

编者絮语：读经之“辩”

杨慧林

基督教的“释经”（exegesis）传统由来已久。所谓“释经”，其实既是通过“释”而理解“经”，又是通过“释”而确立“经”。因此凡读经者必有其“辩”。

读经之“辩”，早在《圣经》的形成过程中就已开始。比如在关于耶稣基督的描述中，整部《圣经》只有四处使用了耶稣的母语，乃至“我们所拥有的耶稣之言，都只是译文”^[1]。虽然有释经者相信“希腊文本的背后到处都可以见出……耶稣母语的迹象”，但同时也不能不承认“将耶稣的话翻译成希腊文，……必然会导致……意义的变化”^[2]。如此，则何能无“释”、又焉能不“辩”？

于是我们在保罗的书信中读到：“……基督的信，……不是用墨写的，乃是用永生上帝的灵写的。不是写在石版上，乃是写在心版上。……他叫我们能承当这新约的执事，不是凭着字句，乃是凭着精意。因为那字句是叫人死，精意是叫人活。”（林后 3：3-6）基于这样的宣告，《圣经》文本的字面意义以及对它的直白

[1] 钟鸣旦：《本地化：谈福音与文化》，陈宽薇译，台北：光启出版社，1993年，第58页。

[2] Joachim Jeremias, *Rediscovering the Parables* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 9, 17-18.

解释，也许从来就不是唯一的；而由此理解基督教的信仰及其经典，则先天地启发了“释”的空间、并暗示着“辩”的可能。

历史上的读经之“辩”，当然会包含种种“正统”之争、甚至权力之争，某些“护教”的冲动也是不言而喻的。但是从根本上说，“经”一旦可以读、可以释、可以辩，最终必定会通向两种逻辑结果：其一是“经”之于“读”，任何一种“正统”和“确定”的意义都难以成立；其二是“经”之为“经”，恰好可以在多元的理解和辩难中被期待为“绝对”。因此正是神学家一再告诉我们：人们试图阐发绝对的真理，才必然被这真理所“相对化”；而要“真实地指涉终极真理”，即使是“神学陈述”也必须“承认自己作为陈述的贫乏和相对”，否则只会得到“一个虚假的‘正统’概念”^[1]。

读经之“辩”的这一线索，成就了当今的“经文辩读”（Scriptural Reasoning）。如果说历史上的读经之“辩”还主要是基督教传统内部的“释经”，那么源自1990年代初期的“文本辩读”（Textual Reasoning）从一开始就跨越了信仰的间隔，要对基督教的《圣经》和犹太教的《塔木德》进行“辩读”，后来又延展到伊斯兰教的《古兰经》。

比如继1991年《文本辩读学刊》^[2]（*Journal of Textual Reasoning*）创办以后，库舍尔（Karl-Josef Kuschel）在1993年出版了《亚伯拉罕：犹太人、基督徒和穆斯林共同的希望象征》^[3]一书；彼得·奥克斯（Peter Ochs）等人又于1995年成立“经文辩读”学会（The Scriptural Reasoning Society），2001年开始出

[1] 托伦斯：《神学的科学》，阮炜译，香港：汉语基督教文化研究所，1997年，第185页，第242-243页。

[2] <http://etext.lib.virginia.edu/journals/tr/>（2011年4月10日登陆），该刊至1996年已出版22期，1996年以后更名为 *Journal for Textual Reasoning*。

[3] Karl-Josef Kuschel, *Abraham: Sign of Hope for Jews, Christians and Muslims* (London: Continuum International Publishing Group, 1995).

版《经文辩读学刊》(*Journal of Scriptural Reasoning*)，还逐渐整理出一系列基本文献，比如《圣经与古兰经文本比照》

(*Comparative Biblical and Quranic Narratives*)、《古兰经引用的圣经段落及其原文》(*Biblical Verses Cited in the Quran and in their Biblical Context*)等等^[1]。奥克斯则写下《经文辩读的法则》一文，认为这种“深层的历史编纂学”(a kind of depth-historiography)是要“将相反的两极转化为对话的搭档”(to transform polar opposites into dialogical pairs)^[2]。几乎与此同步，剑桥大学的“跨信仰研究项目”(Cambridge Inter-Faith Program)也推出了一批相关成果，比如《圣经的框界》(2005)、《基督教智慧》(2007)、《弥尔顿的经文辩读》(2009)等等^[3]。

就相互关联、相互重合、却又在不同宗教传统中记载各异的“经文”进行“辩读”，同样会得到前文所述的两种逻辑结果，用今人的话说：其一是发现“相似的至善可以得到不同显现”(the presence of the similar perfectness might be variously identified)^[4]；其二则应该是消解一切“事先的信靠”(Pre-assurance)^[5]，从而我们通过自己的“贫乏”而不是“自义”，

^[1] <http://www.scripturalreasoning.org.uk/>. (2011年4月10日登陆)

^[2] Peter Ochs, "The Rules of Scriptural Reasoning", see *Journal of Scriptural Reasoning*, vol. 2, no. 1(May 2002), <http://etext.virginia.edu/journals/ssr/>. (2011年4月10日登陆)

^[3] Edward Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians, and the Sacrifice of Isaac* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); David Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Phillip J. Donnelly, *Milton's Scriptural Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

^[4] David Ford, "An Inter-Faith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims", in *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 273-303.

