

“经”之局限与理性之局限：

——谈儒家文化与“经文辩读”

Limits of Scripture and Limits of Reason:
On Confucianism and “Scriptural Reasoning”

[瑞士]韦宁著 南宫梅芳译

Ralph WEBER

作者简介

韦宁 瑞士苏黎世大学亚欧中心研究员

Introduction to the author

Ralph WEBER Researcher and Lecturer, University of Zurich,
Switzerland.

Email: ralph.weber@access.uzh.ch

译者简介

南宫梅芳 北京林业大学外语学院讲师

Introduction to the translator

NANGONG Meifang, Lecturer, Beijing Forestry University.

Email: Mf.nangong@gmail.com

Abstract: This article is about “scriptural reasoning” (经文辩读), a relatively new trend in philosophical theology, and more specifically about the possibility of including Confucianism in this endeavor. It is an explicitly normative endeavor claiming a value for “scriptural reasoning”, as I will show, at three different levels. The question whether Confucianism could participate in “scriptural reasoning” may accordingly be answered differently relative to these three normative levels. To approximate an answer, I proceed by subjecting the notion of a “Confucian ‘scripture’” to conceptual analyses based on the English word “scripture” and based on the Chinese character *jing* 经, which is frequently said to be the classical Chinese equivalent of the English “scripture”. These conceptual analyses will allow for some comparative observations and will prepare the ground for a critical assessment of the possibility of including Confucianism in practices of “scriptural reasoning”.

Keywords: Scriptural Reasoning; Confucianism; scripture; *Jing*

“经文辩读”是神哲学领域一相对较新的研究潮流,在彼得·奥克斯(Peter Ochs)、大卫·福特(David Ford)、丹尼尔·哈代(Daniel Hardy)、阿莱夫·阿里·纳伊德(Aref Ali Nayed)等神学家的论著中已有较清晰的论述。^①笔者希望借本文分享一些我自己对“经文辩读”的理解,也希望借机厘清我自己的视角,当然,作为一个全然的门外汉,此番努力绝非易事。

一、“经文辩读”与儒学

首先,我既非神学家,也非神哲学领域内的学者,而自以为是哲学家,所专领域为比较哲学、儒家学说和当代政治哲学,故本文关于“经文辩读(scriptural reasoning)”之研究也是从哲学的角度入手。因此,当我第一次邂逅“经文辩读”一词,有些惶惶不明其义。初看这一概念似乎是一个悖论,类似“活着的死人”这种矛盾的说法,因为生与死似乎应该是相互排斥的概念。当某一文本被定义为“经典”,即被视为神圣性的文本,似乎便不再为理性留有余地;反过来,有理性的地方也不应该有经(scripture)^②,因为理性显然不

* 国家社科基金重大项目“中国古代经典英译本汇释汇校”,项目批准号:10&ZD108 [Major Program “A Collected Exegetical Interpretation of English Translations and Commentaries of Chinese Classics” supported by National Social Science Foundation of China (Grant No. 10&ZD108)]

① 参见 *Journal of Scriptural Reasoning* (<http://etext.virginia.edu/journals/srr/>), vol. 2, no. 1(2002); *The Princeton Seminary Bulletin*, no. 1(2005); *Modern Theology*, Jul. 2007, July 2008. 相关文献还有:Michael Ipgrave, ed., *Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together* (London: Church House Publishing, 2004).

② “scripture”一词(也包含“scriptural”等衍生词)不好翻译,本文译者处理方式如下:当作者将其用作类属名词时,即用“scripture”一词指“经”这一类文本时,本文译作“经”(即“经”字加下划线)。当作者所用的“scripture”涉及经的文本时,我们随文译作“经文”。当作者所用“scripture”一词只涉及汉语文献时,则译为不加下划线的“经”。如果“scripture”一词被用来与汉语的“经”作对照,则以原文誊写,不译。——译注

会轻易接受经典的限定,会迫不及待地挑战其权威。但仔细一想,我才若有所悟,恰恰因为是“经”,才更需要以多种多样的方式加以理性地辩读,这种辩读不是为了动摇经文的权威,这一点最为显著的表现是阐释经文的过程中所进行的理性辩读(reasoning),譬如在犹太教拉比解经的实践中,已经“确立”且具有持久性权威的成文妥拉,也须不断地加入新的意义和实践。

但(理性辩读)还有其他方式。比如当我们需要解释世界的本源而去《圣经》中寻求答案,得到的却是完全矛盾的解释:《创世记》1:1 - 2:4说,男人和女人是一起被造的,而《创世记》2:4 - 25却说男人亚当首先被造,女人夏娃后来用亚当的肋骨而造。^①面对这样的矛盾我们应该何去何从?要么求助于经文之外的权威,要么就诉诸理性(当然理性也是一种权威)。另一种可能的办法是,当我们面对一个问题,而经文并不能提供直接的答案,我们也许会尝试使用类推法,类似用“*qiyās*”的方式来解释某些以色列法理原则。^②

显然,在不逾越各自经典和信仰的阈限这一前提下,经文传统与理性辩读有多种结合方式。但这些与彼得·奥克斯、大卫·福特等人所说的“经文辩读”有很大不同,因为前者出自拉比传统,后者则是圣公会基督徒,其他人的背景亦不尽相同。^③“经文辩读”作为神哲学领域的一个新趋势,其前提是若干不同的经文传统参与

① 请参阅 Ralph Weber and Garrett Barden, “Rhetorics of Authority: Leviticus and the *Analekts* Compared,” in *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 64, no. 1 (2010): 181 - 183.

② M. Bernard, “Kiyas,” in *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs (Brill, 2011), www.brill.nl/.

③ 根据奥克斯的术语来看,涉及经文的信仰内辩读会构成“文本辩读”(textual reasoning),是为“经文辩读”的一个重要源头,这可以追溯到犹太神学家和哲学家那里,包括赫尔曼·科恩(Hermann Cohen)、弗朗兹·罗森茨威格(Franz Rosenzweig)、马丁·布伯(Martin Buber)、伊曼纽尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas)和尤金·波罗威兹(Eugene Borowitz)等,他们共同研究经文与西方哲学之间的对话。参见 David F. Ford, “An Interfaith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims,” in *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 347. 他们的“文本辩读”起初与“经文辩读”大相径庭,但可以说前者渐渐向后者转变,开始了与基督教和伊斯兰教之间的对话。

到集体辩读的活动中来，而这会带来一些有益的价值。^①

大多数倡导者都将经文辩读的范围限定在亚伯拉罕诸传统之内，但是有学者或直言或暗示，认为这种限制并无必要。彼得·奥克斯在他的一篇文章中指出，要“设想出一些方法，纳入其他传统，让[经文辩读]扩大化，但这要在我们对经文辩读之于三大宗教（即亚伯拉罕宗教）的意义有了更为深广的理解之后方能实行。”^②斯蒂芬·凯普内斯（Steven Kepnes）注意到“大多数宗教都有某种形式的经书，参与[经文辩读]的人们与代表其他宗教传统的人一同阅读佛教、印度教及其他宗教的经书，已经并且会继续超越一神教经书的阈限。”^③因此，在兰迪·拉什克弗（Randi Rashkover）看来，不论是阅读还是实践，“经文辩读”能够也确实适用于其他传统；甚至“也适用于所有类别的宗教传统间的协作（甚至包括科学、社会科学和哲学传统）。”^④但是他所谓的“协作”（collaborative work）所指为何？是否指协作性质的“经文辩读”？在诸如亚里士多德哲学或社会科学等领域内什么可以被当作“经书”呢？^⑤有关“经书”涵义的讨论有没有界限？“经”或“经书”难道不是跟宗教领域，尤其是

① 这一计划严格局限在神学领域，似乎可以解释为什么有关威尔弗莱德·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）的研究较少有人提及，后者虽然也是宗教研究，但是更接近世俗，规模也要小一些。参见 Miriam Levering, ed., *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1989); Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

② Peter Ochs, “Response: Reflections on Binarism,” in *Modern Theology* 24, no. 3 (2008): 496.

