時的著名神學家、教育家劉廷芳為該書作序，並在序言中如此評價：「此書是皈依基督教的中國智識階層，中國國故的學者，試用中國舊有的思想與哲學，去研究基督教，欣賞基督生平與教訓的表示。這是智識階級的表示，因為讀者若能細味全書精味之處，可以看出來，背景與觀點中，滲透着中國民族靈性的遺傳，與向來教會中不學無術之宣教師率爾操觚者之著述不同了。」⁵

這段話非常精闢地概括了吳雷川的獨特身份、研究特色和神學立場。不同於趙紫宸、倪柝聲、賈玉銘、陳崇桂、王明道等五四時期以來的神學家、傳道人、教會領袖等，吳雷川可謂是民國舊式知識分子的代表。他早歲蜚聲翰苑，於國學素有深造，後皈依基督教，是少數具有「進士」科名的中國基督新教教徒。作為官宦子弟，他自小深受儒

5. 劉廷芳，〈序言〉，載吳雷川（署名：吳震春），《墨翟與耶穌》（上海：青年協會書局，1940），頁5。

學的熏染，專注「書法的練習、詩書經賦的背誦、八股文的習作」，尤其長於「經史的窮研」，⁶其所具備的深厚經學功底，在同時代的基督徒知識分子中也是較為少見的，這為其本土化的《聖經》解讀奠定了基礎。

吳雷川儒、耶兼具的雙重身份，促使其學術研究重在「基督宗教與國學並舉」，而他「學生從政與學」⁷的經歷也使得其「兩教並舉」的做法，不拘泥於學理的探討，更是為了直接回應社會的需要。檢視吳雷川的神學研究進路，劉廷芳概括為「試用中國舊有的思想與哲學，去研究基督教」，他認為這種做法既沿襲了「用中國民族靈性的遺產，來重新解釋基督教義」⁸的本土化策略，同時也有別於西方「以教會傳統作為《聖經》詮釋原則」的獨斷論做法。儘管劉廷芳尚未深入探討吳雷川研究「基督生平與教訓」的具體進路，但他的評價準確把握到吳雷川對於基督教的理解是在「中國民族靈性的遺傳」與西方認信性詮釋傳統的張力中進行的。

二、

檢視吳雷川的生平著述，他沒有系統地發表過有關《聖經》研讀的討論，但搜集其各個時期的文章、著作，加以細讀，可以大致勾勒其讀經的思想脈絡，以及釐清其《聖經》詮釋的主要方法。

6. 參見查時傑著，《中國基督教人物小傳》（台北：中華福音神學院出版社，1983），上卷，頁69-75，關於吳雷川的部分。有關吳雷川的生平，也可參見Chu Sin-jan, 《吳雷川：民國時期的儒家基督徒》（*Wu Lei-chuan: A Confucian-Christian in Republican China*, New York: Peter Lang, 1995）；以及Grace Hui Liang, 〈從儒家基督徒的角度詮釋主禱文：吳雷川對中國《聖經》詮釋的實踐和貢獻〉（*Interpreting the Lord's Prayer from a Confucian-Christian Perspective: Wu Leichuan's Practice and Contributions to Chinese Biblical Hermeneutics*），載Chloë Starr編，《在中國解讀〈聖經〉》（*Reading Christian Scriptures in China*; London/New York: T & T Clark, 2008），頁119-120、131。

7. 劉廷芳，〈序言〉，頁3。

8. 同上，頁2。

吳雷川關於讀經問題的表述，最早見於〈我用何法讀《聖經》？我為何讀《聖經》？〉⁹這篇聯名文章（1921年）。這大概是民國基督徒知識分子第一次自覺地探討《聖經》解讀的問題。在這篇短文中，相較於趙紫宸、吳耀宗，吳雷川闡述其讀經的動機是「自救救人」，一方面是為了自己的得救與靈修，另一方面是「將自己所信的，傳給別人」，¹⁰這是他初步以「內聖外王」的經世模式確立《聖經》研讀的起點。至於其解經的方法，他表述為：「我常盼望我的知識，能隨着世界進化，也能就着現世界的情〔形〕，與《聖經》上所說的事理，互相印證。凡是前人陳舊的解釋，與現在社會不相合的，一切都不拘守。這或者可說是我內心所用的方法。」¹¹概括而言，其讀經方法有兩條：一、「古」「今」互證（「現世界的情〔形〕，與《聖經》上的事理，互相印證」）；二、不拘守「前人的陳解」。從吳雷川二十至四十年代的讀經實踐來看，他這裏提及的「古」「今」互證，其實更偏向以「古」證「我」、以「我」為本，當「古」「今」之間緊張對抗，他採取的化解方法就是不拘守「前人的陳解」。

吳雷川在一九二一年發表的這段讀經討論，初步確立其讀經的立場：研讀《聖經》不囿於對經典事理本身的闡釋，而是立足於詮釋者所處的時代，當「古」不符「今」，對《聖經》可以作出脫離傳統束縛的解釋。儘管在此吳雷川尚未嘗試以儒家的經典解釋方法詮釋《聖經》，但其不

