

们的代求者（10:19—23）。祂是祂的臣民弟兄姐妹的信仰的创始成终者（12:2）。事实上，祂是伟大的牧人（13:20），作为长子，祂会让走偏了路的家庭成员回到羊圈。借着耶稣基督，那位使祂从死里复活的神用各种美善的事物装备祂的追随者，使他们遵行神的旨意，并在他们里面行祂所喜悦的事（13:21）。基督的弟兄姐妹如果彻底地、毫无抱怨地将自己的生命交托给祂，跟天使一起永远地敬拜那位充满大能、满有怜悯的神的长子，就是行得非常合宜了。

7. 结论

非洲的长兄文化现象似乎和《希伯来书》的基督论一样都是经过“精心编排的”。非洲家庭中长子的地位带来了各种相互关联的责任和伴随而来的尊重。这无疑是由于非洲的世界观没有进行圣俗二分。北美不太熟悉当代非洲人、古代近东人或一世纪地中海的长子和长兄现象，这篇简短的研究可能有助于北美更好地理解和欣赏《希伯来书》中的基督论。当然，对美国教会而言，本文的最终目的是让美国教会在凡事上都更有信心地持续仰望《希伯来书》中的基督，因为他们对这部分圣经的认识和对基督的认识都已经通过一种更为全球化的、多元文化的、符合圣经的预设得到了拓展。

威尔弗雷德·冯曾说过：“非洲的杯不够大，不足以容纳圣经中所有的基督论。⁴⁶北美中西部的盎格鲁杯也是这样。让我们一起举杯，更充分地享用神在祂的话语中为我们启示的有关基督的一切。这样做的时候，我们要永远记住“福音的信息不仅要用当地文化的范畴和世界观来表达，而且还必须用圣经的实质充满当地文化的范畴和世界观，从而使它们发生革命性的变化。”⁴⁷我们既不能缩减也不能重塑圣经的基督论，使之简单地符合我们各自文化的预设范畴（或“杯子”）的轮廓。我们必须在每一种接受福音的文化中加入圣经的神学范畴和概念，如果在这些文化中不存在与这些范畴和概念平行的处境化内容。我们不仅要肯定和使用现有的范畴来进行说明和洞察，还要展示这些范畴内在的局限性，才能突出基督完全的和最终的、真实的和更好的工作。⁴⁸这就是《希伯来书》所讲的信息和所采用的方法论。

⁴⁶ Fon, 209.

⁴⁷ Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries* (Grand Rapids: Baker, 1985), 215.

⁴⁸ Three excellent resources with particular instruction for this kind of contextualization of biblical doctrine (i.e. “the gospel”) are Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced Gospel Ministry in Your City* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), Daniel Strange, *Their Rock is Not Like Our Rock: A Theology of Religions* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), and Jackson Wu, *One Gospel for All Nations: A Practical Approach to Biblical Contextualization* (Pasadena, CA: William Carey Library, 2015).

圣经的默示、权威与正典性： 印度教和基督教经文的 比较研究

索克南姆·谢里克 (Sochanngam Shirik)

索克南姆·谢里克是美国肯塔基州威尔莫尔市阿斯伯里神学院跨文化研究（历史和神学研究）博士生。他拥有肯塔基州路易斯维尔市南方浸信会神学院的道学硕士和神学硕士。他来自印度东北部，属于一个叫做唐古尔那加的土著社区。

摘要

印度教和基督教都是通过诉诸于各自经文的默示、权威和正典性问题，在具体的历史背景下作出超验启示。尽管二者以不同的方式理解和解释这一问题，在这一问题上也有一些相似之处。当然也有不同之处。本文讨论了两者的异同。作者提出，尽管印度教和基督教在以下方面具有相似性：道的永恒性的观念、由口述传统形成经文正典以及以经文作为认识论的保障，但二者在何谓经文、经文达成的效果以及经文如何实现装备信众的目的几个方面存在着不同。

1. 引言

神与人的关系、客观与主观的关系、超验与历史的关系，这些都是探讨宗教经典的默示、权威与正典性时必须考虑的方面。根据卡尔·拉纳（Karl Rahner）的观察，我们必须区分启示中的先验因素及其在具体历史背景下的表达困境。¹拉纳并没有对先验特征给出令人满意的解释。²但是他的建议是对的：神自主表达的客观方面和人类理解的主

¹ Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition*, trans. W. J. O'Hara (New York: Herder and Herder, 1966), 13–16.

² For a brief discussion and critique of Rahner's position, see Michael Scott Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 144–46.

观因素之间的关系就像一枚硬币的两面。所有声称拥有超验启示和超验经文的宗教，都必须通过与默示、权威和正典性有关的问题来探讨上述两个重点，因为它们是彼此错综复杂地联系在一起。本文试图提供对这些关系的一些理解。基督教和印度教如何理解超验/神与人在启示方面的关系？这两个宗教对这个问题的理解有什么共同点吗？在这些明显的相似之处当中，是否有可能存在不同之处？对一种宗教的理解能丰富我们对另一种宗教的理解吗？这些就是我将本文探讨的一些问题。

本文认为，尽管印度教和基督教在以下方面具有相似性：道的永恒性的观念、由口述传统形成正典、以经文作为认识论的保障，但二者对何谓经文、经文能达成的效果以及经文如何实现装备信众的目的都有着不同的看法。换句话说，印度教和基督教在经文的起源、性质和范围上既有相似之处，也有不同之处，两者必须得到应有的承认和坚持。因为即使在每一种宗教内部，对经文的性质和功能的理解也存在着较大的不同之处和细微的差别，所以我将强调我的福音派基督教立场的同时，关注整个大的图景。本文将分三步进行。首先，我会通过定义一些术语、澄清一些概念来为后面做准备。其次，我会讨论一些明显的共同点，并强调两种经文之间的重大不同之处。最后，我提出读者们可能会从本文中推导出的一些简短的实际应用。

2. 定义一些术语并澄清某些概念

在这一部分，我将解释几个术语，并澄清一些可能会受到不同定义影响的概念。我将尝试从印度教的角度研究经文的默示、正典性和权威的含义，但我也将从基督教的理解角度，来看看对圣经的认识在多大程度上适用于印度教的经文。这种做法似乎是顺理成章、不可避免的。³一个人只能用熟悉的术语来描述不熟悉的事物。同样，我可以并将会通过我的宗教和文化镜头来谈论印度教，这主要是受基督教术语和世界观的影响而形成的。我将对印度教和基督教进行比较，并突出一些本质上的区别，这样我们对印度教就会有一个广泛的了解，因为印度教是“如此的多样化，以至于无法一概而论。”⁴

我假设本文的读者主要是基督徒，所以我将着重于澄清基督徒可能不熟悉的印度教的术语和概念。然而，对于基督教也必须做出一些澄清，因为基督教信仰也有几种不同的表达方式，这一点从英文的“基督教”一词采用的是复数形式就可以看出。

2.1 印度教和基督教

有人认为印度教不仅形式上改变了，而且本质上也改变了。前者传达的意思是虽然经历了极大的变化，但本质却没变，而后者则意味着本质也发生了变化。虽然对基督教

³ So argues George Chemparathy, “The Veda as Revelation,” *Journal of Dharma* 7, no. 3 (July 1982): 254.

