

学术神学丛书

主编：卓新平 副主编：黄保罗 游斌

大国学视野中的 汉语学术圣经学

Sino-Christian Academic Biblical Studies

In the Light of the Globalized Great National Studies

[芬兰] 黄保罗 著

民族出版社

学术神学丛书

主编：卓新平 副主编：黄保罗 游斌

大国学视野中的 汉语学术圣经学

[芬兰] 黄保罗 著

民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

大国学视野中的汉语学术圣经学 / 黄保罗著. —北京:
民族出版社, 2012. 7
(学术神学丛书 / 卓新平主编)
ISBN 978 - 7 - 105 - 12310 - 0

I. ①大… II. ①黄… III. ①圣经—研究方法 IV. ①B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 187208 号

大国学视野中的汉语学术圣经学

策划编辑: 刘海涛

责任编辑: 刘海涛

封面设计: 晓玉工作室

出版发行: 民族出版社出版发行

社 址: 北京市和平里北街 14 号 邮编 100013

网 址: <http://www.mzcbs.com>

印 刷: 迪鑫印刷厂印刷

经 销: 各地新华书店经销

版 次: 2012 年 8 月第 1 版 2012 年 8 月北京第 1 次印刷

开 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 字数: 380 千字

印 张: 14.5

定 价: 45.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 12310 - 0/B · 548 (汉 211)

该书如有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换

编辑室电话: 010 - 64228001 发行部电话: 010 - 64224782

DAGUOXUESHIYEZHONGDE
HANYUXUESHUSHENGJINGXUE

“学术神学”丛书总序

卓新平

中国宗教学会会长，全国人大常委，中国社会科学院
世界宗教研究所所长、研究员、学部委员

在基督宗教^①研究中，不可缺少对其核心问题的“神学”研究。“神学”这一表述从基督宗教思想文化传统来看有“泛指”和“专指”这两个层面的蕴涵。“泛指”即为基督宗教信仰学说的所有研究，把“神学”作为其学科统称，其下则涵括基督宗教研究的各个分支学科；这在今天西方大学的神学院系或教会神学院教学体系中颇为典型，形成其神学系统或系统神学，其中亦有部分内容因受近代西方宗教学研究理念及方法的影响而发展为所谓“西方学术神学”，并在世界范围的基督宗教传播地区构成其相应的神学研究机构及理论体系。“专指”则是基督宗教话语体系中的“神”论，即对其所信奉的“神”（上帝、天主）之本质、内容、意义、构建加以探究；在这种论说或论证中，由于人之“有限”和作为终极实在的“神”之“无限”，人对“神”的理解和表述在神学中因而也只能是相对的、间接的、推测的、模糊的，甚至是神秘的。但这种“泛指”或“专指”的“神学”，从其起源和本意上并非基督宗教信仰的“专利”。如果说，

① 本书中的“基督宗教”与“基督教”含义相同。

“神学”在基督宗教传统中发展成为了一种信仰学说和教会理论，铸就了其“教会神学”的形体及特征；那么若追本溯源，则也可超越这种信仰学说的传统，冲破传统教会神学的樊篱，从而发展出一种科学研究意义上的、即具有历史追溯之宗教史学和对多宗教参考、对照之比较宗教学特色的、学术性的“神学”。这就是我们在此所要论及并将展开系统研究的“学术神学”。

从其历史根源来看，曾经断言“太阳下面无新事”的古希腊人发明了“神学”，而且这一“神学”在其诞生时就是“学术的”、“哲学的”，是古希腊哲学家的“智慧”杰作。具体而言，“神学”（Theology）这一术语是远远早于基督宗教诞生之前的古希腊哲学家柏拉图（前 427—前 347）的发明，他对“神学”（Theologia）的原初理解即对“神”（Theos）的“言述”或“逻辑表述”（Logos），由此奠定了“神学”乃人类“关于神的言论”或“关于神的逻辑推理”之本意。可以说，“神学”的始初意义本为关于“神”的“学问”而不是对于“神”的“信仰”，“神学”是一种“学术探究”而不是宗教的“信仰教义”。自柏拉图发明并运用“神学”以来，古希腊思想对“神学”就是一种开放性理解，这种开放性表现为其对“神学”三个层面的理解：其一，“神学”即“神话的”、“诗人的”神学，柏拉图始称“神学”就是旨在“把神的真正性质描写出来”，这种“描写”就体现在“史诗”、“抒情诗”、“悲剧”之中；虽然柏拉图离“理性神”的直接表述尚差“一步之遥”，却以“把神描述为善”而铺平了从“善的相”（“善的理念”）来推导出“存在和思想的最高最后的原则”之道路，构成了“哲学神论”的雏形。其二，“神学”即“哲学的”、“思辨的”神学；正如亚里士多德所言，“神学”乃“对终极实体的沉思”，从而使这一学问得以成为“统究万类的普遍性学术”，并高居“第一学术”、“第一哲学”之位。其三，“神学”即“政治的”、“国家的”神学，