③ Steven Kepnes, “A Handbook for Scriptural Reasoning,” in *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 378.

④ Randi Rashkover, “Introducing the Work of Peter Ochs,” in *Modern Theology* 24, no. 3 (2008): 444.

⑤ 比如巴斯特·科书尔（Basit Koshul）在马克斯·韦伯的论著与《可兰经》之间展开对话。但是马克斯·韦伯的著作能在什么程度上被认为是“经”而成为“经文辩读”的例子？如果不是，那么这种对话将是无法与亚伯拉罕诸宗教之间的辩读相提并论，这一点与刚才引用的拉什克弗的观点有些冲突。参见 Basit Koshul, “Scriptural Reasoning and the Philosophy of Social Science,” in *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 483 - 501.

亚伯拉罕诸宗教密切相关的吗？任何超出此领域的概念性延伸难道不是谬误吗？

在某种意义上，彼得·奥克斯很含蓄地提出了一个观点，即经文辩读可以和哲学传统相结合。他自己通过将犹太教拉比传统与皮尔士实用主义(Peircean pragmatism)结合证明了这一点。但是任何类似的协作都不可能原封不动地对哲学传统加以利用，因为哲学只有经过重塑之后，才能被带入一个非常具体的、有着显著宗教背景的协作之中。在我看来，奥克斯对皮尔士哲学的重塑非常明显，比如他宣称形形色色的皮尔士的逻辑体系全都“在暗中运用了经文辩读的传统”，又如他试图运用皮尔士的实用主义哲学来“修补”从笛卡尔到康德的哲学传统。^①

最近，杨慧林教授提出要追问东西“经文辩读”的可能性。^②为了考察“经文辩读”能否适用于宗教、科学与哲学传统之间的协作，也为了搞清这样的协作会有怎样的结果，我将循着杨教授的方向探索，但我的焦点不在整个“东方经典”上，而是聚焦于一个更加具体的领域——儒学。有学者认为儒学已构成了一个宗教传统，而另一些学者更愿意将之看为一种哲学传统。很明显，如果只因儒学是一种模棱两可的传统，就认定它无法参与“经文辩读”的话，那么所谓“经文辩读”可以适用于所有的宗教、哲学和科学传统的说法就站不住脚了。假如连儒学都不能经受此等考验，那么亚里士

^① Peter Ochs, "The Society of Scriptural Reasoning: The Rules of Scriptural Reasoning," in *The Journal of Scriptural Reasoning* 2, no. 1 (2002), <http://etext.virginia.edu/journals/srr/>. 奥克斯的方法是将神学与皮尔士的术语相对比：比如“受难/问题情况”(suffering/problematic situation)、“希望/假设”(hope/hypothesis)、“经文辩读协会/质询团体”(society of scriptural reasoning/community of inquiry)等，并有一本专著研究皮尔士实用主义与经文辩读之间的对话，参见 Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). 有关对奥克斯重塑皮尔士的评论见 David C. Lamberth, "Assessing Peter Ochs through Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture," in *Modern Theology* 24, no. 3 (2008): 462.

^② 杨慧林 [YANG Huilin]: 《读经之“辩”》[“‘Reasoning’ in the Reading of Scriptures”], 载《基督教文化学刊》，第 25 辑 [Journal for the Study of Christian Culture 25], 2011 春，第 9-18 页 [Spring (2011): 9-18.]。

多德哲学或者数量金融学又如何可能加入辩读呢？

关于儒学能否加入“经文辩读”的拷问是适时的，也是有道理的。杨慧林教授已得出一个暂时性的结论，即虽然“经文辩读”首先只是局限于“在亚伯拉罕传统内部对神圣经典进行比较阅读……考虑到众多基督教传教士对中国经典有多样化的翻译，它可在中国得到极大地丰富。”^①杨教授选取了一个独特的视角，即专注于研究基督教传教士对中国典籍的翻译，这是一个文学和宗教的跨领域研究。这两个领域在我看来在很多方面都是引人入胜、发人深省的。但是，首先要说明的是，我的研究视角和目标都与杨教授有所不同。

接下来首先要探寻的问题是，好的“经文辩读”应具备哪些价值。我将此价值分成三个层次来讨论。就此，我将分析儒学参与“经文辩读”的可能性，这在某种意义上又会引向另一个问题，即是否可以提出“儒家经典”这一概念。为了解决这一问题，我将首先对英文“scripture”一词与汉字“经”进行概念的对比分析。中文的“经”字常被认为与英文的“scripture”一词对等——诚然，中文的“经文”一词就常被翻译为“scripture”。但我认为“scripture”与“经”并不完全对等，而这一结论又将为我进行一些比较性的研究并得出结论做铺垫。但对这个问题，我只能在某种意义上给予回答，因为所谓的对等在很大程度上取决于使用这一对等概念的背景语境。因此我将对儒家学说参与到“经文辩读”的前景和局限性做一些分析，而这也为我们讨论对等问题提供了一个整体性的具体语境。

^① YANG Huilin, “James Legge: Between Literature and Religion,” in *Revue de Littérature comparée*, no. 1 (2011), 86 - 87. 另参杨慧林 [Yang Huilin], 《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例》[“The Possibilities and Values of Scriptural Reasoning between China and the West”], 载《中国社会科学》[*Social Sciences in China*], 第1期, 2011, 第192 - 206页 [no. 1 (2011): 192 - 205]。

二、“经文辩读”的价值

不同传统间的团结是有限度的。尽管大卫·福特曾将经文辩读倡导者的集会比喻为帐篷里的会晤^①，但参与者们其实来自不同的宗教和哲学派别，也带着不同的个人背景，因此其目的很可能是不尽相同的。实际上，他们也曾一再强调自己的不同背景，因此我们可以推测，由于他们各存己志，所以很难为彼此说话。^②

我曾说过“经文辩读”的前提之一是承认有不只一种的经文传统存在，亚伯拉罕诸传统就有三种。前提之二是认定将不同的经文传统纳入集体辩读是有价值的。现在我希望更确切地追问“经文辩读”的支持者们所看到的价值究竟是什么？同时，我还要提到“经文辩读”的践行者们已经发现难以将他们的成果进行沟通。虽然他们认定辩读实践是有价值的，但他们也意识到，对于局外旁观者来说，价值并不明显。^③一些“经文辩读”的倡导者还憧憬着要取得更为深远的影响，这就更加有趣了。前文提到，倡导者的背景是千差万别的，因此我的分析只能是相当抽象的，也不得不使用一些更为通俗的例子。我将区分出三个不同的层面，并指出经文辩读每一个层面上的价值。

① Ford, "An Interfaith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims," 356 - 358.