9. 趙紫宸、吳雷川、吳耀宗，〈我用何法讀《聖經》？我為何讀《聖經》？〉，載《生命月刊》1:6（1921），頁1。具體論述參見拙文〈中國現代的基督徒是如何讀《聖經》的？——以吳雷川與趙紫宸處理《聖經》的原則與方法為例〉，載《世界宗教研究》3（2005），頁78-85。

10. 趙紫宸、吳雷川、吳耀宗，〈我用何法讀《聖經》？我為何讀《聖經》？〉，頁1。也可參見拙文〈中國現代的基督徒是如何讀《聖經》的？〉，頁79-80。

11. 趙紫宸、吳雷川、吳耀宗，〈我用何法讀《聖經》？我為何讀《聖經》？〉，頁1。

拘守前人陳解的主張，暗示其解經旨趣與讀經目的將迥異於西方教會傳統的認信性詮釋。

而吳雷川探討形成其本土化的《聖經》詮釋方法，首先就是出於對「《聖經》遺傳之解釋」的不滿與批判。二十年代上半葉，吳雷川在《生命月刊》等撰文，從中國智識界的立場，對近代西方新教傳教士在華的傳教活動作了深刻的檢視，集中表達了對於基督教傳統的信條和教義的不滿。一九二四年，在〈對於在智識界宣傳基督教的我見〉一文中，他概括指出：「傳教士所傳的，無非是些因襲的信條，遺傳的解釋，和固定的禮儀；與中國固有的教化，絕對不融洽。」¹²他認為這種中西宗教文化間的「不溝通融洽」，問題出在近代來華傳教士的傳教方法和工具。一九二五年，吳雷川在〈基督教在中國的新途徑〉一文中對此作了深入的闡述。他指出「百年以前，基督教藉着歐美各國的勢力，傳來中國，士大夫對於基督教，都抱着一種惡感，最初與傳教士接觸的，只是一般少有知識的人」，¹³早期信教的也以非知識階層為主。這造成的問題是，一方面，近代傳教士不能夠體察到中國文化的博大，「既不得窺見中國舊有的文明，方以為中國也和初開關的澳洲非洲，同是野蠻的民族，因而預備的傳教方法，顯然不合於中國的國情。」¹⁴另一方面，他們也不尊重中國的本土文化，「毫無理由的將中國的典章文物，一筆抹煞，以為都與唯一的基督教不能相容，而究其實在，他們並沒有探得中國文化的淵源，即其所傳形式的機械的基督教，也顯不出如何較優於中國的文化。」¹⁵吳雷川批判早期新教傳教士對中國文

12. 吳雷川，〈對於在智識界宣傳基督教的我見〉，載《生命月刊》5:1（1924），頁3。

13. 吳雷川，〈基督教在中國的新途徑〉，載《生命月刊》5:8（1925），頁1-2。

14. 同上，頁2。

15. 同上。

化素少研究，以基督教為唯一獨尊，其西方中心主義的傳教方式，顯然不合乎中國的文化傳統與社會處境。他總結道：「所以基督教在中國，向來為士大夫所輕蔑，近日激起無謂的仇恨，這既不是基督教本身原有缺憾，也未必是中國學者不能接受真光，乃是傳教者未得着合宜的方法與工具。」¹⁶他以孔子的教導為比方，指出：「昔孔子告子貢說『工欲善其事，必先利其器，居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。』此言正可為傳道的金鑒。」¹⁷

當吳雷川批判「傳教者未得着合宜的方法與工具」，他實質上是在指摘近代西方傳教士來華所傳的基督教，即如美國學者韋斯特(Philip West)所指出的，他批評的是那種「由傳教士帶入中國的西方教會傳統」。¹⁸具體而言，指的是教會的禮儀、信條，以及對《聖經》的解釋等。就前者來看，他認為禮儀規制是教會歷史的產物，在現今的時代，無論從理性還是感情來看，都不必受「遺傳性的捆綁」。而對於基督教的傳統教義、信條等，他批判這些條文不可思議、僵化、神秘主義色彩太濃，因而容易被誤解為迷信。而他尤其不滿近代來華傳教士所傳的「遺傳的解釋」，認為不僅造成傳道上的阻礙，為中國智識界所普遍反對，也使基督教真正的教義不為闡發。

從二十年代初開始，吳雷川集中表述了對「《聖經》遺傳之解釋」的看法。一九二〇年，在〈我對於基督教會的感想〉一文中，他首次提出了對於教會《聖經》解釋的批判，指出：「新舊兩約書的道理，自然有大部分至今還

16. 同上。

17. 同上。

18. Philip West, 〈基督教與國家主義：吳雷川在燕京大學的生涯〉(Christianity and Nationalism: The Career of Wu Lei-chuan at Yenching University), 載 John K. Fairbank 編, 《中國與美國的傳教事業》(The Missionary Enterprise in China and America; Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1974), 頁 231。