具有其“公共性”、“开放性”；这样，“神学”从一开始也就成为了“社会学说”、“公民神学”，即与社会、政治、国家相关的“社会言说”或“公共言说”。可以说，古希腊语境中的“神学”曾经已是“神话化”的“诗人”想象、“哲学化”的“智者”思辨和“政治化”的“公民”实践。此外，柏拉图在阿卡德摩（Academos）之地授徒建校，形成“学园”，亦为“学术”、“学问”、“学界”、“学院”表述之始，自然又为“神学”与“学术”的关联及结合创造了条件。由此而论，早在柏拉图那儿，或许尚未获得“自我意识”的“学术神学”却已在古希腊的“哲学”氛围中水到渠成！

在古代希伯来文明与希腊文明融合、结合而形成基督宗教文明的漫长过程中，基督宗教对于“神学”表述之采用曾有过千年之久的犹豫或回避。经过多代基督宗教思想家的踌躇、试探，“神学”才逐渐在基督教会土壤中改变了其内涵，即从古希腊“关于神的言述”、“研究神的学问”演变为基督宗教“信仰神的学问”、“推断神之存在的论证”。早期基督宗教的思想家们并不使用“神学”这一术语，现今意义的“神学”蕴涵在当时曾用“基督教哲学”或“基督教教义”来表达；此后“神学”被古代教会的教父们理解为一种涉及“神论”的泛称，如“自然神学”、“神话神学”、“公民神学”、“戏剧神学”、“城市神学”等，他们并没有想到要把“神学”作为其教义理论的专称。当6世纪左右的基督宗教思想家尝试用“奥秘神学”来论述其宗教信仰中的“神名”时，其表述仅为一种隐匿之用，并未获得教会承认和普遍流行。这种具有基督教会“自我意识”的“神学”直到12世纪初才由法国经院哲学家阿伯拉尔以其《神学导论》一书之名来宣布，这样遂使“神学”有了成为基督教会“专利”和“专称”的可能性。虽然阿伯拉尔宣称“神学”就是“对全部基督教义作逻辑性及辩证式的探讨”，其神学定义或理解却仍

不具有普遍性、专门性，而是与“神圣教义”、“信仰教义”、“圣典”等术语并用并行。不过，至欧洲中世纪后期，“神学”终于成为基督宗教的专门术语，即以这种专指而构成了“教会神学”的专门体系，并由此形成其排他性、封闭性。从此，宗教研究意义上的“神学”外延式、开放性发展被教会教义意义上的“神学”内涵式、封闭性发展所取代。这种“基督教神学传统”延续至今，并仍保持住其顽强、旺盛的生命力。

然而，在“神学”理解上，历史并没有纯直线性发展，却有着辩证的、意味深长的循环。“教会神学”一统天下的僵局在教会内部被逐渐攻破。19世纪欧洲的施莱尔马赫既是“现代神学之父”，也是“宗教学”的“思想先驱”，而且他同样还打破了传统教会神学的格局，给人带来了耳目一新的变化，这就为近现代“学术神学”的复归埋下了影响深远、极为重要的伏笔。在施莱尔马赫看来，神学不能是简单的仅仅作“认信神学”的“教会神学”，而有必要对之加以“历史神学”、“实用神学”和“哲学神学”的三重划分；这样一来，则可对神学加以开放性、系统性和规范性的研究，并使之在近现代大学发展中取得其作为大学学科的合法性、客观性和科学性。