② 请参阅 Ochs, "The Society of Scriptural Reasoning: The Rules of Scriptural Reasoning," <http://etext.virginia.edu/journals/srr/>. "以下所述并不是代表如何其他人的观点……此方法完全是我个人的方法……";另参 Ford, "An Interfaith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims," 357: "这并不是说,不能写与此[经文辩读]有关的书,而是说,这类作品通常可能是不同作者合作而成(如本文)。作为作者,我们很清醒地意识到,仅提供一个视角非常有限,因为这件事情本身需要至少能从三个视角来论述。" Daniel W. Hardy, "The Promise of Scriptural Reasoning," in *Modern Theology* 22, no. 3(2006): 533: "有必要是从某一亚伯拉罕传统发出的‘单一声音’。"

③ Hardy, "The Promise of Scriptural Reasoning," 532.

第一个层面与各宗教本身(或各经书传统本身^①)之价值有关。这是所有学者都认同的宗教或经书本身所具有的自我质询(self-inquiry)和自我理解的价值。比如大卫·福特阐述道,经书对每一个传统来说都很重要,但“认识到”这种重要性的表现方式不同“可以是理解每一个传统的启迪之源。”^②丹尼尔·哈代看到了“经文辩读”的“好处”,认为它有助于让参与者厘清“他们所‘忠实’坚守的传统是什么”。^③本·夸什(Ben Quash)则认为在“经文辩读”中存在一种创造性的因素,有助于将我们“太熟悉的自己传统的文本‘陌生化’”,从而能帮助人们与传统建立“其更深层关系。”^④

第二个层面的价值会超越每一个参与辩读的经书传统之纯粹自我质询价值。通过“信仰间对话”,参与辩读的经书传统不仅超出了每种传统自身的利益,而且会惠及亚伯拉罕诸宗教之外的传统。大卫·福特认为“经文辩读”就是信仰间对话,从中能收获的价值之一是“智慧”的增长。但我们为何要寻求这种智慧?福特的说法独具创见,也十分直白。他提醒我们,虽然许多人认为,在不同经书传统之间进行的信仰间对话往好里说是难以操作,往差里说是矛盾的肇因,但是如果我们能够超越这些看似合情理的顾虑,就会发现我们要做的不会减少对话,而是增加更多的对话。他说,的确,经书总是标举自身之卓越超群地位,而且会被有选择地加以利用,“一旦认定某人不信仰上帝,暴力、苛罚、怀疑、敌意、优越意

① 在此我插入“或各经书传统本身”(or each scriptural tradition by itself)不是因为这两个概念同义,正相反,我是为了确认并强调“宗教”、“经书”与“经文辩读”之间的不同,对此本文的区分并不理想。兰波斯提出,“每一种经书会产生一种或多种但不会是无限种思辨性经书传统。”这一说法不无道理。除了“宗教”的个性化问题之外,很多宗教也许不止与一种经书有关,还催生了不同的经书传统、思辨传统或其他传统。参见 Lamberth, “Assessing Peter Ochs through Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture,” in *Modern Theology* 24, no. 3 (2008): 464.

② Ford, “An Interfaith Wisdom,” 345, 352.

③ Hardy, “The Promise of Scriptural Reasoning,” 533.

④ Ben Quash, “Heavenly Semantics: Some Literary-Critical Approaches to Scriptural Reasoning,” in *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 404.

识、全盘指责、道德压抑,种种恶行都会得到合法化”;他又说,有人的确“利用经文进行论战”,也有“世俗批评家利用经文相互攻讦”。但这一切不过是强调了一点:“传统内部”(intra-traditional)的研究氛围一直占主导地位;依然缺少传统间“长期的合作中心,没有这些中心,便无法实现传统间的互相理解,[经文辩读的]研习方式亦无法实行,其成果也无法传承下去。”——这正是有组织的(institutionalized)经文辩读力图弥补的空白。^①

第三个层面的价值也超出了亚伯拉罕传统,而且超越了信仰间对话的价值。迄今为止,有组织的信仰间对话一直效率低下,“经文辩读”在第三个层面则不仅仅满足于扭转这一负面现状,它指向了更为深远的价值。这一层面上的“经文辩读”被认定具有巨大的价值,甚至是全人类命运攸关的大事。正是在这一层面上,神学语汇脱去了羁绊,发出了最强音,例如:“[经文辩读]从源头上解放了理性、激发了同情,唤起了圣灵,这将弥合我们分离的社群,修复我们的世界。”^②丹尼尔·哈代这样写道,“看起来困扰我们这个世界的问题根本无法解决,除非我们在很大程度上求助于几百年来被排除在公共领域之外却又与我们的日常生活息息相关的宗教传统。”^③在我看来,对这一观点的最清晰、最激进的表达乃是彼得·奥克斯,他将之比作“从死中复活”。奥克斯著作中的一些说法可以证明一点:他对“经文辩读”之价值的判断相当激进。比如他说,“在现代社会中知性遭遇重大失败”,“情况如此糟糕”,“在希望的旗帜下出现了‘经文辩读’活跃的声音”,我们也许会满怀希望,期待经文辩读“引导我们走出一个崩溃的世纪,走出死气沉沉的现代性结构”——当然,奥克斯强调,此目标之实现必须借助“将

^① Ford, “An Interfaith Wisdom,” 345 - 346. 凯普内斯也有类似的论点,认为“有益的结果”有可能缓解亚伯拉罕宗教间的紧张关系。参见: Kepnes, “A Handbook for Scriptural Reasoning,” in *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 378.

^② Kepnes, “A Handbook for Scriptural Reasoning,” 370.

^③ Hardy, “The Promise of Scriptural Reasoning,” 531 (粗体为原文所加)。

圣灵注入其中。”^①奥克斯的目的主要是批判迷失的现代性，而他的唯意志论实用主义——如果这两个概念不矛盾的话——有意地试图游弋于被他命名为“世俗现代主义”的两个极端之间，一端是“提倡人文主义宗教的新自由派”，另一端则是“反现代性的犹太教正统”，后者可扩大为广义的“新正统主义宗教批评”。^②

在这三个不同层面上所能取得的不同价值说明了一点：“经文辩读”在同时追求三个不同的目标。这一点对下文的分析有着重要的意义，而我们眼下要做的，就是要判定儒家能够——或者说应该——在哪个层面上参与“经文辩读”。

三、以“经”之义衡量英文中的“Scripture”

无论儒家学说在哪个层次上加入，为了进一步的思考，应首先弄清“儒经”（Confucian scripture）这种表达方式的确切涵义。“儒经”一词在概念上是否隐含着某种界限？能否将“经”（scripture）看作从属于全体儒家文本之下的一个类属概念？有很多（事实上是大多数）从比较宗教研究视点出发的学者，都理所当然地将中文的“经”字与英文的“scripture”一词看作是对等的概念，但也有学者认为值得讨论的正是这一对等关系。^③ 我们在此不妨将这两个概念