不失效用。但因為種族的關係，區域和時代的關係。他們的思想不同，語言不同，文字組織法也不同，（類如同是證明真理，現今用論說體的文字證明的，在古今代多半要用紀事體的文字來證明。）若是一點不肯變通，還要泥着文字去解釋，就免不了『以文害辭，以辭害志。』以致叫人疑惑書上所講的道理，多與世界上事實不相切合。於傳道上大生阻礙。像這樣的思想，都是叫我感覺不快的。」¹⁹在這段話中，吳雷川首先談到對於《聖經》文本的看法，認為兩約經典所蘊含的道理，至今大部分仍然有效，但問題出在教會的解經方式，以致其解釋的經義，多與時代不符，造成宣教上的困難。吳雷川在這裏萌生的「古」「今」相切合的讀經取向（「書上（《聖經》）所講的道理，要與世界上事實相切合」），與其一九二一年所提出的「古今互證」的《聖經》解讀法是前後相承的。而他對於教會釋經的指摘，主要指其「不肯變通，泥着文字去解釋」，並批評其解經的後果是「以文害辭，以辭害志」。在這裏，吳雷川首次運用中國儒家的經典解釋方法，來比較衡量西方教會的釋經傳統。「以文害辭，以辭害志」，原是孟子所批判的經典解讀方法，其相關的經典表述如下：

咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣，如何？」

曰：「是詩也，非是之謂也；勞於王事而不得養父母也。曰：『此莫非王事，我獨賢勞也。』故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，《雲漢》之詩曰：『周餘黎民，靡有孑遺。』信斯言也，是周無遺民

19. 吳雷川，〈我對於基督教會的感想〉，載《生命月刊》1:4（1920），頁2。

也。孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。《詩》曰：『永言孝思，孝思維則。』此之謂也。《書》曰：『只載見瞽瞍，夔夔齊栗，瞽瞍亦允若。』是為父不得而子也？」（《孟子·萬章上》）²⁰

在這段話中，孟子談到如何解讀《詩經》的問題，提出了「以意逆志」的詮釋原則，具體而言，就是「說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之」。「以意逆志」作為孟子所提出的重要解經方法，歷代的儒家學者作過各自的批注。概括而論，注疏的重點是對此句四個關鍵詞的解釋，即「文」、「辭」、「意」、「志」。關於「文」，歷代有兩種解釋：一作「文采」、「雕飾」；一作「字」、「詞」，即選字造詞之謂也。前者如東漢趙歧《孟子章句》云：「文，《詩》之文章，所引以興事也。」清焦循《孟子正義》疏作：「篇章上之文采。」當代學者周光慶也認為：「孟子的文，就是孔子『言之無文』的『文』，即修辭方式。」²¹而後者如南宋朱熹《孟子集注》云：「文，字也。」現代的徐復觀也主張：「所謂的『文』指的是用字。」²²當代的楊伯峻《孟子譯注》取朱注，也解為「文字」。通常而言，此二訓皆能說通。²³本文認為將「文」解為「字」、「用字」，更符合孟子的原意。而對於「辭」的涵義，較少爭議，趙歧《孟子章句》云：「辭，詩人所歌詠之辭。」焦循《正義》進而疏為：「詩人所歌之辭已成篇章者。」「辭」解為「篇章」，或指「詞句」，如朱熹《孟子集注》

20. 原文參見楊伯峻的《孟子譯注》（北京：中華書局，2008），頁166。

21. 周光慶，《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002），頁359。

22. 徐復觀，《徐復觀論經學史二種》，（上海：世紀出版集團，2005），頁28。

23. 參見劉耘華，《詮釋學與先秦儒家意義之生成——〈論語〉、〈孟子〉、〈荀子〉對古代傳統的解釋》（上海：譯文出版社，2002），頁89。

云：「辭，語也。」他將此句解釋為「不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志」，「辭」指稱的是「句」。清段玉裁《說文解字注》指出了「辭」與「詞」的不同：「辭者，說也。……詞者，意內而言外，從司言。……積詞而為辭。」徐復觀基於朱注，更明確指出：「『辭』指的是用字所結成的句。」²⁴概而言之，「辭」是指（《詩經》）辭句（篇章）的字面意義。至於「志」，孟子在此處提及兩次，歷代學者通常都解釋為作者之「志」，代表性的批注如趙注、朱注、徐復觀等，²⁵當代學者探討「以意逆志」的學說時，進一步關注「志」前後的指稱，如楊乃喬指出：「『志』是文本的意義，也是作者所賦予的意義。」²⁶劉耘華談到：「『志』是指原作者的真實意圖和思想傾向，它就是寄寓於文本整體之中、讀者所要尋求的『原意』。」²⁷在這裏，可以看到，「志」前後的涵義，分別指的是「文本的意義」與「作者所要表達的主觀意圖」，但這兩者是何關係，上述的討論未予涉及，而是將它們相等同。本文認為，首先，從「文—辭—志」的層面來看，第一個「志」當指「被詮釋文本」的整體之意，也即詩歌的原意，它是詮釋「辭」、「文」等部分意義的理解前提；其次，從「文—辭—意—志」的深層結構來看，第二個「志」指的是作者之「志」，即如徐復觀所說的「作詩者的動機及其指向」，周光慶從「詩言志」的傳統出發，具體解釋為是「詩人對自己所反映的社會生活的體驗與評議，是詩人所抒發的具