宗教学在西方大学中作为一门新兴的人文学科而出现，其倡导者包括神学系之外的一些人类学家、语言学家、社会学家等。但宗教学作为一种学科建制，最初仍在神学院系内设立，表现为神学的外向性发展，即从仅仅研究基督宗教开拓到对各种宗教的关注和研究。对此，教会内部颇有异议和分歧。其著名学者哈纳克就认为对其他宗教的研究无益于神学学科，因此对神学系而言，“一种宗教”（即基督宗教）就已足够！宗教学的主要创始人之一缪勒为此曾批评说：“谁只知道这一种宗教，他就什么也不知道。”而哈纳克却反唇相讥，宣称“谁不知道这一宗教，他就什么也不知道，而谁能知道它和它的历史，他就知道了一

切。”教会内部的这种态度得到了多数神学家们的支持，其结果，新生的宗教学与神学分道扬镳，走上了独立发展。“国际宗教史协会”的形成与发展，就是这种独立的“宗教学”存在及扩展的象征性标志。而保留在神学院系之内的宗教学，则远离了其核心体系的基础神学或系统神学，仅作为宣教学的辅助学科而存在，即属于“实践神学”或“宣道神学”的范畴，但这也使西方宗教学在一定程度上保留了与西方神学的关联。

在宗教学发展的影响下，当代神学亦出现了嬗变和分化。一方面，不少神学家仍坚持“神学”的“信仰”特性和基督宗教的“教会”归属，如巴特强调“神学是一种启示神学”，潘内伯格宣称“神学是上帝在耶稣基督内启示上帝的科学”等，坚持将“神学”作为其“信仰之内的科学”。但另一方面，这种“科学神学”之强调也促成了与之方向全然不同的发展，此即当代“西方学术神学”的开放性、开明性和对话性征兆的体现。

从开放性来看，这种西方学术神学注意到了“学术”与“信仰”的区别与区分。如天主教神学家龚加尔就强调信仰应与学术分开，希望教会给神学家从事神学研究的真正自由，使之获得学术研究的空间。在他看来，教义与神学有别，教义旨在信仰的保持和延续，而神学则以其学术性来研究、发现、创新、进步。同样，也有新教神学家坚持突出神学的学术价值，如莫尔特曼认为学术神学的首要任务就是基于理性理解和科学方法的验证来对教会信仰的思想内容加以探索和阐明，神学并不追求复杂和艰涩，而乃旨在清楚和澄明。

从开明性来看，西方学术神学借用现代解释学与神学的结合来说明神学的基本任务并不是其护教意义上的捍卫基督信仰真理，而主要是从理解意义上来说明真理、解释信仰。例如，美国天主教公共神学家特雷西受施莱尔马赫对神学的三重划分之影响，而也将神学分为基础神学、系统神学和实践神学，以面向作

为神学场景的公共空间，体现神学的公共性和透明度。他强调神学应该具有进入公共领域的姿态，以公众能够听懂的话语、言谈来解释人类存在的宗教之维、社会发展的宗教传统和公共人格重构的理想模式；虽然神学思考宗教，神学家不能回避宗教真理的问题；但其特点和境遇使之不能简单依赖于神秘主义的信仰，而必须投身于严谨、认真的学术研究。学术神学所处的学界主要是一个“社会场所”，充分体现出其公共空间，神学家在此的研究并不以个人信仰为前提；在“学界”，学术性乃首要的和必须的。而学界的真理理解则是以公共对话、论辩来达到共识，获得认知上的统一。

从对话性来看，英国神学家希克以其“对话”理论而实际上模糊了学术神学与宗教学之间的界线。他认为“神学”包含对各种宗教的探究，“神”论实质为对唯一“终极实在”的认识，而各种宗教中的“神名”则是对这一“终极实在”的文化、民族及语言上的多种表述，如犹太教、基督教的“上帝”（神，天主教的“天主”），伊斯兰教的“安拉”，印度教的“梵”，佛教的“佛”，道教的“道”，以及儒教等传统中国宗教中的“天”等。由此，学术神学可以其“神学”之广义而涵括经学、梵学、佛学、道学、天学等宗教神论，彼此之间乃对话、比较、沟通的关系。正是以这种对话、比较的关系，才使当代西方神学和宗教学的著名代表、哈佛学派的领军人物史密斯从所谓“统一神学”走向了“世界神学”，从基督教视域的“诸宗教神学”走向了诸教平等对待的“比较宗教神学”。