① 公正地说，奥克斯此处指普遍性，而非具体文本，所以并不妨害他的其他观点。

② Ochs, “The Society of Scriptural Reasoning: The Rules of Scriptural Reasoning,” <http://etext.virginia.edu/journals/srr/>. 奥克斯在开始引用了《塔木德·安息日篇》（Talmud Shababt）中的话“naaseh v' nishmah”：“首先要做，然后再理解”，正如“天使说这是神的命令。”（强调为笔者所加）奥克斯像天使那样告诫我们应该等待“接受指令……然后，再来问我们自己‘我们所做的是什么？我们当遵从什么样的生活准则？’”就此，我认为奥克斯在为某种唯意志论（voluntarism）辩护，我所说的唯意志论是指认为道德权威的根源是纯粹的意愿或者指令，理性与智力不过是处于辅助的位置的观点。

③ 对比 Rodney L. Taylor, Ch. 2, “Scripture and the Sage: On the Question of a Confucian Scripture,” in *The Religious Dimensions of Confucianism* (Albany: State University of New York Press, 1990), 24; Yan Shoucheng, “Signifying Scriptures in Confucianism,” in *Theorizing Scriptures: New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*, ed. Vincent L. Wimbush (New Brunswick et al.: Rutgers University Press, 2008), 71.

逐一进行分析,看看它们究竟具有怎样的共同基础,又有怎样的差别,使我们无法轻易地在它们中间画上一个等号。

我们先从英语“scripture”一词开始。Scripture的词根是拉丁文 *scribere*,意思是“写作”,后缀 *-ura* 指某一动作的过程或结果,因此 *scriptura* 意为写成的东西。拉丁文 *scriptura* 反过来又译自希腊文 *graphē*,相当于大流放之后的希伯来文 *ketav* 一词,意思是“已写成的东西:信件、铭文、法令文字或者神的书写。”^①因此 scripture 这一概念涵盖了很多不同种类的文本。在柏拉图的《法律篇》(*Nomoi*)中,*graphē* 一词用来指书写的法律条文(11.934c)^②。到了新约写作时期,这一概念逐渐缩窄,专指圣书,起初专指《希伯来圣经》(Tanakh,即妥拉[Torah],先知书[Nevi'im],和作品集[Ketuvim]),后来也用来指福音书、保罗书信和其他最终被纳入《新约》的部分。^③

可见,“scripture”一词的涵义是从指“写下来的东西”发展到“具有权威和神圣涵义的作品”,直到公元2至4世纪才得以定型。^④几百年间,这一概念一直为犹太教和基督教所专有,直到伊

① William A. Graham, “Scripture,” in *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 12 (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 8196. 对比 Smith, “Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World,” in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, ed. Miriam Levering (Albany: State University of New York Press, 1989), 33.

② “至于说到这些原因和对这些事情的观点,法律就像是一位善射的弓箭手,必须在每一件事情上考虑到惩罚程度的不同,尤其是尺度的恰当性;同时,法官必须协助法律的制定者来贯彻这一任务,每当法律赋予他权力以评估被告应承担怎样的惩罚时,[934c],法律制定者都应像一位文件起草者,规划出不同案件的轮廓以清楚地显示成文的法条的规定。”见 R. G. Bury, *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 - 11, trans. R. G. Bury (Cambridge: Harvard University Press, 1967/1968).

③ 希腊化时期之后的一组术语,在功能上与 *graphē* 和 *scriptura* 类似,同样表示权威和神圣文本的还有 *grammata* (γραμματᾶ) 和 *littera*, 类似的还有希腊语 *biblia* (βιβλία, 即“书”, *biblos* 的复数小词形式), 参见: Graham, “Scripture,” in *Encyclopedia of Religion*, 8196 - 8197.

④ 我用 BC (before Christ, 基督以前) 和 AD (anno Domini, 主历) 这两个缩写形式, 而不是流行的 BCE (before the common era, 公元前) 和 CE (common era 公元), 不是因为我忽视了基督教中心主义的存在, 而这似乎正是后面两个缩写所力图避免的, 但是我相信后者的写法不但难以避免, 甚至在暗中将基督教中心主义推得更远。

伊斯兰教的兴起。12世纪,基督教将自己的“神圣之经”(sacra scriptura)与伊斯兰教的褻渎之经(nefaria scriptura)相对比,但是两处都用到了 scripture 一词,可见这一词义含有一种有趣的模糊性。^① 如果神圣之“经”首先是经,然后才附有“神圣”的品性,就此意义而言,或者说在某种程度上,是否褻渎之“经”也是经的一种呢?抑或限定性的形容词“褻渎”正是用来否定后者“经”的地位?无论答案如何,法国克吕尼修道院院长可敬的彼得(Peter the Venerable, 1092 - 1156)当时使用这个词的初衷,很可能是为了对这两种经进行对比。一开始,人们主张某些文本是经,而另外的文本则不是经,后来,人们开始主张某些经是公认的[真经],某些经则被拒斥为[伪经],用语的变化引入了一种模糊性,而这种模糊性常常是一个概念突破其局限的第一步,这里是突破了基督教的界限。

在13世纪的一个例子中,经(scripture)更为明确地被视为类属概念:蒙古大汗要举行一个基督徒、穆斯林、佛教徒参加的辩论会,大汗的使者给佛兰德斯方济各会士鲁伯克的威廉(William of Rubruck)送去一封信,写道:“……你们所有人(基督徒、阿拉伯人和佛教徒)都说自己的教义是最好的,自己的经书是最真的。所以可汗希望你们可以聚在一起,对比一下,每个人写下各自传统的一句箴言,这样可汗自己就可以进行判断。”^② 为了做好准备,威廉警告聂斯托利派教徒仅仅引用基督教圣经(Scriptures)是不行的,因为他们的读者并不相信圣经。他说:“如果你们告诉他们一个故事,他们会回敬你另一个故事”。这个故事表明,在当时“经”很普遍和广泛。^③

① Graham, "Scripture," in *Encyclopedia of Religion*, 8197.

② Willem van Ruysbroeck, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253 - 1255*, trans. Peter Jackson (London: Hakluyt Society, 1990).

③ Graham, "Scripture," in *Encyclopedia of Religion*, 8197.

在《古兰经》中，“经”被明确地当作类属概念来使用，犹太人和基督徒被称为“经之子民”（ahl al-kitāb، **الكتاب أهل**），即那些“曾经接受过上帝赐予之书或经（kutub）的民族，但是这些经书与上帝最后修订和完善的真经（Al-kitāb），即通过穆罕默德带给人间的《古兰经》相比，全都黯然失色。”^①“经”在伊斯兰世界同样也可以指波斯教、曼达教派的经典，有时也包括印度吠陀经。这些明显都早于欧洲有据可查的同类用法。英文“scripture”一词的这一涵义最早可以追溯到1734年乔治·塞拉（Georg Sale）对《古兰经》的翻译中，他提到《古兰经》与“其他经书”（*other books of scripture*）有重合之处。^②后来，对印度的《吠陀经》以及中国经典（Chinese Classics）（或儒“经”）的认识使得“scripture”被广泛地用作一个类属名词，最终在麦克斯·缪勒（Max Müller）的大型研究课题《东方圣书》（*The Sacred Books of the East*）中，此涵义得到了淋漓尽致的发挥。对此，威廉·A·格兰（William A. Graham）是这样评论的：“现代西方世界清醒地认识到，世界上到处都存在着类似于希伯来圣经和基督教圣经的文本，它们都能发挥‘经’的功能。”^③

但是，格兰所谓“经的功能”到底指什么？《中国圣书》（*The Sacred Books of China*）构成了缪勒研究课题的一部分，它们也能发挥上述的“经”的功能，这种共通性无疑会使英文 scripture 和中文“经”之间的对等关系合法化。那么格兰所列举的“经”（scripture）的主要功能和特点，在何种程度上适用于儒家文本呢？为讨论“经”的功能，格兰区分了“经”所扮演的不同角色：它们有时是神圣的文书（Holy Writ），有时则是口传的话语，在公共仪式、宗教生活

① Graham, “Scripture,” in *Encyclopedia of Religion*, 8197.