24. 徐復觀，《徐復觀論經學史二種》，頁28。

25. 趙岐《孟子章句》云：「志，詩人志所欲之事。」朱熹《孟子集注》云：「言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志，當以己意迎取作者之志，乃可得之。」徐復觀指出：「『志』指的是作詩者的動機及其指向。」（《徐復觀論經學史二種》，頁28）

26. 參見楊乃喬的〈詩學與視域——論比較詩學及其比較視域的互文性原則〉，載《文藝爭鳴》2（2006），頁31-41。

27. 劉耘華，《詮釋學與先秦儒家意義之生成》，頁89。

有一定倫理道德規範的思想，尤其是詩人關於政教風俗的有啓示性的見解」²⁸。對於「志」這兩個層面的涵義，不同於當代西方詮釋學對於「文本的文義」與「作者的原意」的區分，²⁹歷代的批注通常是將兩者混同，強調的是對「作者之志」的領會、理解，而不注重「志」前後指稱的涵義差異。而從孟子的本意來看，他也是以尋求「作者之志」作為文本詮釋的旨歸，認為詩人的原意不僅體現在文本之中，而且通過詮釋文本「整體之意」得以推求。對他而言，詩的原意與作者本意緊密相關，兩者的界限不明顯，彼此尚未發生當代西方詮釋學視域中的不一致（即利科[Paul Ricoeur]指出的文本意義與作者原意之間存在着詮釋學距離）。對於「意」的解釋，爭議最多，歷代的注解有四種：一是解為讀者之「意」，持此種看法的學者為多，遠如趙歧、朱熹等，近如黃俊傑、周光慶等；二是解為作者之「意」，以清代的吳淇、³⁰顧鎮為代表；三是解為文本之「意」，吳淇的作者之「意」實際已涵括文本之「意」在內，劉耘華認為「讀者之意」、「作者之意」的解釋尚有不足，主張

28. 周光慶，《中國古典解釋學導論》，頁357。

29. 當代法國詮釋學家利科的文本詮釋學理論是這方面的代表，他將「文本」界定為「任何由書寫所固定下來的任何話語」，區分於「作為口語形式出現的話語」。按照他的分析，文本和口語形式的話語相比，具有永恒性、簡化性和意義的不確定性等特徵，他特別強調書寫文本的自主性，指出書寫意味着其與口語及其所表達的事件之間存在着詮釋學距離，由此，書寫使文本對於作者意圖的自主性成為了可能。文本所指的意義和作者的意思不再一致了。具體參見利科著，陶遠華等譯，《解釋學與人文科學》，（石家莊：河北人民出版社，1987），以及利科著，〈詮釋學的任務〉、〈詮釋學與意識形態批判〉，載洪漢鼎編，《理解與解釋——詮釋學經典文選》（北京：東方出版社，2001），頁409-432、433-474。相關評述也可參見彭啟福的《理解之思——詮釋學初論》（合肥：安徽人民出版社，2005），頁56-60、68-74。

30. 關於吳淇對「意」的解釋，周光慶認為其「反對將『意』視為解釋者自己之意，而認定意乃典籍文本所表現出來的思想內容，進而強調『以意逆志』其實是『以古人之意，求古人之志，乃就詩論詩』」，主張吳淇是將「意」理解為典籍的思想內容，即文本之「意」，參見周光慶的《中國古典解釋學導論》，頁356-357；劉耘華也對吳淇將「意」解為作者之「意」作過評價，指出其是通過文本來追尋作者之「意」，他的看法已蘊含了吳淇的作者之「意」是以文本之「意」的解釋為基礎，參見劉耘華，《詮釋學與先秦儒家意義之生成》，頁89-90。

「意」為《詩經》文本之意；四是解為讀者對於文本準確理解之「意」，以徐復觀為代表。³¹這種解釋是對前三種的補充與完善，本文認為，將「意」解為詮釋者以自身對文本準確理解的意義追尋作者的本意，既可避免以讀者之「意」推求作者之「志」可能造成的誤解，也強調了其對文本整體之「意」把握的重要性。

綜上所述，「以意逆志」作為孟子詮釋《詩經》的方法，主張解經不應拘泥於字句，而應立足於文本的語境，通觀經文的整體意義，才能準確了解作者的原意。一九二〇年，吳雷川首次運用孟子的「以意逆志」法，評判西方教會的釋經傳統，將其概括為「泥着文字去解釋」，即認為教會的解經拘泥於《聖經》字句，按照字意、文法解釋，造成的後果正是孟子所批評的「以文害辭，以辭害志」。吳雷川對於西方教會「泥着文字」解釋傳統的批判，貫穿其二〇年代至四〇年代初的論著。一九二三年，在〈基督教經與儒教經〉一文中，他着重指出：「基督教經，多有寫實的文字。只要不為文字的形式所障礙，就能領略他（耶穌）的精神。」³²在這裏，他給出《聖經》解經不應拘泥於字句的理由（即「不為文字的形式所障礙」），認為《聖經》的文字以寫實為主，倘若泥着字面的意思解釋，就無法領會耶穌的精神意旨。具體而言，他以《約翰福音》二十章 22-23 節、《馬太福音》十六章 19 節為例，通過對這兩段經文的解讀（兼與《論語·里仁篇》比較解釋），指