⁴ Christy Lohr and Ian S. Markham, *A World Religions Reader* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), 32.

也有类似的看法，即两千年前的基督教与今天的基督教并不完全相同，但基督教始终坚持以圣经、耶稣基督和教会的存在为中心的基本信仰。印度教却不是这样。

然而，如果觉得印度教五花八门的经文之间没有任何共同点，并因此对印度教不予理会，就太过一刀切了。出生在印度而且只相信耶稣的基督徒不会被认为是印度教的教徒。尽管印度教更多的是一种生活方式而非维护一种正统的信仰，但印度教信徒的信仰集中在一些核心的思想和实践上，包括但不限于寺庙仪式和献祭、来源于其传统和经典的道德实践、对五花八门的经文（最主要的一本是《吠陀经》）的信仰。

2.2 经文的概念

与印度教有关的“经文”（Scriptures）一词需要澄清。有些人认为印度教经文的概念是一种外源性的输入，一种往往是通过西方语言学和哲学范畴而构建起来的输入，所以如果在其他宗教的文本中使用就会产生误导。⁵然而，另一些人认为，没有一个术语是没有内涵的，任何经文的替代术语——例如，神圣的著作或宗教文本（sacred writings or religious texts）——也有其局限性。因此，经文这个词在理解正确的情况下是可以使用的。⁶在本文中，我们将使用“经文”一词，即便是在谈到印度教的宗教文本时。

然而，当一个印度教徒谈到经文时，他/她并不会像基督徒那样使用这个词。詹姆斯·莱恩指出，与基督教不同的是，“‘印度教’不只是一个‘宗教’，[因此]它不只有一种‘经文’。”⁷印度教经文可以分为两类：天启经文和传承经文。虽然现代印度教没有严格的划分这两类经文的界线，就像有些群体认为某些文本比其他文本更重要，⁸但是传统上都认为天启经文是印度教中最神圣的文本。⁹所以天启经文可以说是具有正典地位。¹⁰天启经文的意思是听到的内容。印度教徒相信仙人“听到”了永恒的道（见下文）。天启经文由《吠陀本集》（四吠陀）、《梵书》（婆罗门对吠陀的注释）、《森林书》（森林居民的条约）和《奥义书》（哲学和思辨材料）组成。¹¹

⁵ Miriam Levering, ed., *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany: State University Press of New York, 1989), 102–28, 170–79.

⁶ Ibid., 5–6.

⁷ James Laine, “The Notion of ‘Scripture’ in Modern Indian Thought,” *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, no. 1/4 (1983): 167.

⁸ Ibid.

⁹ Timothy C. Tennent, “Can Hindu Scriptures Serve as a ‘Tutor’ to Christ?” in *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2016), 1074.

¹⁰ Kenneth Kramer, *World Scriptures: An Introduction to Comparative Religions* (New York: Paulist Press, 1986), 23.

¹¹ Tennent, “Can Hindu Scriptures Serve as a ‘Tutor’ to Christ?” 1073–74.

今天流行的印度教的习俗和信仰更多地是来自于第二类经文即传承经文。传承的意思是“被记住的”内容。它包括诸如《往世书》、《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》等重要著作。根据地理位置的不同，把当地的传统增添为经文并不罕见。与天启经文不同的是，传承经文起源于世上，普通人更容易接触。然而，与基督教不同的是，印度教对规范或正统概念的理解比较宽泛，因此，为了比较实际的目的将天启经文降低到一个不那么重要的位置，又将传承经文提升到一个更重要的位置，都是比较普遍的做法。人们注意到，只有不到5%的印度教徒对天启经文有模糊的认识，而对其内容有较深认识的印度教徒则不到1%。¹²所有这些都说明印度教经文的正典性、默示和权威与基督教对经文的认识不太一样。印度教虽然存在以不变的文本《吠陀经》为中心语料库的观念，但也有一定的开放性，可以容纳其他作品。这就使我们有必要更深入地研究这两种宗教在理解经文的默示、权威和正典性方面的共同点及不同之处。

3. 印度教和基督教经文之间的共同点和不同之处

即使在各自的宗教中，也并不是所有的印度教徒或基督徒对默示、权威和正典性的本质达到共识的。例如，不是所有的印度教徒对《奥义书》的数量都能达成共识，也不是所有的基督徒都认为我们可以对默示有准确的理解，更不用说在无误性上达成共识了。因此，我将不再专注于区分有限和无限的无误性或《奥义书》的数量，而是专注于更大的图景。例如，我只把圣经的六十六卷书当做神所默示的正典，尽管有些基督教宗派认为圣经正典不止六十六卷。我也理所当然地认为《吠陀经》是印度教的权威文本，因为所有的印度教徒都接受它。带着这个前设，我们将继续研究这两种宗教的经文概念之间的一些共同点和不同点。

3.1 共同点

在讨论不同点之前，我先重点讨论三个共同点。首先，在印度教和基督教经文的概念的背后，存在着永恒不变的道。印度人称之为 *anhata sabda*（*anhata* 意为“未受影响的”，*sabda* 意为“纯正的”），基督徒将这个不变的道与三一真神联系起来。基督徒认为，神和祂的话语是紧密相连的，无论神的话语在哪里，神就在那里。¹³三一真神是相交的神；祂永远与自己相交——父与子和圣灵，子与圣灵和父，圣灵与父和子。有些人认为这是神的一个基本特征，没有这一特征，祂就不成其为神。¹⁴《约翰福音》1:1 说

¹² Jean Holm and John Westerdale Bowker, *Sacred Writings* (London : Pinter Publishers, 1994), 72.

¹³ John M. Frame, *The Doctrine of the Word of God, A Theology of Lordship* 4 (Phillipsburg, NJ: P&R Pub., 2010), 40–48.

¹⁴ *Ibid.*, 48. John M. Frame, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2013), 522–24.