不过，必须指出的是，虽然当代西方学术神学以其开放性、开明性和开拓性而超越了传统教会神学的范围，甚至不以基督教信仰作为其必然前提，其整体框架和基本结构却仍然是在教会神学的体制之内，西方学术神学家大多亦保持了其“基督徒学者”的身份，这种神学的核心内容和相关体系并没有彻底走出

“认信神学”，因而从根本上来看尚未回到柏拉图及其古典“神学”的“前基督宗教”或“超基督宗教”之基本蕴涵。

在基督宗教与中国文化的交流及对话中，当代基督徒学者结合“汉学”而发展出一种“汉语神学”。显然，这种“汉语神学”所面对的是当代中国的“学术语境”，故而通常也被视为“汉语学术神学”。尽管中国内地有少数学者“从兴趣到委身”，在对基督宗教的学术研究中成为了“文化基督徒”，引发了“中国亚波罗”现象，其汉语神学的讨论和体系构建却仍以港澳台和海外华人基督徒学者为主。颇为意味深长的是，这种讨论在基督教社会边缘和中国思想文化边缘之间形成了“边缘间的中心”，甚至一时“风景这边独好”，引起了双边的关注和探究。

从中国当代学术研究的主流来看，特别是在基督宗教的研究领域，应该说中国内地人文学术界目前所追求并坚持的仍然是“不需要个人对基督教信仰的认同和委身”、“基于宗教学的立场、观点、方法和研究成果”而对基督宗教进行“科学研究”的“学术神学”。“学术神学”这一表述在此之提出，虽然不是“原创”，而乃对西方学术神学之借用，却有着与之截然不同的寓意，也可以说是“神学”术语之真正返璞归真、回到本原，成为其原初意义的、不设信仰前提的、科学理性的“学界”和“学问”即“学术”之神学。当“汉语神学”仍在持守“基督事件”作为神学唯一合法根基与强调其人文性神学的公共性及其普遍意义之间交锋时，“学术神学”则对尚不足千年的“神学”被作为“教会专利”提出了挑战，以还“神学”之开放性、客观性学术研究的本来面目。只有这样，才能恢复对“神学”的正确性“广义理解”，才能找到“神学”在中国社会氛围及思想文化语境中可行的路径。

基于上述历史回溯和思想考虑，我们组织编辑了这套“学术神学”丛书。为了开拓视野、解放思想，我们这套丛书的基

本内容既有对西方学术神学体系及其学科分支的介绍和分析，也有对当代汉语神学之学术讨论的观察和研究，更有对基督宗教的“纯学术”性探讨和宗教学理解。而我们所要构建的“学术神学”，即指对基督宗教的科学研究，其中自然会有马克思主义对“神学”的思考和解答，会用学问方式，包括宗教学的方法、哲学的分析、解释学的态度以及跨学科的比较来描述、勾勒、剖析、说明基督宗教的信仰体系及其核心的神性观念。这样，“神学”则不再局限于“教会的思考”。在客观恢复或还原其公共性、开放性之本初时，“神学”在当代就有可能获得凤凰涅槃般的新生。

钟志邦序

北京大学客座教授、牛津亚洲社会与宗教研究所高级研究员

大约从 1950 年代初到 1980 年代初的三十年间，基督教研究在中国的大专院校中基本上是不存在的。中国前领导人邓小平自 1978 年开始推动的改革开放，可以说是直接和间接地给了基督教研究一个生机。1980 年代中期好几所重点大学便随着改革开放的大趋势开始带动和积极参与基督教在学术界的研究。^①

由于带动和参与的第一代中国学者的学术背景主要是文、史、哲，尤其是西方哲学史，研究的课题、内容和方向便很自然地趋向西方哲学。这样的情况也完全可以理解，因为在西方的思想史上，哲学与基督教神学的关系不但密不可分，甚至是纠缠不清的。进入 21 世纪初，经历了大约二十年的推动和发展，基督教研究在中国的大专院校以及其他学术机构如社会科学院等，可以说是已经有了一定的学术地位。它的存在和贡献也普遍地被中国学术界接受和认可。文史哲以及其他人文学科的参与，也直接或间接地丰富和充实了中国当代的思想内容，拓展了它的视野，