31. 徐復觀將「意」解釋為「是讀者通過文詞的玩味，擺脫局部文句文字的拘限性，所把握到的由整體所釀出的氣氛、感動、了解。由所得到的這種氣氛、感動，以迎接出（逆）詩人作此詩之動機與指向，使讀者由讀詩所得之意，『追體認』到作者作詩時的志」，參見《徐復觀論經學史二種》，頁 28。

32. 吳雷川，〈基督教經與儒教經〉，載張西平、卓新平編的《本色之探——20 世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999），頁 464-465；原載於《生命月刊》3:6（1923），頁 1-6。

出耶穌「向他們（門徒）吹口氣」與「要把天國的鑰匙給你（彼得）」含意是相同的，都是「應許門徒和彼得有赦罪定罪的權柄，也是注重在受聖靈」。他尤其指出「天國的鑰匙，也是指聖靈說的。所以語意是完全一樣。倘若泥着《新約》的文字解釋，能說耶穌對門徒吹口氣，真含有甚麼神秘和小說家所記的神仙幻術相似麼？耶穌拿天國的鑰匙給彼得，那鑰匙又是甚麼東西呢？」³³吳雷川認為「耶穌對門徒吹口氣」、「天國的鑰匙」上述用語都是寫實的文字，如果拘泥於其字面的意思，就會產生涉於神秘的解釋，他批判西方教會就是採取這種釋經進路，拘執於字句的解經，曲解了耶穌的真實意圖，導致基督教的道理被誤解為「遺傳的迷信」。一九二四年，在〈人格——耶穌與孔子〉一文中，他對《新約》所載耶穌言論之神秘作了解釋，認為「此其中必有關係當時聽眾與記載者的情事，也許書上所寫的，未必恰肖耶穌口中所言，抑或耶穌口中所言的，未必恰如其心中之意」，即原因有兩點：第一、福音書沒有完全準確記載耶穌傳達的意義；第二、耶穌所使用的言語不能充分表達其思想意圖。一九二七年，在〈基督教祈禱的意義與中國先哲修養的方法〉一文中，在討論耶穌的祈禱與中國先哲修養方法之間的關聯時，他進一步完善了上述看法，指出耶穌的用語受時代的限制，「因為一般猶太人知識程度較低，為求他們能夠了解，不得不借着當時通行的方式，和他們所習用的名詞，表示他所要說的真諦」。另一方面，問題出在福音書的作者，「記錄福音書的人，又不免為一己的思想所囿，不能將耶穌的微言，寫得惟妙惟肖」，因此，他勸告「研究《聖經》中所記關

33. 同上，頁 464-465。

於祈禱的文句，不可以辭害意，往往難索解人。」³⁴

一九三〇年，在比較儒耶有關天（上帝）的觀念時，他深入探討了耶穌為何沿用同時代用詞的原因，指出「凡是民族思想的進化，先知先覺的只是少數的人，至於大多數人的腦海裏，總是為遺傳的觀念所佔據，一時很不容易排除淨盡。這些少數人所具有的高深理想，既不能期望眾人共曉，有時要將自己的意思向眾人表白，就不能不用眾人所能了解的那些名詞。因而也就沿用其名詞中的含義。」³⁵從這個立場出發，他進一步闡明「耶穌生在宗教性最濃厚的猶太民族中，雖然他自己有獨到的見解，要實行宗教改革。但為當時人說法，也只能沿用猶太人所了解的名詞，和他們所容易領悟的景象，來表顯他自己理解的一部分」，這就造成「基督教新約書中，記載耶穌關於這一類的言論，誠然是多有神秘的意味」，因此不可拘泥於經文的字句解經，即「能夠不以詞害意」。³⁶一九三四年，他談到以往解讀耶穌言論的謬誤所在，指出：一、耶穌的教訓分為不同的發言對象，「後來讀福音書的，不知在這地方分別」，產生很多謬說；³⁷二、福音書多以寓言或比喻記載耶穌的教導，「容易使人任意測度，未必得着正解」。總結這兩點，他斷言「所以耶穌對人類社會的主旨，當時使徒就不能充分領悟，以致宣傳耶穌，徒然附加上許多神秘的解釋，引起後人的迷信。但這些都是人的錯誤，並不是耶穌的教義

34. 吳雷川，〈基督教祈禱的意義與中國先哲修養的方法〉，載張西平、卓新平編，《本色之探》，頁453；原載《真理與生命》2:6（1927），頁145-150。

35. 吳雷川，〈從儒家思想論基督教〉，載《真理與生命》4:18（1930），頁6。

36. 同上，頁6。

37. 吳雷川，《耶穌的社會理想》（上海：青年協會書局，1934），頁25-26。有關耶穌教訓分為不同發言對象的論述，可詳細參見吳雷川的未刊文章〈一月二十五說教大意〉（讀經：《路加福音》十二章41-48節，題目：多給誰就向誰多取，多托誰就向誰多要），見中國國家圖書館所藏的吳雷川文稿，寫作年代未詳。