，“（在）太初”（不是“（从）太初”）有道。这里强调的是道在永恒中就已经先于这个世界而存在。¹⁵永恒的道（神）将与传播神之道的受造媒介（圣经）区分开来。然而，正是通过道（圣经）和圣灵，我们才得以认识道（耶稣）的全部启示。即便说圣经是神会具有误导性，但是把圣经（神的道）和神分开也是不对的，因为“神总是和祂的话语在一起。”¹⁶因此，圣经中的话语是神自己真实的发声和表达，¹⁷反映了道是永远存在的。

同样地，印度教把道这个词理解为“永远在宇宙中回荡”的，并以“唵”为象征。¹⁸虽然这些永恒的话语不一定就等于有位格的神或吠陀，但与基督教对永恒之道的看法类似的是，这些永恒的话语不是受造的，而是永远一直都存在的。¹⁹虽然不像基督教那样认为神和神的话语是紧密相连的，但是印度教徒认为经文的真理不仅仅来自人类作者。当人类作者书写这些文字时，它的所指或真正意义超越了仙人自己的意图（跟基督教信仰比较类似的是，仙人是那些领受了超验信息并记录下来的人。仙人是能看见的人。）根据吠檀多派的观点，话语所具有的象征特定指称物或指示某一物体的能力并不依赖于任何位格性的行为主体，而是取决于话语本身。²⁰这句话的意思并不是说话语具有独立于任何语句背景的含义，而是说没有任何位格性的行为主体创造出话语的意义或赋予话语含义。相反，含义是永恒地固有在话语本身当中的，而不是通过传统建立起来的。²¹如果话语和句子的含义不是传统上创造出来的，但却有指称含义，那么不二论就依然很难说出话语客观指称的内容是什么，因为他们否认除佛陀以外还有任何个人实体的存在。²²然而，我们在这里的目的是强调这两种宗教的话语都具有永恒的概念。话语并不能构成现实，而只能代表现实。

¹⁵ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:369.

¹⁶ Frame, *Systematic Theology*, 521.

¹⁷ Frame, *The Doctrine of the Word of God*, 48.

¹⁸ Tennent, “Can Hindu Scriptures Serve as a ‘Tutor,’” 1072.

¹⁹ For further discussion of the eternality of *sabda*, see Barbara A. Holdrege, *Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture* (Albany: State University of New York Press, 1996), 117–20.

²⁰ K. Satchidananda Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta* (Waltair: Andhra University, 1959), 15.

²¹ Roy W. Perrett, *An Introduction to Indian Philosophy*, Cambridge Introductions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 120–21.

²² One way the school of Advaita Vedanta has tried to navigate this seeming inconsistency is by differentiating primary and secondary meaning. Primary meaning (*abhidhā*) refers to “the direct relation between a word and its meaning, such that knowledge of the word leads immediately to the knowledge of its relation to that meaning [and] the secondary meaning (*lakṣaṇa*) of a word is the indirect or implied meaning we understand when primary meaning is contextually inappropriate. *Lakṣaṇa* involves a kind of transfer of meaning by using a word to denote a referent other than its normal one, but in some way intimately related to it.” *Ibid.*, 131–33.

仙人在每一轮创造之初反复听到并记下来的可听见的声音，最终被记载下来成了天启经文。某些印度教哲学家相互争论的内容是，吠陀究竟是如何成为永恒的，而不是其是否真的是永恒的。²³从这个意义上来说，印度教徒之所以能宣称他们的经文是神圣的，主要并不是因为他们的经文包含了神圣的超验性的话语，而是因为这些笔之于书的神圣的话语代表了超验、神圣的那一位。²⁴

在（我们稍后将会提到的）对《吠陀经》和《妥拉》进行的比较研究中，芭芭拉·霍尔德里奇（Barbara Holdrege）发现这两种传统都解释了神/先验与人之间的鸿沟是如何被克服的。²⁵虽然解释不同，但二者都承认永恒的话语存在于“物质世界之外”。²⁶在这两种宗教中，都有人强烈认为经文是不变的、永恒的话语。

相似性的第二个方面是将（印度教中）超验性存在的话语或（基督教中）存在于三一真神身上的话语笔之于书这个方面。用基督教的术语来说，这个笔之于书的过程就叫默示。尽管在印度教中，“默示”这个词指的是一种强加，但在印度教中依然可以看到“超验机制”——一种超越本土力量、与人类力量“共同作用”的外部力量——的观念。在印度教经文中，对超验与内在之间的合作的解释因经文的类别不同而不同。在传承经文中，对人类作者和神的媒介的看法更加开放，所以更容易找出印度教经文和基督教经文之间的相似之处。即使在天启经文中，只要承认神性元素，这种相似性比较也会变得更加可行。例如，T·M·马尼卡姆（T. M. Manickam）做出了这样的比较：他引用自己的作品，解释说印度教的启示“就是一种彰显，神借着这种彰显将其要传达的内容送到人的意识中，而人则会体验到神性意识的这种彰显，并以此作为自己核心、本质的意识”（强调为原文所加）。²⁷有些印度教学派比如正理论和胜论派认为《吠陀经》的作者是神（自在天）。²⁸事实上，有些人推测，也有许多人认为现代对书面经文（无论是天启经文还是传承经文）的理解以及经文的解释在很大程度上受到了佛教、²⁹基督教

²³ Murty, *Revelation and Reason*, 40–41.

²⁴ C. Mackenzie Brown, “Purāna as Scripture: From Sound to Image of the Holy Word in the Hindu Tradition,” *History of Religions* 26, no. 1 (August 1986): 81–82.

²⁵ Holdrege, *Veda and Torah*, 327–28.

²⁶ *Ibid.*, 327

²⁷ D. S. Amalorpavadass, ed., *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures* (Bangalore, India: Nat'l Biblical, Catechetical and Liturgical Ctr, 1974), 334.

²⁸ Cheever Mackenzie Brown, *God as Mother: A Feminine Theology in India: An Historical and Theological Study of the Brahmavaivarta Purāna* (Hartford, VT: Claude Stark & Co, 1974), 10.

²⁹ Brown, “Purāna as Scripture,” 80–81.