② 史密斯有类似的引用，更近一些则有勒夫的说法。对比 G. Van der Leeuw, “Islam... Vor allem... ist eine rechte Buchreligion”: Wilfred Cantwell Smith, “Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World,” in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, ed. Miriam Levering (Albany: State University of New York Press, 1989), 30 and 46 fn. 1.

③ Graham, “Scripture,” in *Encyclopedia of Religion*, 8197.

和灵修生活中,也会有相应的“经”。他又列出了“经”的特征:“经”具有某种权能(power);具有权威性和神圣性;“对于相信经典的人群来说,其来源、内容和权威性”是惟一的;“经”是受神启示的;“经”的年代古老,或具有永恒性;相关的附属问题还有,后世正典(canon)的确立、学者们的解经传统,以及经文对翻译的抗拒等。^①

我们将“儒经”与这些特征相对照,初看上去,有一些可以适用,但不适用的居多。首先,理雅各(James Legge)在《中国圣书》中已经提醒读者注意“中国的古代书籍没有宣称自己受到默示,也不包含我们所谓的神启。”^②“儒经”的正典形成于后世,其年代十分古老,这两点是符合的(至少一部分儒“经”是符合的)——当然权威性一条也是符合的,但神圣性呢?在格兰看来,权威性和神圣性是一对组合,是经不同于其他文本的最为本质的属性。他的原话如此:“在所有神权和非神权的宗教传统中,对于信徒来说,经具有超世俗的权威性和一定程度的神圣性,这是其他文本所不具备的。”^③

而儒经所具有的权威性是“超世俗”的吗?与儒经有关的人群是否具备某种“信仰”?这些共有的属性,就其所共有的程度而言,能否构成讨论“儒家经典”的共同基础?最后这个问题也许同样需要一个具体的语境才能回答。格兰在考虑中国传统文化中“五经”(或者六经、九经、十二或十三经)和“四书”的时候提到,“这些文本确实具有某些‘经’的特征,比如它们所引起的尊崇感和所要求的权威性,因此在一定的语境下或可以将其看作‘经’。”^④格兰不

① Graham, "Scripture," in *Encyclopedia of Religion*, 8197 - 8203.

② James Legge, "Preface," in *The Sacred Books of the East, Vol. 3: The Sacred Books of China, Part 1* (Oxford: Oxford University Press, 1879), xv.

③ Graham, "Scripture," in *Encyclopedia of Religion*, 8201. 另参 John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 21 fn. 1.

④ Graham, "Scripture," in *Encyclopedia of Religion*, 8195.

急于谈“经”，而是谨慎地退后一步谈“经”的特征，但我引用他的重点并不在此，而在于他对“一定的语境”之重视。如果说“儒经”在一定的语境下可以被当作“经”，那么这也在暗示，在一些语境中它们不能被当作“经”。

因此，我们可以暂时得出这样的结论：“经”的概念“在一定的语境下”能够适用于儒家的“经”，将其翻为英文的“scripture”也是有意义的。而从英文“scripture”的角度来看，儒家的“经”或能与之对等——为了讨论儒家能否参与经文辩读，建立二者的对等关系是十分必要的。但这并不能让我们满意，因为“一定的语境下”是一个空洞的概念，几乎等于什么也没说，当然不能凭此论断儒家能否参与“经文辩读”了。

四、以类属概念“经”考量汉语中的“经”

在我们考察了“scripture”（经）是否可以与“经”字等同之后，再来看看等式的另一端。中文的“经”字是否与英文“scripture”对等？“经”在古时候指织布时的“经线”（与纬线相对），这一涵义在后来的《说文解字》一书中得以说明，即“经”指“用线织”，注解是这样的：“经者从丝，纬者衡丝。”^①高本汉（Bernard Karlgren）还列举了“经”字在《诗经》中的用法，意为“规则、法则，或者规范”，因此“暗示经的根本涵义是在一片布上创造出连续性和规则性。”^②《释名》（释典艺）中说“经”是“常用”^③的“通路”，这一用法在《中庸》（“九经”）和《孟子》（“反经”）中亦可见。

在早期的用法中，“经”与文本并无联系。譬如早期中国文学

^① 转引自：Jiang Guanghui, “Reconsidering the Confucian Classics: The Intrinsic Grounds for the Creation of the Confucian Classics,” trans. Jonathan Krause, in *Contemporary Chinese Thought* 36, no. 4(2005): 83.

^② Bernhard Karlgren, *Grammata Serica Recensa* (Taipei: SMC Publishing, 1996), 219 - 220; Taylor, “Scripture and the Sage: On the Question of a Confucian Scripture,” 25.

^③ 经，徑也。如徑路无所不通，可常用也。

作品《论语》中就没有提到“经”这一限定语,而在“兴于诗,立于礼,成于乐”中用的是“诗”字(《论语》, 8. 8)。^① 戴梅可(Michael Nylan)发现,首先使用“经”字来指涉权威性文本的是墨家学者,第一个在书名中使用“经”字的是孔子早期的门徒之一。^② 在《庄子》和后来的《荀子》中,“经”第一次用来指一系列文本。直到汉代才开始频繁将《诗》这样的文本明确称为“经”,如《诗经》。

从汉代开始,作为修饰语的“经”字开始广泛用来指各种不同的文本。除了儒家的“经”,还有很多其他文本被称为“经”,比如《道德经》、《墨经》、《法经》等。还有《武经》、《医经》(指医学典籍,如《黄帝内经》、《神农本草经》),还有一些“经”不好归类,比如《山海经》,其中有关于地理、神话、巫术和风俗等不同主题。看起来“经”字可以指任何古典文本,而不必考虑它们的主题。而儒家的“经”因此习惯上被译为“Confucian Classics”。就此而言,诸如《圣经》、《古兰经》一类的经典,在概念上无疑可以等同于中文的“经”。

另一个问题也与我们的主题有关,这就是儒家的“经”是否已经逐渐具有了区别于普通经典的特殊涵义,是否“scripture”能够以某种方式等同于儒家的“经”? 上述特殊涵义也许可以在汉代的《五经》里找到。《五经》的意义基本比较稳定,包括《诗经》、《书经》、《礼记》、《易经》和《春秋》,并于公元前 174 年最终由皇家法

^① 虽然尚无定论,但是通常认为《论语》8:8 谈的是《诗经》,而不是普通的“颂歌”。有学者对此质疑,参见 Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics* (New Haven: Yale University Press, 2001), 20. 有关认为孔子早期弟子早已使用“经”作为题目的说法见 Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, 16.