^[5] Jacques Derrida, *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge,

才有望指涉真理。由此而论，在经典“重读”几近常态的当今世界，“经文辩读”的内在精神绝不是撩拨、甚至蛊惑“多元”的释经者，却恰恰是要启发释经者的“破执”。

因此大卫·福特(David Ford)《基督教智慧》一书的第八章《跨信仰的智慧：犹太人、基督徒和穆斯林的经文辩读》^[1]特别值得关注，其中突出表达了“经文辩读”的基本命意。要而言之：

1. “经文辩读”是多元的“他者”共同参与的寻求智慧的活动。

2. “经文辩读”是通过学术对话、参校不同经文，而对宗教经文进行诠释。

3. “经文辩读”向所有人以及所有的文化、宗教、学科、艺术、媒介和生活领域敞开，是对世界性问题的共同回应。

4. “经文辩读”涉及多种声音，不可能被整合为任何独白。

5. 在“经文辩读”中，没有任何权威性的观点和原本的解释者，没有任何人独自占有经文的最终意义。

6. “经文辩读”是要使深层的理性辨析进入公共领域，否则就谈不上真正的宗教传统。

7. “经文辩读”是一种跨越边界的神圣仪式，上帝在其中的显现可以有不同的理解。

8. “经文辩读”要为未来提供一种新鲜的、经过检验的智慧，要从文本的研读中涉及更多的理论问题、哲学问题、神学问题和

2002), 44.

^[1] 2008年2月8日，英国坎特伯雷大主教威廉姆斯(Rowan Williams)在兰贝宫主持了一次特别的研讨会，围绕“公共领域中的宗教”(Religion in the Public Square)之主题进行了对话。其中，剑桥大学的神学家大卫·福特提交了长篇论文《跨信仰的智慧：犹太人、基督徒与穆斯林的经文辩读》，这便是《基督教智慧》一书的第八章。

“公共性问题”。

9. “经文辩读”源自一些犹太学者、甚至神学家的努力，他们的“惊人结论”在于：犹太教不仅需要重新理解自己的经典和传统，也需要借助于其他传统。

10. “经文辩读”不仅有助于我们理解“他者”，也有助于我们更好地理解自己的经典和传统，最终在寻求智慧的活动中凸显出高于我们、高于对话之任何一方的绝对的“他者”^[1]。

在这样的意义上，“经文辩读”不仅激发不同传统之间的相互反省，也将就此重构不同传统的自我理解；不仅揭示“相似的至善”，也将通过“对话”而拆解“独白”；不仅让我们理解“差异”，也将让我们在差异中见证“圆满”。或许这正是破除狭隘的“身份”立场、在多元处境中寻求价值共识的必要前提。如此的“辩读”，也应该成为当今宗教对话、文化对话、区域对话、意识形态对话中最根本的精神基础。

但是上述三大宗教及其经典，说到底都属同出一源的“亚伯拉罕传统”，乃至具有先天的相关性，所谓“经文辩读”或许是题中应有之义。既然要“向所有人以及所有的文化、宗教……和生活领域敞开”，中西之间的“经文辩读”是否可能、又如何才成为可能？这一问题不仅为西方学界所关注，也是我们自身不能回避的。

其实在中国与西方的文化接触和思想碰撞中，未必天然的“经文辩读”早已开始。比如麦克斯·缪勒（Max Muller）编订的《东方圣书》^[2]，不仅收入大量佛教经典的英译本，也包括了英译的中国先秦典籍。缪勒一向被称为西方的“宗教学之父”，他将歌德

[1] David Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, 273-303.

[2] *The Sacred Books of the East*, translated by various Oriental scholars and edited by F. Max Müller (Oxford: Oxford University Press, 1891).

的名言从语言学推及宗教学,从而“只知其一就一无所知”(He who knows one knows none)成为他身体力行的治学格言^[1]。其中的意指,正是“经文辩读”。

中国古代经典被西方传教士翻译和引介,同样体现着“西学东渐”与“中学西传”的相生互动。比如马礼逊(Robert Morrison)在翻译出版《圣经》的同时,也翻译过《三字经》(*The Three-Character Classic*)、《大学》(*The Great Science*)等等;白晋(Joachim Bouvet)对《周易》的译介、卫礼贤(Richard Wilhelm)对“中国心灵”的深入发掘,同样如此。特别是理雅各(James Legge)对中国古代经典的翻译和注读,在基督教的意义系统和中國思想传统之间建立了诸多可能的通道,为中西之间的“经文辩读”留下了丰富的资源^[2]。

在不同的文化传统和信仰传统中,相似甚至共同的价值资源似乎并不缺乏,但是关于“价值”的认信、执著和自说自话,往往使“价值”本身被取代;乃至不同的“信念”愈益狂热,“共同的价值”愈益无从谈起。从这样的意义上说,由读经之“辩”至“经文辩读”的宗教学研究,其实正可以激活人文学术的全部思考、激活被惯性所支配的现实生活。

^[1] 参看麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,陈观胜等译,上海:上海人民出版社,1989年,第11页。

^[2] 杨慧林:《中西“经文辩读”的可能性及其价值——以理雅各的中国经典翻译为中心》,载《中国社会科学》2011年第一期,第192-206页。