、³⁰西方理智派³¹和 19 世纪印度现代变革的影响。³²然而，不论之前或之后发生了什么，都不能否定印度教中也有所谓的默示的观念。

在这两种宗教中，获得启示和记载启示的过程都涉及人类媒介。在基督教中，这些行为主体是先知、使徒和神的仆人，他们都是神圣约团契的一部分。在印度教中，这些人是仙人。我们必须承认，基督教所理解的准确的启示观与吠檀多派（不二论）是不相容的，因为在吠檀多派看来，梵（终极实存）和我（自我）是错综复杂地联系在一起的。在基督教中，启示者和接受启示者是不同的两位。吠檀多派事实上并非如此，尽管后来印度教的变更形成了自在天（位格性的神）的概念。然而，虽然不是没有困难，但是我们可以提出一个论点，即即使我是梵，这种对终极实存的认识也只能通过超越自我来获得。因此，自我的目标是体验与终极实存的合一。仙人通过其冥想和思索，发展出一种更高的或神秘的能力，从而可以与超感官实体接触。³³这里的重点不是为吠檀多派辩护，而是做一个类比。人类行为主体即仙人通过思索，能够“听到”和“看到”哪些话语³⁴在永恒中回响³⁵，并将内容口述传递给随后选定的追随者，最后才被记录下来。托马斯·科伯恩（Thomas Coburn）认为，视觉和听觉这一隐喻的混合并非随意为之；它旨在传达仙人捕捉“启示”的“体验所具有的整体性的和至高无上的说服力”。³⁶换句话说，存在着超感知现象的直接经验认知成分。³⁷

仙人也谱写、打造、创作赞美诗来赞美超验的那一位。仙人这么做的时候，并不是在创造什么新的东西，而是根据自己所领受的材料来制作赞美诗。³⁸

对于基督教而言，可以从三个方面来思考默示：作为源头的神、作为器皿的人、作

³⁰ Laine, “The Notion of ‘Scripture,’” 169–72.

³¹ Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? : A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 138–39.

³² Ursula King, “Some Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism,” *Numen* 36, no. 1 (June 1989): 79–82.

³³ J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (The Hague, Netherlands: Mouton & Co, 1963), 18.

³⁴ The concept of seeing God’s manifestation and hearing God’s voice is also a central facet of Christian revelation. Holdrege, *Veda and Torah*, 253–324. Bill T. Arnold argues that in the Pentateuch, “In most cases, the ‘appearance’ becomes a verbal communiqué from God instead of a vision of God’s physicality.” Arnold, “Divine Revelation in the Pentateuch” (presentation, Advanced Research Program Interdisciplinary Colloquium, Asbury Theological Seminary, Wilmore, KY, October 13, 2017).

³⁵ Rig Veda 10.777.1-2; 06.009.6; 06.009.6; 10.177.1-2; 03.026.8

³⁶ Levering, *Rethinking Scripture*, 109

³⁷ Holdrege, *Veda and Torah*, 231.

³⁸ *Ibid.*, 235.

为产品的经文。神监督圣经的作者，这样“神就可以借着人呼出”（提后 3:16）³⁹圣经。这一理解符合《圣经》中所说的“**预言从来没有**出于人意的，乃是**人被圣灵感动，说出神的话来**”（彼后 1:21，强调为笔者所加）。本杰明·华腓德（Benjamin Warfield）对这一节经文作了简洁的评论：“因此，这里宣称凡领受从神来的话语的人，都已经被圣灵提升，得以靠着圣灵的大能去成就圣灵所定的目标。”⁴⁰最后，圣经作者所领受并写下的信息超越了单纯的存在主义的体验。

如果让人以为圣经作者只不过是超验的那一位摆弄的棋子，就不仅歪曲了基督徒对默示的理解，而且还会导致我们无法找到与印度教经文的相似点。跟仙人一样，圣经作者也全面参与了获取和记录道的过程。然而严格来说，在写圣经的时候默示就开始发挥作用了，⁴¹而预备人类作者的过程则很早就开始了。⁴²神并没有强制或强迫任何人去担起这个责任。⁴³因此，我们可以谈论约翰、保罗或彼得的神学，同时也可以谈论圣经神学。我们在这里的目的是要强调圣经作者在道德上、精神上、甚至学术上都已经做好了写神话语的准备。仙人和圣经作者在书写的过程中，都在运用自己的意志和智慧，然而他们又都屈服于超验性的力量。结果，圣经和天启经文都被认为是无误的。

第三个相似点是本体论和认识论。我们可以把基督教对何谓真实（本体论）和如何认识真实（认识论）这两者的关系的看法与印度教对何谓真实（本体论）和如何认识真实（认识论）这两者的关系的看法做一个类比，至少在这两种宗教的某些传统中可以这么做。⁴⁴这两种宗教都把本体论和认识论紧密地联系在一起。我们将更多地关注两者之间的关系，而不是详细地探讨每一者。在这两种宗教中，认识论的真理都是蕴含在且基于本体论/形而上学真理中的。换句话说，认识论的真理用约翰·傅瑞姆（John Frame）的话来说，就是“语言和现实之间恰当的联系”。⁴⁵在印度教中，终极真理是梵。这里主要关注的不是现实主义（基督教）或反现实主义（吠檀多派印度教）的本体论认识的细节，而是一个人的本体论和认识论在某种程度上是相互联系的，以至于讨论一个问题

³⁹ All Scripture references and quotations are from English Standard Version.

⁴⁰ Benjamin Breckinridge Warfield and Cornelius Van Til, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Louisville: SBTS Press, 2014), 137.

⁴¹ Ibid., 160.

⁴² Erickson, unlike Warfield, emphasizes that inspiration applies both to the writers and the writings. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 242–44.

⁴³ Warfield and Van Til, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 155–56.

⁴⁴ The question of ontology/metaphysics and epistemology and their relationships is not without debate among Christian philosophers and theologians. It would be fair, however, to assume that there is a broad consensus that ontology and epistemology are closely related, and necessarily, therefore, must be investigated together.

⁴⁵ Frame, *Systematic Theology*, 525.

就意味着影射另一个问题。因此这两种宗教的（认识论）真理就是终极本体恰当的关联和表征。

印度教和基督教都将本体论和认识论的探究与其各自的经文紧密地联系在一起。虽然基督教在探究终极实存的时候采用了不同的本体论途径，但基督徒坚持认为圣经是其寻求真理的最终权威。如何认识真实的问题包含在何谓真实的问题之下；圣经最终定义了何谓真实。基督徒并不认为圣经解释了一切。相反，基督徒坚持认为，正如凯文·范浩沙（Kevin Vanhoozer）正确地指出的那样，在寻找真理的过程中，“福音及其正典语境在认知上具有至高的地位”。⁴⁶我们可以很有把握地说，当范浩沙确认基督教的经文在宗教知识方面具有至高无上的权威时，他代表了许多基督徒的心声。

例如，哥尼流·范泰尔（Cornelius Van Til）、⁴⁷阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga）⁴⁸和约翰·傅瑞姆⁴⁹这一脉的改革宗传统严格地将认识论（和伦理学）与本体论联系起来。德鲁·约翰逊（Dru Johnson）对比了《创世纪》中的两种认知：一种依赖于神的权威，另一种独立于神的权威。他认为，甚至在人类堕落之前，就有一个认知的过程。（正当的）认知行为过程不是“通过反思性地探索人类状况的本质”，而是“通过耶和华的关注性指导”实现的。⁵⁰在他看来，人类在伊甸园中的错误在于把对权威的忠诚从神转移到了蛇身上，把本体论、认识论和伦理学的基础从神的权威转移到了蛇的权威上。约翰逊认为，让认知行为变为可能的那个权威是圣经知识中不可或缺的一部分。⁵¹

印度教与基督教具有类似的传统。⁵²德哈姆·巴乌克（Dharm Bhawuk）断言：“在西方的传统中，人们非常关注认识论和本体论的融合……而在印度的世界观中，这两者是紧密地联系在一起的。”⁵³巴乌克对认识论和本体论的相互关联性的解释以及对本体论的首要性的解释值得我们在此重述：

⁴⁶ Kevin Vanhoozer, “Pilgrim’s Digress: Christian Thinking on and about the Post/Modern Way,” in *Christianity and the Postmodern Turn*, ed. Myron B. Penner (Grand Rapids: Brazos Press, 2005), 86.