原有甚麼缺欠。」³⁸在這裏，吳雷川批判歷代受上述等因素的限制，拘泥於傳統的神學解釋，而沒有闡發耶穌真正的教義是社會改造。一九三六年，為了論證其「基督教是革命的宗教」之假說，他通過對福音書所載耶穌論及「末日審判或人子再來」等經文的獨創性解釋，再次強調耶穌引用猶太人傳統的觀念，是有其特殊的見解，他指出「我以為：耶穌這一類的話，儘管文句是襲用前人的論調，至他的含義必是各別。正所謂『傷心人別有懷抱』。他必是本着個人的經驗，深知要徹底的改造社會，既不是愛與和平所能成功，而真理又不能因此就湮沒不彰，於是革命流血的事終久是難於避免。他預想將來必要經過革命流血的慘劇，有許多人民受了災害之後，他的理想就由此實現，這就是他所說的人子再來了。」³⁹吳雷川有關「不以辭（詞）害意」的解經觀念，一九四〇年，在其晚年代表作《墨翟與耶穌》中得到最充分的論述。檢視近代學者的考證，他認為四福音書存在下述問題：一、福音書的成書帶有作者主觀的成見；二、福音書的寫作受到著書環境的支配；三、福音書的流佈存在抄寫錯誤或竄改。由此，他總結道：「無論是著者的成見，或著者受當時環境的支配，抑或是抄寫時有意的竄改，總是趨向於彰顯耶穌的宗教，而將他要改造社會的精神掩蓋下去。所以倘使我們現時不拘執着四福音書表面上的文字，卻從文字的裏面將耶穌改造社會的大旨闡發出來，因而正與原來的情事相近，這並不是不可能的事。」⁴⁰吳雷川從福音書的編纂、寫作、流傳等角度，指出使徒注重的是「彰顯耶穌的宗教」，經文內容「完全演

38. 同上，頁 25-26。

39. 吳雷川，〈基督教更新與中國民族復興〉，載張西平、卓新平編，《本色之探》，頁 70；原載吳雷川，《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1936）。

40. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，頁 82。

染了宗教的色彩」，淹沒了耶穌教訓的原意，因此，他提倡不拘泥於《新約》字句，而意在闡發耶穌所內蘊的改造社會的主旨。

如何評價吳雷川「不以辭（詞）害意」的解經法？從上述其對該問題的深入表述來看，他是自發運用孟子的「以意逆志」讀經法，比對西方教會的釋經傳統，提出不拘泥於福音書字句的開放性閱讀策略。值得注意的是，如前所述，「以意逆志」法作為孟子詮釋《詩經》的主要方法，其「不以文害辭，不以辭害志」的準確涵義是指對《詩經》文本「部分」（文辭）之意義的解讀，不能僅從其字句的字面意思來了解，而應通讀詩句的「整體」之意，從詩歌的整體語境與意蘊出發，解讀「部分」之意，這樣才不偏離作者的原意，即「不以辭害志」。當吳雷川將「以意逆志」法運用於福音書解讀，他沒有在論著中完整引用孟子的原話，轉述的只是前半部分的內容（「不以文害辭，不以辭害志」），並將之概括為「不可以辭（詞）害意」，而沒有談到如何以「意」逆「志」的問題。在這裏，吳雷川體現了其對「以意逆志」法的創造性運用：首先，從孟子的本意來看，解讀《詩經》的目的是尋求「作者之志」，也即追溯作者的原意。而在吳雷川看來，記載耶穌生平的福音書存在問題，它既不是「耶穌在世時的『起居注』」，「它們的性質本和正宗的歷史不同」，⁴¹同時受限於著者環境、識見等，喜宣揚耶穌的神蹟，沒有闡發其真正的意旨。因此，他所引述的「不以辭（詞）害意」，其「意」不是指基於文本整體之「意」而了解到的經文本義，也不是詮釋者以對文本準確理解的意義所「逆」之作者原意，而是指福音書著者沒有在經文中充分表達、領悟到的聖賢本

41. 同上，頁 80。

意，即耶穌的原意。從這個意義而言，他對孟子的「以意逆志」法也作了「斷章取義」的理解，以迎合其所認為的「耶穌要改造社會」之理念。其次，「以意逆志」法作為儒家的解經方法，是孟子與學生咸丘蒙討論如何解讀《詩經》提出的，他們所談論的是《小雅·北山》，咸丘蒙引用了詩中的「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」之句，從王權的普遍性質疑瞽瞍之不以臣事舜，其做法是強刪了原詩的後面兩句，使所引的詩句脫離整體語境，然後抓住孤立詩句的字面意思而曲解其真實意義，不去體察詩人的心志。孟子由此批判其解讀方法是「斷章取義」、「以辭害志」。⁴²而吳雷川自發運用孟子「以意逆志」的解詩原則，解讀以福音書為主的《新約》文本，批判的是西方教會的釋經傳統。具體而言，他籠統將近代西方新教來華傳教士在內的釋經活動稱為「遺傳的解釋」，反對的核心是「以教會傳統作為《聖經》詮釋原則」的經文釋義，即其多次指摘的「神學的解釋」、「神秘的解釋」。⁴³在其相關表述中，他將中世紀的教會傳統與改教的傳統混為一談，批評的對象指向從早期教父時代、改教時期到近代，將這些不同時期的主流解經方法都批評為「以辭（詞）害意」，而沒有認識到類如「字意解經法」、「歷史文字考據法」等實際上和孟子的解經方法存在較大的相似之處。可以說，孟子「不以文害辭，不以辭害志」的經典表述，通過其創造性的發揮與挪用，為其主張不拘泥於經文本義，以自身時代的見解取捨福音書材料，打破教條式的神