^① 有关基督教研究在中国学术界过去二十五年的情况，可参阅本序文作者于 2008 年在剑桥大学出版的一篇论述：Choong Chee Pang, *Studying Christianity and Doing Theology Extra Ecclesiam in China*, in *Christian Theology in Asia*, edited by Sebastian C. H. Kim (Cambridge: CUP, 2008)。

提升了它的精神境界。不但如此，由于既定的历史和学术背景，中国当代的基督教研究，也似乎比其他的人文学科更容易与国外的学术界建立互惠和双赢的交流，促进中国与外国学术界的接触和沟通，这非常符合当今全球化以及文明对话的大趋势。

基督教研究在西方学术界的源流是非常深远和广阔的。经过了三十年断层，仅在当代中国发展了二十多年的基督教研究，肯定仍旧是任重而道远。它纵使在过去的岁月中建立了一定的基础和地位，也有了不少令人鼓舞的成果，却在研究的课题、内容和方向等方面，有一个很明显的欠缺，这就是圣经^①研究。基于这个基本和关键性的欠缺，有些学人甚至担忧或怀疑当今中国的“基督教研究”，实质上是否只是西方哲学史的一个小支流，甚至只是一个“附录”而已。如上的担忧或怀疑也并非没有一定的道理和缘由。由于一定的历史背景和某些因素，严谨的“圣经研究”（Biblical Studies）确实是一个很薄弱的环节。（一）圣经的原文，也即是希伯来文（Hebrew）和希腊文（Greek），是严谨的圣经研究必须具备的工具。可是，在新中国成立后的三十年间，在大专院校学习这两门外语的机会是非常稀少的。在不熟悉这两门圣经语文的情况下研读圣经，就好像是不通古文的人只能依赖白话文去研读四书五经一样。（二）正如较早前已经提及的那样，第一代带动和参与基督教研究的中国学者，大多出身于文、史、哲，尤其是西方哲学史。从这个背景直接跨入以西方为主流的基督教神学很显然是相对简易的。与此同时，那些重新起步，但年纪较长的中国学者，恐怕也就没多少时间及精力从零开

^① 本书中“圣经”一词都未使用书名号，因为该词使用频繁已经成为专门用语，特此说明。此外，本书涉及了很多的西方学者，因为人数太多，作者依据其对于本书的重要程度以及汉语读者的熟悉程度，有的加了英文名称，有的加了生卒年等，但不强求统一。

始去学习与中文似乎绝然不同的两门外语了。圣经语文等在中国学术界的式微，也直接或间接地反映在中国基督教研究所出版的著作上。仅过去十年而言，基督教研究的著作在中国大陆的出版数目，其实也是相当可观。可是，较有分量的圣经研究成果，如圣经注释及圣经神学，就只能说是凤毛麟角了。在香港道风山的汉语基督教文化研究所，过去十多年来对推动和发展国内外华人基督教研究所作出的贡献，是有目共睹的。绝大部分在国内参与基督教研究的学者，在不同的程度上都与它有交往。它在2008年完成了第一百本基督教书籍的出版，但其中真正可以归类于圣经研究的寥寥无几。（三）令人深感欣慰的是，上述的情况近年来有着明显的改变。随着更多生力军的参与，基督教研究在中国已渐渐出现了一批较年轻的学者用心学习并掌握了一定程度的圣经语文。笔者近两三年来在国内外的圣经研究学术会议上，也亲自见证了这个非常可喜的发展。^① 假以一些时日，严谨以及有深度的圣经研究成果将在这些年青的学者当中脱颖而出。黄保罗教授这部著作对今后圣经学在中国学术界的研究即将作出的贡献既是肯定的，也是非常合时的。

黄教授很早就在自己的学术历程中建立了中国文、史、哲的深厚基础，这从他有关方面的论著中可见一斑。他在攻读北欧著名的芬兰赫尔辛基大学的哲学与神学双博士的过程中，不但全方位地深入了西方神学与哲学的领域，也同时掌握了研究圣经学所当具备的语文工具：希伯来文、希腊文、拉丁文、德文和芬兰语等。此外，他在公共传媒的参与，也具体地说明了他绝对不是把