⁴⁷ Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology* (NP: den Dulk Christian Foundation, 1969), 116–228.

⁴⁸ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000).

⁴⁹ John M Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Theology of Lordship* (Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 1987), 104–64.

⁵⁰ Dru Johnson, *Scripture’s Knowing: A Companion to Biblical Epistemology* (Eugene, OR: Cascade Books, 2015), 21–23.

⁵¹ *Ibid.*, 18–32.

⁵² I must mention that there are important variations among the six schools of Hindu philosophy; however, here I am tracing a particular strand without highlighting the differences and the nuances in each.

⁵³ Dharm P. S. Bhawuk, *Spirituality and Indian Psychology: Lessons from the Bhagavad-Gita* (New York: Springer, 2011), 165–66.

被认为知识的内容可以分为三部分：控制者、自我和自我周围的一切、以及覆盖或渗透自我和自我周围的每一个元素的控制者。知识暗示着不仅要知道我们所看到的作为独立的实体和行为主体存在于我们周围的各种事物，而且要认识到每一种元素都是由梵所渗透和控制的。⁵⁴

同样，弗朗西斯·X·克鲁尼（Francis X. Clooney）认为，“梵是理解物质实存的根源，对梵的认知是所有智慧生命的最终目标，无论是人类还是其他生物都是一样。⁵⁵他继续说，这种关于终极实存的知识“只有通过《吠陀经》才能可靠地获得，《吠陀经》是权威的、可靠的，那些寻求解脱的人必须学习《吠陀经》，并且必须认真对待《吠陀经》的所有细节。”⁵⁶克鲁尼的观察与萨拉·格兰特（Sara Grant）对商羯罗的天启经文观念的评价是一致的。她指出，对商羯罗来说，“自我解脱的知识……只有通过被称为天启经文的 *sabha pramana* 的这种特殊形式才能获得”。⁵⁷

上述作者的观察也符合萨奇丹南达·穆尔迪（Satchidananda Murthy）⁵⁸和来自前弥曼沙派传统的解释者的提议，他们认为《吠陀经》是了解法的手段和理由。⁵⁹法在这里被定义为一种责任，一种必须去做的正确行为，而不只是为了某种功德才去做。他们认为，这种正确性是由《吠陀经》定义的。⁶⁰换句话说，什么是正确的责任以及一个人如何知道这种责任都取决于《吠陀经》。这种教导与基督教相去不远，基督教认为是神（和祂的话）定义了什么是真实的（本体论），什么是善的（伦理学），以及我们如何知道我们所知道的（认识论）。

其他相似之处也可以进行研究⁶¹，但对于本文而言，上述这些研究领域已经足够了

⁵⁴ Ibid., 165.

⁵⁵ Richard V. de Smet and Bradley J. Malkovsky, *New Perspectives on Advaita Vedānta: Essays in Commemoration of Professor Richard De Smet, S.J.*, Studies in the History of Religions, vol. 85 (Leiden: Brill, 2000), 33.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ D. S. Amalorpavadass, *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*, 344–45.

⁵⁸ According to him, the three types of the revelation of the total four are tied to the Vedas. He summarized the second type thus: “The Veda revealed by God at the beginning of each aeon contains the final truth about Dharma and Brahman.” Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, 10.

⁵⁹ Ganganatha Jha Mahamahopadhyaya and Umesha Mishra, *Pūrva-Mīmāṃsā in Its Sources*, Library of Indian Philosophy and Religion, ed. by S. Radhakrishnan (Benares: Benares Hindu University, 1942), 175–78.

⁶⁰ Ibid., 173.

⁶¹ Another aspect of similarity that is connected to the concept of inspiration is the existence of Scripture in the oral form before they were written down. Although the transition from the oral form to the written form was much quicker in Christianity, Scriptures continued to exist (and still exists to this day in Hinduism) in the oral form for both Christianity and Hinduism. Before the canonization (the official recognition of the inspired text), some Christian writings were scriptures in the process of canonization, and some were scripture in the making. Written and circulated letters of the apostles are an example of the former and the oral

。然而，如果我们仅仅强调两者的相似之处，那将是对两种宗教及其经文的严重误读。尽管有相似之处，但这两种宗教在神学和哲学上的不同之处也不容忽视。

3.2 不同之处

在这里，我要强调印度教和基督教在理解经文方面的三个重要不同之处，分别关系到二者的性质、范围和目标。这三个方面是相互联系的，而且与我们讨论的三个共同点紧密相关。第一个不同之处关注的是两种经文之间的本质区别是什么，第二个是二者是如何不同的，第三个是二者为什么不同。换句话说，即使两种经文在话语的永恒性上有相似之处，其对于永恒的话语是什么、永恒的话语必须如何被使用以及为什么有必要使用这样的永恒的话语，都有着不同的看法。

首先，在基督教中，永恒之道跟那位与受造界区别开来的位格性的神是不可分割的，但在印度教中，永恒之道要么是非位格的，要么就是与受造界错综复杂地联系在一起的（即便是位格性的）。我们已经提到，对于基督教来说，神的话语不能与神分离，就像阳光不能与太阳分离一样。部分原因是卡尔·巴特（Karl Barth）坚持认为启示必须是位格性的，而不能是命题性的。然而，其他人已经证明了在位格性与命题性之间划出界线是会受到限制的。⁶²把神的启示说成命题性的并不一定能使我们从“我一你”转变到“我一它”的关系。⁶³