^② 参见 Nylan, *ibid.*, 10 - 11. 另参徐复等编[XU Fu, et al., eds.]:《古汉语大词典》[*Gu Hanyu Dacidian*],上海:上海辞书出版社[Shanghai: Lexicographical Publishing House],1998,第 1433 页。

令固定下来。^① 五经为经这个概念增加了一个数目上的限定,入选的文本便有了确定、独一的特征,因为这一概念已经与武帝制度化的考试系统紧密关联,其独一性也许是人为的,目的是为皇室和政治语境服务。学者们普遍将汉代对群经的整理视为一种正典化的努力,同时也是政治权威的贯彻。因此,很可能中文语汇“经”,实际上是在正典化的过程中才正式被赋予了全新意涵,经的文本也就此被赋予了不同以往的权威,或者说,经的文本一早就赋有某种非同一般的权威,它推动了经的正典化过程,同时,经中的权威也得到了确认。

汉代确立的“儒经”,其正典性和权威性并非固定不变的,因此引发了正典收录或剔除之标准的辩论。戴梅可(Michael Nylan)曾撰文“汉代经之准则”(the Han test of classic),将“经”与伪经区分开来,并厘出了以下标准,我在此详细引用:

(1)“经”(classic)之所以为经,必须能建立一套尽善尽美的秩序,其内容要足够广泛,能回答任何道德问题;(2)必须“易懂”、“易从”,没有任何“邪恶和诡诈”之处,即没有自相矛盾之处;(3)须能适用不断变化的现实,让传统得到继承;(4)须能够帮助读者了解圣人作者的伦理气质;(5)能够提供一些楷模,具有内在的力量(strength)和一致性(integrity),如果我们不用庸俗的权能(power)一词的话;(6)在文学和伦理层面上,读经应引发一种坚实可靠的精妙而愉悦的感受,这会在富有学识的追随者们心中,激起效法先圣的强烈欲望。^②

① 关于《五经》的内容在汉末之前很长一段时间都没有完全确定一说,在《白虎通义》中曾提到,其中谈到关于为什么孔子选取这五种,五经分别与一种德行相关(白虎通义·五经·5)。有意思的是,在这篇文章中,《五经》被收入,却没有《春秋》,而在下一篇文章中(白虎通义·五经·6)却完全相反,两处提到的都是相同的典籍,但是措辞不同。

② Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, 12.

以上诸条所规定的“经”的用法使我们可以从另一个方面去考察“scripture”与“经”之间的对等关系,但如果参照以上诸条,妥拉或《圣经》到底是不是经典却成了疑问,这一结论虽令人哗然,却值得严肃对待。

由于正典化也与英文“scripture”密切相关,以上对中、西两方面的分析表明,正典的权威性构成了“scripture”与“经”之间的共同基础,但双方的共性仅此而已,无法再进一步。每个文本的权威性不同,与正典相关的权威性在具体的时期和地点也会各不相同,^①汉代也许是“scripture”与“经”之等式成立的最好时期,汉儒认为儒家的正典文本是由孔子所作或孔子编订的,而孔子则化身为一位具有神性的超人,如果我们不用“超尘世”(supramundane)这个词的话。

五、几点对比性的观察

在进入结论部分之前,我希望能够提出几点我在概念分析基础上对“scripture”和“经”的对比观察,这一次我会更加明确地从“经文辩读”的视点出发。

首先,如果在较长的历史尺度上谈论儒家正典是有意义的话,那么儒家正典经历了相当程度的变化和增补,戴梅可称之为“摇摆不定”,从一开始的《五经》,到宋代的《四书》,就好像“新教对天主

^① Mark Csikszentmihalyi 提出了三种不同的“正典形成模式”,每一种正典的权威和功能,都有不同的来源:《五经》的权威来自周朝早期制度,孔子是其传播者;《十三经》的权威来自“后来皇家对儒家文本权威性的支持”;《四书》的权威则来自朱熹。参见 Mark Csikszentmihalyi, “Confucianism: The Classical Canon”, in *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 3 (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 1910. 另一种正典和对其的态度也许来自乾隆皇帝的《四库全书》,其中将“经”作为全书中四部分的名称,其中包括 260 卷,都是地位堪称“经”的文本(相对的伪经则是《四库禁书》)。

教进行改革那样横扫一切。”^①如将儒家正典视为“经”，则它是非非常活跃的，不断纳入新文本，而不像其他宗教传统那样保持一个封闭的体系（即便在犹太教拉比传统中，如果我理解无误的话，“经”的生命力正是源于对经文的不断阐释，但是妥拉与拉比传统对妥拉的阐释始终存在差异。）比如，朱熹和王阳明或者其他宋 - 明时代儒家学者的著作也无疑成为当时的正典的一部分，杜维明就称张载的“西铭”（*Western Inscription*）为“信仰之文”。^②对此，我想到的是“道统”的概念，这在杨慧林教授的文章中也有所提及。我认为对于任何一种“正统”来说，它所代表的同样也为其后续文本的表达和发展所继承，或许可以这么说，“儒经”是一个历久弥新的文本体系。我的第一点发现就是，如果“儒经”一词成立，则“经”必须保持很大程度的开放性。^③

其次，尽管五经具有特殊地位，但“经”的范围并没有因此缩小。恰恰相反，在“经”被用来指涉儒家经典之前、期间和之后，它都可以被用作类属名词，例如，《本经》是佛教契经的中文名称，《佛经》或《三藏经》则指广义的佛教文本。另一力证是唐太宗（公元599 - 649）时代编订“《五经》正义”的同时，佛教和道教作品也在朝廷的认可下得到出版，《庄子》和《列子》分别改名为《南华真经》和《冲虚至德真经》，跻身于群经的行列。^④现代汉语更是毫不犹豫地将某些非儒家或非中国的著作也称为“经”。如《摩西五经》、《塔木德经》、《可兰经》，或者更近一些的《摩门经》，以及大约60年前发现的《死海经卷》。长期以来，基督教的“Bible”在中文中被

① Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, 10. 其他学者将《四书》对《五经》的补充比作“基督教新约对旧约的补充”，参见 Gerald T. Sheppard, "Canon," in *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 3 (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 1407.

② TU Weiming, "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature," in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985), 42.

③ 参 Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, 18: "……《五经》的内容之所以不寻常，就在于它开放的程度，它经历着不断的扩充和修订。"

④ Csikszentmihalyi, "Confucianism: The Classical Canon," 1909.