42. 《詩·小雅·北山》部分原文：「陟彼北山，言采其杞。偕偕士子，朝夕從事。王事靡盬，憂我父母。溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。大夫不均，我從事獨賢。」相關的評述可參見黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，載《台大歷史學報》28（2001年），頁193-205；以及周光慶，〈中國古典解釋學導論〉（北京：中華書局，2002），頁355-362。

43. 吳雷川，〈耶穌的社會理想〉，頁25-26。

學解釋，闡發「耶穌改造社會」之經義提供了本土化的解讀依據。

三、

作為孟子提出的《詩經》詮釋原則，「以意逆志」構成儒家的重要解經方法，為後代許多儒者所繼承。值得注意的是，孟子在論及如何解讀《詩經》、《尚書》時，還提出了另一條詮釋古代文本典籍的方法，即「知人論世」法。但孟子提出該方法，原指與古人的相友之道，後代的注解也指出它是「『尚友』（與古人為友）的原則，而不是『論詩』的原則。只是對此加以邏輯和理論的引申之後，它才會是一條詮釋原則」，⁴⁴本文不涉及討論「知人論世」法及其對於吳雷川解經的意義。

如何看待吳雷川自發引入儒家的解經方法，建構其本土化的《聖經》解釋策略，以及他對孟子「以意逆志」法所作「斷章取義」的理解與運用？回顧二十世紀初葉，民族主義浪潮風起雲湧，在晚清中國基督徒的神學反省之後，中國現代基督教會更加關注本色化運動，其中主要的標語是：「用中國民族靈性的遺產，來重新解釋基督教義。」

(Reinterpretation of Christianity in terms of the spiritual inheritance of the Chinese race)⁴⁵在當時的中國基督徒智識階層，運用本土的傳統思想資源、尤其是儒家的哲學文化觀念詮釋《聖經》，「全力論證基督教義與中國先哲的經典在原始語義上的一致性」⁴⁶等的探討並不少見，但從中國

44. 參見劉耘華，《詮釋學與先秦儒家意義之生成》，頁87、90、97。

45. 劉廷芳，〈序言〉，頁2。

46. 對於當時有關中國文化與基督教關係的討論，楊念群指出：「二十世紀中國基督徒在劇烈變動的時代風潮的擠壓摧迫下，必須獨立解決『文化身分認同』、『社會認同』和『政治認同』等多項問題。『文化身分認同』基本可以通過文字辯爭的吸收達於自我澄清的效果，比如全力論證基督教義與中國先哲的經典在原始語義上的一致性，進而把基督教

經學傳統出發，自發引入儒家的經典詮釋方法解讀《聖經》，這樣的做法卻鮮有人實踐，可以說吳雷川為《聖經》的本土化詮釋提供了一種具有原創意義的嘗試。但是，吳雷川運用孟子的「以意逆志」法，發展形成其「不以辭（詞）害意」的解經觀念，其所尋求的「意」，不是孟子主張探求的文本義或作者原意，而是讀者不受經文拘泥所體悟到的聖賢本意，即其所認為的耶穌原意。因此，吳雷川對於「以意逆志」讀經法本身採取了「斷章取義」的理解與運用，落實到其詮釋實踐，他關注的是如何從中國本土的語境出發，重新解讀福音書，闡發其預設的「耶穌改造社會」等理念，其脫離於《聖經》原意的詮釋進路，不僅受到趙紫宸等同時代神學家的批判，也為後代學者所詬病，被批評為「往往不是『義解』（exegesis），而是『強解』（eisegesis），所得到的結果是詮釋者偏見的加強，而非經文的原本意思。」⁴⁷吳雷川對於《聖經》文本及孟子的經典詮釋方法均採取「斷章取義」的做法，事實上，很大程度上是對孟子自身做法的沿襲與發揮。當代學者在檢視孟子的《詩經》詮釋實踐時，注意到他自己未能切實遵循「以意逆志」的讀經法。⁴⁸首先，孟子引用《詩經》，也存在斷章取義的用詩方式，即黃俊傑所指出的「脈絡性的逸脫」⁴⁹

福音的普世性納入中國話語系統。基督形象的地域性由此被淡化，時代特性則會被放大。當時基督教界有關中國文化與基督教之關係的討論即屬此類嘗試。」參楊念群，〈社會福音派〉與中國基督教鄉村建設運動的理論與組織基礎，載陳慎慶、劉小楓、王曉朝等著，《現代處境中的宗教》（香港：明風出版社，2004），頁155。