^① 例如2009年1月在英国伦敦大学君王学院（King's College）举行的圣经学国际会议以及同年9月在美国维吉尼亚神学院（Virginia Theological Seminary）召开的类似会议。北京大学东语系和牛津亚洲社会与宗教研究所也于2010年初夏在北大召开另一个类似的圣经学国际会议，会议的主题是“古代智慧与和谐社会”（Ancient Wisdom and Harmonious Society）。

自己关闭在象牙塔内的学者。

黄教授这部著作，并非是一般的“圣经学”，而是在“大国学视野中的”圣经学。这个意义深长的标题至少表明了如下两点。（一）作者很敏锐地觉察到“大国学”在当代中国兴起的重要性以及新的意义。（二）在“大国学视野中”论述和评鉴“汉语学术圣经学”，清楚地表明作者有意借着圣经学的研究与“大国学”对话。真正的“对话”肯定是双向的。黄教授身为一位基督徒学者既然在著作的大标题上表明了他对“大国学”的重视以及与它对话的意愿，那么“大国学”的推动和护卫者，就理当作出相对的回答。他们将以怎样的方式或姿态作出回答，将是笔者以及本书的读者们所期待的。

本书既然是在“大国学视野中”去论述“汉语学术圣经学”，作者对“大国学”的理解和诠释就当然显得格外重要了。他首先很正确地批判了“儒学”中心论以及与此密切相关的“大一统”旧史观。他认为国学中的“国”应该是中国的“国”，而非汉族的“汉”。他赞同金慧敏的观点，肯定这是一个全球对话的大时代。^①因此，今后的大国学也应当是“全球对话视野中的大国学”。那就是，它必须“走出国门，融入世界”。中国的价值观与精神体系也只能在这样宽阔的视野中建构起来。它的建立“不仅决定中国的命运，而且影响世界的格局”。黄教授也很敏锐地指出，所谓“大国学”并不是已经完全定型的事物，而是一个富于动态的过程，因此有发展的必要和可能。这也是金慧敏的观点。基于上述的全球化视野，黄教授在本书有关汉语圣经学的论述中，参考了中国桐城派的义理、考据、辞章，努力避免简单的中西二元思维解构。目的是把圣经当做丰富中国文化的一个历史文本、神圣经典和文学作品来进行研究。

① 金慧敏 2009。

中国经济快速发展，中国在国际上的地位越来越瞩目，一些中国人多年来深感压抑的自卑心态，将会更迅速地转向另一个极端的优越感，从而失去中庸和健康的不卑不亢立场。中国人，尤其是知识分子，绝对不能忘记历史的教训。那就是，最精华和优秀的中华文化，都可能沦为社会的工具而已。这一点的慎重提醒，在当前尤其必要。因为中国近年来的“崛起”，早已令他国，尤其是那些以中国为各种竞争对手的大国，不论是美国、日本还是印度，深感担忧。既是这样，中国在任何方面的姿态和动作，包括在文化，甚至是“国学”方面，都可能会被误解为某种的“文化帝国主义”。别国类似的猜测，肯定不会有助于中国在当今国际的格局上所能扮演的正面角色，更不可能对仍未形成的新世界秩序作出积极的贡献。

最后，作者在“导论”中谦虚地自觉“本书所涉及的内容之广泛和问题之繁多，在每个具体的问题上都不一定能深入到非常专业的水准”。本书所涉及的内容与问题确实是广泛且繁多。关于它是否够“深入”或“专业”，则有待读者审阅后才能下评论。但有一点是必须关注的，这也就是作者在导论中提到的中国“桐城派”。因为“桐城派”是本书“参考”的主要对象，也是“对话”的另一方。如是的选择是关键性的，因为它直接影响了作者在章节内容上的处理。本书虽分为八章，但也可进一步分为五个部分。第一、二部分（导论和第一至三章）是“概论”，在此不加以论述。第三部分（第四、五章）则是“圣经义理学”。作者很正确地指出，圣经一直到近现代为止，它的“神圣意义”在基督教会的传统中是不容置疑的。自从理性主义和科学批判出现后，圣经的“人文”或“世俗”意义不但与原有的“神圣”意义相对立，甚至还有取而代之的趋势。面对这个趋势，作者很大胆地“改造了桐城派的‘义理’一词，将神圣和世俗意义研究结合起来概括圣经的意义研究”。这肯定是一个很有创意的尝