称为《圣经》，有意思的是，“圣经”两个字也曾出现在儒经的语境中，如韩愈有“圣经贤传”的说法，请允许我斗胆做一个比较，“圣经贤传”有点类似于“生平传略体”（life and letters genre），但只用于为先圣先贤作传，具有权威性。^①通过对比看来，似乎“经”字可以用来指涉更多的文本，并不一定局限于宗教领域。也许，按逻辑学的方式来讲，所有的“scripture”（经）都是“经”，但并非所有的“经”都是“scripture”。二者其实极不对等。这不是什么惊人的发现，却常常被忽视。

我的第三点观察进一步证实了这种不对等。这涉及麦克斯·缪勒的《东方圣书》（*Sacred Books of the East*），也涉及理雅各更为具体的研究。有人认为在《东方圣书》中可以发现对等关系（圣书都是“古”书，通常认为“古”是神圣性质或正典性质的作品所共有的特征），^②而负责编译其中的中国“圣书”部分的是理雅各。他在《诗经》前言中这样说道：

《诗经》中有些篇章具有宗教性质，但是更多的诗篇仅仅只是对当时举止、风俗和事件的描述，它们不能列入圣书之列。在本卷中，读者将会读到表现诗人当时之宗教观点、宗教实践的所有诗篇。^③

他关于《春秋》的说法更为彻底：“此中能列入圣书者无几。”^④值得指出的是，因为理雅各此处虽将经理解为类属概念，但仍具有特定的宗教涵义，因此“儒经”的有些部分不完全是或完全不是

① 请参阅徐复等编：《古汉语大词典》，第574 - 575页。

② Max Müller, "Program of a Translation of the Sacred Books of the East," in *The Sacred Books of the East, Vol. 1: The Upanishads, Part 1* (Oxford: Oxford University Press, 1879), xl - xli. 实际上，正如被称为宗教研究之父的穆勒所提出的对神圣性的另一种看法，对此他在谈及神灵时有清楚的描述：“但是另外一些，也更相关的人能在圣书中感受到圣灵，不仅是他们自己的宗教，甚至别的宗教，对于他们来说，不同圣典的相互混合无疑会使他们觉得费解。”参见 Max Müller, "Preface to the Sacred Books of the East," xxi.

③ Legge, "Preface," xvi.

④ Ibid., xx.

“经”。所以,对理雅各来说,《诗经》只有某些部分可以称得上是经,而中文的“经”字则明显指的是《诗经》的全部内容。

第四,如威尔弗瑞德·史密斯(Wilfred Cantwell Smith)所言,“经”应被理解为一种人与文本的关系;^①而根据儒家经典文献的记载,就早期“儒经”是否具有权威性这一点来说,这种关系是极其多样的,其中很多例子都显示出“儒经”几乎没有什么权威性可言:《孟子·尽心下》云“尽信《书》,则不如无《书》”,到朱熹那里,宋代儒学的怀疑论已臻极致,如《近思录》云“凡解经,不同无害,但紧要处不可不同尔”^②,又说“若明了理,则不必有经”,最后,到心学和陆象山那里,“六经皆我注脚。”^③当然,有人可能会表示反对,认为这些宋明儒士的说法不过只是反映了从《五经》转向《四书》的“巨大变化”。他们对《四书》的态度则要恭敬得多,认为《四书》完全是具有权威性的。当然,我们的确可以找到宋代儒家学者们尊奉《四书》的证据。但问题是,这些所谓的文本的权威性和神圣性中似乎没有什么能禁止类似从《五经》到《四书》那样的巨大转变,这至少为在“神权和非神权宗教传统”中讨论“经典”的某种“超世俗权威”打上了一个问号。

六、儒学与“经文辩读”

我的结论如下:以上概念分析和对比观察的最终目的并不是要判断“scripture”一词与“经”字是否对等。我虽然说过此对等问题的答案取决于语境,但是概念分析和对比观察会有助于我们审

^① Wilfred C. Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 17 - 18.

^② 孟子曰:“尽信《书》,则不如无《书》。吾于《武成》,取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也?”

^③ Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism* (Albany: State University of New York Press, 1990), 33 - 35. 参见:朱熹《近思录》,卷三,“致知”;陆象山,《陆象山全集》,卷三十四:“学苟知本,六经皆我注脚。”

视具体的语境,即“经文辩读”的语境。

之前说过,“经文辩读”的参与方不可能墨守己见。在此我想补充一点:儒家如想成为“经文辩读”的潜在参与者,首先要在很大程度上有所改变,或者说,我们必须在儒家文本中选择一个“版本”(version)。由于英文“scripture”与中文“经”并不对等,故参与辩读的这一支儒学须在较窄的意义上将“经”理解为“正典”化的“经”。但是,即便在这一点上能达成一致,到底在儒学中择取哪一支、哪一派仍是一个大问题,因为正典的权威和神圣性已因时代的变迁和作者的不同而各异。

在我看来,不论选取哪个支派,它都应该明确具有宗教特质。理雅各认为儒家“是中国最卓著的宗教”,因此他可能有办法重塑儒家学说,使之足以肩负辩读任务。^①另一位公开倡导用宗教方式来理解儒家的学者是杜维明,他也在自己的作品中用到“scripture”一词来指《论语》,称它是“儒家传统中地位最尊崇的经。”^②在合理的限度内,可凭借论证重构出儒家的宗教性,但怎样的宗教性才能满足经文辩读协会的要求呢?凯普内斯在一篇文章中曾明确倡导辩读要走出亚伯拉罕诸传统之外。他这样写道:

“经文辩读”从这些一神教中看到了一种对世界的道德感。一神的道德意义在于所有人都因为有了神的形象而具有无限的价值,而一神教的道德涵义在于上帝对普世的关爱,作为上帝的子民,人类有治愈世界的责任,这种对世界的广泛责任将犹太教徒、基督教徒和穆斯林因一共同任务而被带到一起。^③

儒家学说是否能被重塑并参与到这一“共同任务”中去?或

① Legge, “Preface,” xiv. 参见:朱熹,《近思录》,卷三,“致知”。

② Tu Weiming, “Confucius and Confucianism”, in *Confucianism and the Family*, ed. Walter H. Slote and George A. DeVos (Albany: SUNY, 1998), 10.

③ Kepnes, “A Handbook for Scriptural Reasoning,” 378.

者,亚伯拉罕诸宗教是否能重塑它们的任务和使命?诚然,彼得·奥克斯、大卫·福特及其同事的研究对象都是亚伯拉罕诸传统的上帝,探索在什么程度上能取得共识并持续合作,但在我看来,任何一种宗教都不可能愿意重塑自己的信仰并改变自己对“经”的理解,而这却是通向杜维明所倡导的儒家宗教性的必由之路。^①那么儒家学者呢?他们会愿意这样做吗?也许有人会为某种帝王变体的儒家学说辩护,或者有人会拥护“道统”这一概念,然而,这一我未及细述的概念主要关注的是传播“道”的先哲,即文本后面的人,而非文本本身。

即便传统可以重塑,甚或我们已找到适合经文辩读的儒家支派,这种做法是否合宜,是否有价值,仍构成问题。这可从两方面回答:第一与笔者在前文已论述的一点有关,即儒家须经历重塑方能参与“经文辩读”,此处不赘。这里,我所关心的并非小组读“经”聚会及聚会会产生的结果,而是关注那种有可能会在“经文辩读”语境之外衍生的儒家。有人在当代的诸多争论中倡导儒学,但是当代的争论大都是政治性的,不大涉及宗教,因此我对任何形式的“亚伯拉罕式儒学”都持怀疑态度,特别是考虑到历史上“经”一直与政治关系密切,政治利用“经”,也滥用“经”。^②我并不想就此提出“魔鬼也会为着自己的目的引用经文”,但“经”的确是一个强有力的词语,也是一种强有力的工具,很容易逃脱理性所设立的界限。

另一点与经文辩读的价值有关。为什么儒学的倡导者们希望参与辩读?之前已分析过经文辩读的三个价值层次,这里简单说

^① 请参照史密斯的呼吁:“我们的世界对‘经’的概念须有新的理解。”参见:Smith, “Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World,” 45.