由于神是三位一体的，所以祂是相交的神。在基督教中，三一真神是分赐永恒之道的核心。迈克尔·霍顿（Michael Horton）说得好：“父在子内，借着圣灵完美的媒介来说话。”⁶⁴我们也提到耶稣基督是道成了肉身。祂是神启示的焦点（约 5:39），也是神话语的彰显（约 1:1—14）。此外，我们已经讨论过圣经中所有的经文都是由圣灵的默示而来的（提后 3:16）。在基督教中，在这个启示出来的道后面，站着一位启示者，一个位格性的三一真神，祂既是内在的，又是超验的，而印度教却不是这样。

吠檀多派是印度哲学中最古老、或许也是最重要的一派，坚持严格的不二论。根据这个由商羯罗创立的学派，作为终极实存的梵有两种叫法：有德（saguna）梵和无德（

traditions, which eventually came to be written down, are an example of the latter. When the same principle is applied to the Hindu Scriptures, they do not appear so strange as when they did at first. Vempeny, *Inspiration in the Non-Biblical Scriptures*, 14–19. However, I also do not want to leave the impression that I condone uncritical comparison between the two religions such as finding Christ's figures in Hindu deities. While all people have access to God's general revelation and the subsequent blessings that come along with it, the Scriptures as God's special and final revelation must test all such claims.

⁶² Timothy C. Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 51–52.

⁶³ Erickson, *Christian Theology*, 221.

⁶⁴ Horton, *The Christian Faith*, 156.

nirguna) 梵。后者代表最终极水平的实存。在这个层面上，梵是无形的（nir 是没有的意思，guna 是属性的意思），不能被描述为具有特定的品质。在前一个层面，梵被认为具有某些属性，但任何归在梵身上的品质，都是人类有限状态的不完美的投射。⁶⁵从本质上来说，梵是非位格性的。

因此，在吠檀多派中，启示背后的主体不是一个位格性的神。这个主体乃是仙人。虽然在基督教中，神下降到人类的领域，但在印度教中，仙人却上升到超验的那一位所住的地方。⁶⁶一个以神为中心，另一个以自我为中心。

印度教认为永恒之道背后存在位格性的神的观念乃是梵的观念的物化。罗摩努阁（Ramanuja）对商羯罗的不二论感到不满，他试图调和一个神与多个神之间的矛盾。⁶⁷这个学派后来被称为修正二元论。然而，提摩太·坦南特（Timothy Tennent）指出，罗摩努阁在一个梵身上找到了“多”，将所有的受造界放在梵的一个身体中。⁶⁸因此即使在他的模型中，基督教中所理解的我一你关系的观念也是不可行的，因为罗摩努阁的模型要么产生一个一元论的实存图景（在这种图景中万物都包含在梵里面），要么产生一个相对论的实存，这种实存准许有多个实存（男神和女神们）。在这两种情况下，位格都被消解成了非位格。霍尔德里奇的观察认为，吠陀“被描述为非位格性实存的应验，而非与有位格的神的结合，”⁶⁹商羯罗和罗摩努阁这两个学派都是如此。

第二个不同之处涉及经文的范围。虽然在本质上，我们强调启示和启示行为主体的特征，但是在范围上，我们强调这些永恒的话语是如何恰当地被使用的。在基督教中，如果将启示出来的道与位格性的神联系在一起，就需要对文本的意义进行讨论，有时还会产生激烈的分歧。虽然句子的意思不一定总是与行为主体的心理状态有关，但是福音派基督徒认为圣经文本的意思不能脱离圣经作者和神的意图。因此，认知要素就成了一个关键点。如果有一位启示者，那么探索这位启示者想要传达的内容就成了关键因素。新约作者是否尊重旧约作者的意图，文本是只有一种含义还是有比作者意识到的含义更丰富的意义（即更圆满的意义），神与人类作者之间的关系等问题，⁷⁰都是假定在文本背后有一种交流的媒介，我们必须尊重、捍卫这种媒介的目的。因此，基督教会严肃对待正统或异端的问题。虽然涉及到其他政治和文化因素，但东西方教会在神学问题、正典性问题、早期信条的发展、宗教改革等问题上出现了尖锐的分歧，这都反映了教会捍

⁶⁵ Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable*, 41–42.

⁶⁶ Holdrege, *Veda and Torah*, 328.

⁶⁷ Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable*, 43.

⁶⁸ *Ibid.*, 44.

⁶⁹ Holdrege, *Veda and Torah*, 330.

⁷⁰ G. K. Beale, *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994).

卫正统的愿望。正统以对诫命的忠诚为前提，而对诫命的忠诚则要先假设有一位位格性的立法者。

因此，在福音派的圈子里，圣经的正典性被理解为教会要承认而不是决定圣经是什么。⁷¹定义正典的标准，比如使徒传统（使徒领受的作品的合集），正统性（检验是否符合教会的信仰标准），以及教会的使用情况（检验某项作品在早期教会是否得到广泛的接受）等等，都是判定某项作品是否应该被纳入正典的重要指南。然而，教会基于文本的权威性（而非教会的权威）增删了某些文本，因为神的默示存在于文本中而非教会中。⁷²迈克尔·霍顿（Michael Horton）简洁地说：“终极权威总是存在于自我之外，甚至存在于教会之外，因为两者都是听到话语的，都是接受话语的审判和辩护的。”⁷³因此，正典该收录或删减哪些作品会引发重大的辩论，因为基督教正典是一个有边界的集合。

相反，在印度教中，文本的含义/内容（意义）通常从属于声音（圣言量），⁷⁴虽然这二者不一定采取严格的二分法，因此正统的观念不像在基督教中那么重要。直到后来由于担心经书有丢失的危险，才将经书抄写下来，在此之前，婆罗门一直怀着嫉妒之心守护着经书，并采取口口相传的方式。婆罗门负责保持声音的纯正性不受外部的污染。⁷⁵根据弗里茨·斯塔尔（Frits Stall）的说法，对于印度教来说，“没有保留含义的传统，那些关注含义的人也只不过是以此作为个人的消遣而已。”⁷⁶因此，对印度教而言，重点不在于内容，而在于超验文字的形式。⁷⁷托马斯·科伯恩（Thomas Coburn）对此作出了如下恰当的解释：“对许多印度教徒来说，圣言的圣洁与其可理解性无关。相反，圣洁往往与可理解性成反比。”⁷⁸他们的经文主要关注的是语音元素，而非认知。即使在较为强调神在启示中的作用的传承经文中，⁷⁹认知成分也要屈居语音成分之后。关于这一问题，J·贡达（J. Gonda）的话值得我们花较长的篇幅引用：

⁷¹ Köstenberger, Kellum, and Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown*, 4–5.

⁷² Horton, *The Christian Faith*, 172.

⁷³ Ibid., 194.

⁷⁴ Brown, “Purāna as Scripture,” 73–74.