47. 蔡彥仁，〈經典詮釋與文化煥通：以吳雷川為例〉，載《臺灣東亞文明研究學刊》1:2（2004），頁323-324。
48. 黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，頁204-205。劉耘華也指出：「孟子在詮釋古代文本時也提出了一些只有重要理論價值的詮釋原則，同時，在他的詮釋實踐中又存在着不少與這些原則相抵觸之處。」參劉耘華，《詮釋學與先秦儒家意義之生成》，頁87。
49. 黃俊傑提及的「脈絡性的逸脫」，是指「詩句在《詩經》中原有其特定之使用脈絡以及由此而生之涵義，但是在孟子運用《詩經》時，卻將詩句予以『去脈絡化』以轉入他

的現象，造成所引的詩句原意或語脈的失落。其次，對於孟子引《詩》、論《詩》的方式，海內外學者指出他是在「運用」(use)經典(或「使用文本」)，而較少「稱引」(mention)經典(或「詮釋文本」)，概而言之，認為「孔孟常引用經典以證立道德命題，他們的重點不在於經典本身，而在於以經典作為權威而進行論述」，⁵⁰劉耘華進一步指出，孟子引《詩》，無論其是否符合原意，都是為自身「以仁義為核心和樞紐並可自足運行的有機思想體系」服務。⁵¹再次，孟子的思想表述或論辯，都有其特定的說、辯語境，當其引《詩》加以佐證或服務，為服從於其新的意義語境，便會對所引詩句作「創造性誤釋」，造成「所引詩內涵發生了變化，偏離了原詩的整體意義」。⁵²可以說，孟子雖然提出了「不以文害辭，不以辭害志」的詮釋原則，但自身對於經典的運用或解讀，常使文句從其歷史脈絡中逸脫(de-contextualized)，造成對經典原意的誤讀。而孟子這種過度「以意逆志」的讀經傾向，朱自清、顧頡剛等學者早就指出，自孔子之時就已開始，孔子引詩已經採用「斷章取義」的做法，孟子只是進一步發揚光大而已。

綜上所述，吳雷川自發引入「以意逆志」讀經法，但在運用與解讀福音書時，採取的做法是將所引經文從其上下文語境中逸脫而出，甚至將「整本經典也從歷史與文化的情境中被抽離出去」，當代學者蔡彥仁批判其後果是「《新約聖經》成了印證文本(proof text)，僅為其預存的『人格修養』與『社會改造』理念作背書」。⁵³吳雷川這種將「耶

自己的對話語脈或情境之中，於是，遂造成詩的原意的失落或逸脫。」參黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，頁196。

50. 同上，頁194。

51. 劉耘華，〈詮釋學與先秦儒家意義之生成〉，頁96。

52. 同上，頁94。

53. 蔡彥仁，〈經典詮釋與文化彙通〉，頁324。

蘇從西方釋義學與教會的傳統詮釋中剝離」的釋經做法，從表層來看，是中國現代社會福音派基督徒知識分子為回應時代風潮所採取的本土化策略，而從深層檢視，則是深受孔孟「脈絡性的逸脫」之用經方式的影響，靈活引用經典而不被經典所禁錮，其對耶穌形象所作的政治化詮釋，也正是儒家「通經致用」之解經旨趣的內在表達。吳雷川本土化的《聖經》解釋策略之得失，當為漢語人文學界探討中國經學和西方《聖經》釋義學之間的溝通提供深刻的反思與借鑒。

關鍵詞：孟子 吳雷川 「以意逆志」 中國經學
《聖經》解釋

作者電郵地址：huigraccliang@hotmail.com

Mencius' Classical Interpretive Method of "Tracing the Original Intention from the Understood Meaning" and Biblical Hermeneutics: Exploration of Wu Leichuan's Biblical Reading Strategies

LIANG Hui

Ph.D., Zhejiang University

Associate Professor

College of Humanities, Zhejiang University

Abstract

This article examines the biblical reading strategies of Wu Leichuan, an important Chinese Protestant thinker. With a very close reading of his works, the author finds that Wu, being trained in Chinese classical scholarship, unconsciously borrowed Mencius' classical text interpretive method of "tracing the original intention from the understood meaning" into his reading of the New Testament. As an influential Confucian exegetical approach taught by Mencius, "those who explain the odes, may not insist on one term so as to do violence to a sentence, nor on a sentence so as to do violence to the general scope" indicates his opposition to take single

sentences to apprehend the genuine meaning of the whole text. Adoption of Mencius' hermeneutical principle of the *Book of Odes*, Wu developed a kind of indigenous biblical reading approach, which is expressed as "those who read the Bible, may not insist on one term (or a sentence) so as to do violence to the original intention." For the original intention he quested is neither the textual meaning of the biblical passages nor the meaning that the biblical authors intended, but the genuine teaching of Jesus Christ which he considered to be misunderstood by his disciples. Dismissing the literal or mystical sense of the biblical texts, Wu's interpretation of the Gospels shows his criticism on traditional Christian readings of the New Testament as advanced by western churches from early patristic period to the Reformation era. Through an analysis of Wu's indigenous biblical reading approach, the article discusses the advantages or disadvantages of the influence that Confucius and Mencius' de-contextualized annotation stands had carried upon his scriptural interpretation.

Keywords: Mencius; Wu Leichuan; "Tracing the Original Intention from the Understood Meaning"; Chinese Classical Scholarship; Biblical Hermeneutics