^② “‘经’一词千百年来一直是某种强有力的社会文化现象和实践之特殊代名词,它长期以来抵制,甚至颠覆或模糊批判性理论,尤其是包含政治意味的批判。”参见 Vincent L. Wimbush, “Introduction: TEXTureS, Gestures, Power: Orientation to Radical Excavation,” in *Theorizing Scriptures: New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*, ed. Vincent L. Wimbush (New Brunswick: Rutgers University Press, 2008), 10.

几句。第一个层次是“经文辩读”参与者会不断增加对自身的理解。如果儒学参与辩读是出于这一点,那么这非但不是问题,反倒是有益的。第二个层次超越了个别的参与方,主张“跨信仰对话”,这是极难评价的。大卫·福特呼吁建立传统间的学术和研究中心,在我看来这样合理的建议也许确实可以成为“经”之概念迈向包容性的重要一步。但如经文辩读的倡导者们所说,宗教使命与辩读任务之间存在着张力,这种张力也会严格限制扩大“经”之概念,因而已迈出的一步可能还会退缩回去。最后,第三个层次几乎被提到了救赎全人类的高度。当然,我尚不具备从神学角度对此进行评价的能力,但是即便我满怀美好的愿望,对于我可怜的双耳来说,这听起来实在远超理性所能接受的限度。

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Bernard, M. "Kiyas." In *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2011.
- Bury, R. G., ed. *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 - 11. Trans. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1967/1968.
- Csikszentmihalyi, Mark. "Confucianism: The Classical Canon." In *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 3, 1905 - 1910. Detroit: Macmillan Reference, 2005.
- Ford, David. "An Interfaith Wisdom: 'Scriptural Reasoning' between Jews, Christians and Muslims." In *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 345 - 366.
- Graham, William A. "Scripture." In *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones, 2nd ed., vol. 12, 8194 - 8205. Detroit: Macmillan Reference, 2005.
- Hardy, Daniel W. "The Promise of 'Scriptural Reasoning'." In *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 529 - 551.
- Henderson, John B. *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Iprgrave, Michael, ed. *Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together*. London: Church House Publishing, 2004.
- JIANG, Guanghui. "Reconsidering the Confucian Classics: The Intrinsic Grounds for the Creation of the Confucian Classics." Trans. Jonathan Krause. In *Contemporary Chinese Thought* 36, no. 4 (2005): 82 - 93.
- Karlgren, Bernhard. *Grammata Serica Recensa*. Taipei: SMC Publishing, 1996.
- Kepnes, Steven. "A Handbook for Scriptural Reasoning." In *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 367 - 383.
- Koshul, Basit. "'Scriptural Reasoning' and the Philosophy of Social Science." In *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 483 - 501.
- Lamberth, David C. "Assessing Peter Ochs through Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture." In *Modern Theology* 24, no. 3 (2008): 459 - 467.
- Legge, James. "Preface." In *The Sacred Books of the East, Vol. 3, The Sacred*

- Books of China*, Part 1. Oxford: Oxford University Press, 1879.
- Müller, Max. "Preface to the Sacred Books of the East." *The Sacred Books of the East*, Vol. 1: *The Upanishads*, Part 1. Oxford: Oxford University Press, 1879.
- _____. "Program of a Translation of the Sacred Books of the East." In *The Sacred Books of the East*, Vol. 1: *The Upanishads*, Part 1. Oxford: Oxford University Press, 1879.
- Nylan, Michael. *The Five "Confucian" Classics*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Ochs, Peter. *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. "The Society of 'Scriptural Reasoning': The Rules of 'Scriptural Reasoning'." In *The Journal of "Scriptural Reasoning"* 2, no. 1 (2002).
- _____. "Response: Reflections on Binarism." In *Modern Theology* 24, no. 3 (2008): 487 - 497.
- Quash, Ben. "Heavenly Semantics: Some Literary-Critical Approaches to 'Scriptural Reasoning'." In *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 403 - 420.
- Rashkover, Randi. "Introducing the Work of Peter Ochs." In *Modern Theology* 24, no. 3 (2008): 439 - 445.
- Ruysbroeck, Willem. *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253 - 1255*. Trans. Peter Jackson. London: Hakluyt Society, 1990.
- Sheppard, Gerald T. "Canon." In *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 3, 1405 - 1411. Detroit: Macmillan Reference, 2005.
- Smith, Wilfred Cantwell. "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World." In *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*. Ed. Miriam Levering, 29 - 57. Albany: State University of New York Press, 1989.
- _____. *What Is Scripture? A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Taylor, Rodney L. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- TU Weiming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany:

State University of New York Press, 1985.

_____. “Confucius and Confucianism.” In *Confucianism and the Family*.

Ed. Walter H. Slote & George A. DeVos, 3 – 36. Albany: SUNY, 1998.

Weber, Ralph & Garrett Barden. “Rhetorics of Authority: Leviticus and the Analects Compared.” In *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 64, no. 1 (2010): 173 – 240.

Wimbush, Vincent L, ed. *Theorizing Scriptures: New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.

YAN Shoucheng. “Signifying Scriptures in Confucianism.” In *Theorizing Scriptures: New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*. Ed. Vincent L. Wimbush, et al., 71 – 78. New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.

YANG Huilin. “理雅各 (James Legge): Between Literature and Religion.” In *Revue de Littérature comparée*, no. 1 (2011): 85 – 92.

_____. “‘Reasoning’ in the Reading of Scriptures.” In *Journal for the Study of Christian Culture* 25, Spring (2011): 9 – 18.

中文文献 [Works in Chinese]

姜广辉:《重新认识儒家经典——从世界经典现象看儒家经典的内在根据》, 载《中国哲学》, 第 23 期, 2003, 第 1 – 23 页。 [JIANG Guanghui. “Chongxin Renshi Rujia Jingdian: Cong Shijie Jingidan Xianxiang Kan Rujia Jingdian de Neizai Genju.” In *Chinese Philosophy*, vol. 23 (2003): 1 – 23.]

徐复等编:《古汉语大词典》, 上海: 上海辞书出版社, 1998。 [XU Fu, et al., eds. *Gu Hanyu Dacidian (Dictionary of Chinese Ancient Language)*. Shanghai: Lexicographical Publishing House, 1998.]

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例》, 载《中国社会科学》, 第一期, 2011, 第 192 – 205 页。 [YANG Huilin. “The Possibilities and Values of Scriptural Reasoning between China and the West: A Case Study on James Legge’s Translation of Chinese Classics.” In *Social Sciences in China*, no. 1 (2011): 192 – 206.]

杨慧林:《读“经”之辩》, 载《基督教文化学刊》, 第 25 辑, 2011 春, 第 1 – 8 页。 [YANG Huilin. “‘Reasoning’ in the Reading of Scriptures.” In *Journal for the Study of Christian Culture* 25, Spring (2011): 1 – 8.]