⁷⁵ Frits Stall, “The Concept of Scripture in the Indian Tradition,” in *Sikh Studies: Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, eds. Mark Juergenmeyer and N. Gerald Barrier (Berkeley: Graduate Theological Union, 1979), 122.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Holdrege, *Veda and Torah*, 333.

⁷⁸ Levering, *Rethinking Scripture*, 112.

⁷⁹ Tennent, “Can the Hindu ‘Scriptures Serve as a ‘Tutor’ to Christ?’” 1074.

至高的神以咒语中所传达的声音的形式临在，在咒语中，神揭示了它或他自己特定的方面。当礼拜之人或渴望自我觉悟之人的良心跟以咒语的形势彰显自己的那一位的良心联合的时候，这些存在于人的头脑中、呈现于人的灵魂里的咒语就会“起作用”或开始生效。为了达到预计的效果，就必须正确地念诵咒语。⁸⁰

虽然贡达谈到了预计的效果和实现某个特定的目标（指的是意义和目的），但重点并不是识别出特定的认知内容。咒语的重点是在语音上，在单词和声音的重复上。詹姆斯·莱恩（James Laine）认为，像拉姆·莫汉·罗伊（Ram Mohan Roy）这样的人发挥了重要作用，他们把《吠陀经》从一种诵经工具，变成了“一种需要研究的文本，更重要的是，它的含义具有直接的群体影响和社会影响”。⁸¹然而，这样的举动遭到了一些圈子的强烈反对，因为根据莱恩的观点，认为经文真理是“经过推理或解经得出的”观念仍然属于一个新的想法。⁸²因此，很长一段时间以来，由于印度教徒认为文字形象会阻碍神圣的声音，所以记录口述经文就遭到了抵制。⁸³威尔弗雷德·坎特威尔·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）指出，即使“是在十八世纪，到印度旅游的欧洲人也很想知道《吠陀经》是否存在，因为印度似乎没有人看到过或了解过这些作品的复本。”⁸⁴尽管《吠陀经》被认为是权威的，印度教徒却相信真理主要不是通过经文遇见的，而是在古鲁的帮助下以神秘的或存在性的方式遇见的。

基督教的圣经观主要把权威放在文本中，与此不同的是，印度教则把权威放在在像古鲁的人和个人身上。这是一种讽刺。一方面，在基督教经文的背后是一位位格性的神，祂的启示现在以书面形式给出，所以忠于祂的意图就是至关重要的。另一方面，印度教经文的背后是一个非位格性的行为主体，对其目的忠诚现在主要掌握在仙人或个人手中。因为《吠陀经》的认知不是以认知的方式掌握某个位格性的行为主体的永恒意旨，而是通过直接体验超感官的现象与梵合一，所以《吠陀经》的内容不能仅仅作为认知真理传递下来。必须通过整个人去经历它。即使遇见真理并不违背印度教经文，但是真理却可以而且应该在经文之外被遇见。仙人已经获得了这种超感官的体验，并且已经进入了超验的那一位所住的地方，⁸⁵所以他们现在能够引导和帮助其他人，让这些人也能达到同样的目标。因此，史密斯认为经文的真正含义并不在于文本乃在于读者的思想和心

⁸⁰ Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, 66.

⁸¹ James. Laine, “The Notion of ‘Scripture’ in Modern Indian Thought,” 169.

⁸² Ibid., 171.

⁸³ Smith, *What Is Scripture?* 133–139.

⁸⁴

⁸⁵ Holdrege, *Veda and Torah*, 229–231.

灵⁸⁶，印度教的经文似乎就是这样。

印度教中关于印度教群体在经文的正典性方面发挥的作用的争论，没有在基督教中那么大。尽管婆罗门是维护《吠陀经》的治理权威，但绝大多数印度教徒添加了其他经文作为权威。因此，在这个过程中，甚至婆罗门也接受了这些额外的文本作为正典的一部分。已封定的正典的概念在印度教中并不存在，至少不像基督教那样。当基督徒试图根据圣经改变他们的信仰和实践时，印度教徒则根据他们的实践把他们的信仰进行具体化。事实上，有些经文即便算不上相互排斥的观点，但是也是互不兼容的，可是印度教依然悉数将其纳入自己的正典之中，这样的经文包括数论派的二元论，胜论派的原子论，弥曼沙派的无神论仪式主义，吠檀多派的一元论等等。⁸⁷基督教却并非如此，基督教认为圣经和教会群体之间的关系是非常核心的。这就把我们带入了另一个不同的方面。

基督教和印度教经文的第三个不同之处跟目的有关。在基督教中，圣经和教会群体是不能分开的，因为圣经的主要目的是装备教会，使人更亲近神。无论是揭示神的本性，人类的困境，还是耶稣基督，圣经之所以被赐下，都是为了作为媒介去装备读者，过义的生活。《提摩太后书》3:16说：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（强调为笔者所加）。事实上，道（即耶稣基督）成肉身的主要目标之一，正是因为人类会接受祂，从而成为神的子女。义的观念表达的是与颁布法律的神的旨意相一致的标准。⁸⁸我们之所以变得更义或更像神，并不仅仅是因为我们获得了认知性的知识，虽然这一点很重要，而是因为我们听从了神的命令。C·C·纽曼（C. C. Newman）的表达很简洁：“人通过忠心遵守神的命令来表达出义。”⁸⁹更近地与三一真神相交是基督教经文的最终目标。

各个不同教派的基督徒对分享神的生命的需要和重要性也有不同的看法。对正统教派来说，基督教的使命不仅仅是“宣讲一些伦理真理或原则，而是呼召人们与神联合，”即分享神的力量，而非神的本质（神化）。⁹⁰同样，宗教改革之后的传统强调与基督联合的观念，另外有些类似于东正教传统的传统，也对神化有了一个更正的认识。⁹¹虽然在表达上有细微的差别，但是基督徒一致同意圣经的主要目的是帮助教会与三一真神建立有意义的关系。

⁸⁶ Wilfred Cantwell Smith, “The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian’s Nonreductionist Interpretation of the Qur’an,” *International Journal of Middle East Studies*, no. 4 (1980): 505.

⁸⁷ Vempeny, *Inspiration in the Non-Biblical Scriptures*, 12.

⁸⁸ Daniel G. Reid, ed., *The IVP Dictionary of the New Testament : A One-Volume Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Downers Grove, IL. : InterVarsity Press, 2004), 955.

⁸⁹ Ibid., 971.

⁹⁰ Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY. : St. Vladimir’s Seminary Press, c1995), 22–23, 124–126.

⁹¹ Gannon Murphy, “Reformed Theosis?,” *Theology Today* 65, no. 2 (July 2008): 199–212.

基督教经文侧重于神寻找人，而印度教经文则侧重于人对神或超验的那一位的寻找。因此，实现位格性关系这一目标并不是印度教经文的主要关注点。尤其是对于仙人和一般的印度教徒而言，都是人类先开始建立与超越的那一位/神的联合。基督教强调积极的回应、顺服、接受和服从启示，以获得神的生命（与神合一的生命），而印度教则强调通过运用可以自我获得的技巧如咒语、冥想和魔法来获得解脱。⁹²

基督教专注于与造物主的位格性的关系，印度教则专注于自我的非位格性的实现，这两种宗教之间的共同点与不同之处相比就显得微不足道了。因此，基督徒必须谨慎对待任何不加批判的把两种宗教等同起来的做法，更不能假设或以为这两种宗教只是提供了跟同一位神建立关系的不同方式而已。印度教和基督教这两种宗教都试图解答超验启示的问题以及人类获得超验性的困境问题。一个是从上面开始，另一个是从下面开始；他们得出的结论也是截然对立的，甚至对两种宗教进行比较研究时，如果不强调这两种宗教之间的根本不同之处，就几乎不会对这两种宗教各自的信徒产生任何益处。

4. 在当代使命上的应用

首先，值得记住的是，认为真理具有相对性的主张对印度教造成的困扰并不像对基督教造成的困扰那样大。就印度教徒而言，我们对真理和谬误的标准并不适用于他们。尽管印度人敏锐地意识到一些共同的逻辑，比如无矛盾律，并在日常生活中遵守这一定律，但当涉及到哲学阅读时，他们就不那么在意这些定律了。因此，逻辑论证和阐述可能并不是向印度教徒传福音的最有效的工具。

其次，印度教非常强调真理的永恒性和话语所具有的表达真理的能力，这一点也是基督徒和印度教徒可以展开有意义的对话的桥梁。除非我们用语言学的把戏来定义真理，就像有些人所做的那样，否则我们就与印度教徒一样，都同意话语/语言代表实存并跟实存相对应。在这方面，真理的主张不能仅仅是一个特定群体的语言学主张。基督徒可以培养与印度教的这个共同点，作为进一步传福音的窗口。印度教强调听和记忆，基督教强调认知理解的重要性，认为要通过仔细的文本分析，与三一真神建立更深层次的关系，所以这方面也可以进行培养，以开展更有意义的交流。

第三，我们必须对圣经报以最大的尊重。在这方面，我们可以向印度教徒学习。我们已经探索了印度教徒如何认为他们的经文（天启经文）是无误的（不管他们的理解和解释能力如何）。一般的印度教徒对他们的经文即便有所了解，也是所知甚少，但他们却将其圣经经文看成是至高的。他们无法想象一个建立在错误之上的宗教信仰体系。今天，许多基督徒正在对圣经的真实性失去信心。圣经无误论的教义已经成为分裂的根源，而不是让基督徒得造就的途径。虽然有争论，但是我们需要坚持我们对圣经的真实性的信心（如果不是重拾的话）。本杰明·B·华腓德（Benjamin B. Warfield）曾经哀

⁹² Holdrege, *Veda and Torah*, 328–329.

叹道，相比于之前的基督徒习惯性相信的，现代的基督徒已经“接受了圣经中只有较少的神的真理和较多的人的错误这种观念”。⁹³他无法想象一本有错误的圣经。不管我们是否同意华腓德对圣经的这种理解，我们都会认同圣经是神的话语，而作为神的话语它是神圣的、正确的、没有错误的。它要求我们去遵守。这不是圣经崇拜，乃是对神的服从；因为圣经所说的就是神说的。

第四，我们必须接受并培养以圣经为基础的认识论立场。的确，不同的文化会以不同的预设来理解圣经。同样，当我们从不同的角度阅读经文时，我们也变得更丰盛，经文的真理也得到了加强。来自穆斯林群体背景的基督徒可能会带来西方基督徒看不到的洞见或者让来自印度教背景的基督徒表现出其他人不太适应的敏感程度的洞见。正确的解经或真实的基督徒生活并不是某一个教派或地区专有的权利；所有的基督徒都有权利阅读圣经文本，并在自己所处的背景中应用经文解决生存的挑战和应对生活中的现实。同时，所有的基督徒都处在圣经的权柄之下，这也（必须）是事实。我们虽然会有自己的见解和观点，但我们的观念必须由圣经文本的主张进行检验。我们试图从文本自身的角度来理解它，并让文本向我们所面对的具体现实说话。

第五，也是最后一点，在保持圣经至高无上的权威的同时，我们的处境化方法论必须为基层基督徒的经验留出空间。因为我们所有的经验都是建立在已经存在的框架——文化框架、精神框架、社会框架等等——上的，前基督教的传统和经验既不能完全压制也不能完全经受住考验；它们将在对福音进行处境化的时候，从批判性的角度进行看待、赎回、并进行整合。西方基督教就是这样。我们在每个工作日的名称、过圣诞节和万圣节等方面看到了前基督教信仰和实践的残留；我们甚至在集体敬拜聚会时也纪念我们的祖先和英雄的勇敢和牺牲（老兵节和阵亡将士纪念日）。我们将这些实践融入基督徒生活中，我们知道万物都借着基督被赎回了。即使那些倾向于不同看法的人也意识到这些领域的分歧都属于基督教内部的分歧。我们可以把同样的礼仪和自我批评扩展到我们在世界各地的兄弟姐妹的实践上。这个提议并不是呼吁采取消极的融合式基督教，而是建议允许基督教通过与神默示的、绝对无误的话语的互动表现出来。这将意味着除了其他方面之外，我们必须采取可用的当地范畴来发掘、理解圣经中的真理。我们只有通过已知事物才能理解未知事物。这个过程不是一件容易的事，但基督徒却必须仔细留意这个过程。

5. 结论

我在本文中讨论了印度教和基督教经文之间的一些共同点和不同之处。虽然这两种宗教在道的“永恒性”的概念、由口述传统形成经文正典、以及作为认识论基础的经文上有相似之处，但在经文的性质、范围和目的上却有不同之处。因此，我们在比较相似

⁹³ Warfield and Van Til, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 105.

之处的同时，也要坚持不同之处，反之亦然。我们在强调不同点的同时，也要注意不要忽视相同点。我们还应该注意，在不理解潜在的神学和哲学假设的情况下，不要确定相似之处。基督教经文必须坚持三位一体的起源、基督论为重点和对教会论的强调。对于基督教来说，圣经是在神和祂的子民之间的契约关系中来理解的。任何破坏这种关注点的东西都必须加以核查。一个人可以既坚持相信神在基督教经文中并借着基督教经文所做的启示的独特性，又对其他宗教的经文表示出尊重。