

苏吉萨拉迦与当代后殖民圣经 批评及诠释话语建构^①

R. S. Sugirtharajah's Contribution to Postcolonial Biblical Criticism and its Hermeneutical Discourse Construction

张 春

ZHANG Chun

作者简介

张春，浙江大学人文学院博士研究生，贵州大学外国语学院讲师

Introduction to the author

ZHANG Chun, PhD. Candidate, School of Humanities, Zhejiang University;

Lecturer, College of Foreign Languages, Guizhou University.

E-mail: 86963353@qq.com

^① 本文为教育部人文社科一般项目“圣经文本在华的接受史研究”（项目批准号：15YJA730001）的阶段性成果。[This Essay is part of the “Studies on the Reception History of the Bible in China” funded by the Ministry of Education’s Social Science Foundation(Project No.: 15YJA730001)].

Abstract

R. S. Sugirtharajah is one of the leading figures in the field of postcolonial biblical interpretation. He has made an indispensable contribution to the development of the new biblical discourse of hermeneutics. As a diasporic scholar born and educated in a society with plural faiths and cultures, now working and living in a European metropolis, how does Sugirtharajah negotiate between the two contexts so as to construct a new strategy of biblical hermeneutics that accords with both Asian contexts and his diasporic experience? This paper shows the significant contribution Sugirtharajah has made in postcolonial biblical criticism, and considers his insight into the issues of: how to define postcolonialism, how postcolonialism is related to biblical study and relativizing the Bible. The second considers the six types of resistant discourse overlooked by mainstream criticism, which form the basis and methodology for a critical postcolonial perspective in biblical scholarship, as Sugirtharajah proposes a vision of “diaspora hermeneutics” that advocates a hermeneutical gesture of “vernacular cosmopolitanism”. The paper emphasizes that there is much room for further exploration of the theoretical development of postcolonialism and postcolonial biblical interpretation and the legitimacy of its practical agenda.

Keywords: R. S. Sugirtharajah, postcolonialism, postcolonial biblical criticism, “vernacular cosmopolitanism”

20世纪90年代中后期，后殖民主义理论开始影响圣经研究领域，形成后殖民主义圣经批评，斯里兰卡裔英国圣经学者R. S. 苏吉萨拉迦（R. S. Sugirtharajah）首倡此种批评范式，引起了第三世界及欧美诸多少数族裔学者的关注和参与，促成了后殖民圣经批评这一新的圣经诠释话语领域的兴起和发展，他也因此被称为神学界的“后殖民主义之父”^①，因而，梳理苏吉萨拉迦的后殖民圣经批评思想有助于廓清该领域的一些基本理论特征及发展态势。本文将简要回顾其学术贡献并对其在建构第三世界后殖民话语体系方面的努力进行一些解读和批评。

一、后殖民圣经批评领域的开创者

作为后殖民圣经批评领域的开创者、理论构建者和多产的实践者，苏吉萨拉迦至今已出版了各种编著和专著达十几种之多，其对后殖民圣经批评的发展带来的影响可谓“无处不在”^②。1991年，苏吉萨拉迦编著的《来自边缘的声音：第三世界的圣经阐释》（*Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*）^③获得了“天主教图书奖”（Catholic Book Award）^④，使得一直受到忽视或压

^① Ralph Broadbent, “One Step Beyond or One Step Too Far,” in *Postcolonial Interventions: Essays in Honor of R.S. Sugirtharajah*, ed. Tat-siong Benny Liew (Sheffield, U.K.: Sheffield Phoenix Press, 2009), 297.

^② Stephen D. Moore, “Postcolonialism,” in *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, ed. A.K.M. Adam (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000), 185.

^③ R.S. Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991).

^④ 参见<http://www.birmingham.ac.uk/staff/profiles/tr/sugirtharajah-rs.aspx>.

制的第三世界圣经阐释获得西方学界的关注。1995年和2006年，苏吉萨拉迦两次修订《来自边缘的声音》。^① 2008年又在前期著作的基础上出版了新作《依然在边缘：〈来自边缘的声音〉十五年后的圣经学术》（*Still at the Margins: Biblical Scholarship Fifteen Years After the Voice from the Margin*），对其边缘话语思想进行了总结和发展。^② 在1995年版前言中，作者指出：“第三世界圣经话语与后-殖民理论（post-colonial theories）之间有着显著的联系，但这两者却依然鲜有互动或交叉。后殖民诠释正试图从殖民经历中开创一种新的批评传统，我想第三世界圣经诠释的未来有赖于与这些后-殖民批评家和理论家们进行富有成果的对话。”^③ 虽然这在当时只是一种设想，却开启了后殖民主义与圣经诠释学在第三世界互动的视角。1996年，苏吉萨拉迦在《亚洲神学》（*Asia Journal of Theology*）发表了题为《从东方学家到后-殖民性：阅读实践评论》（*From Orientalist to Post-Colonial: Notes on Reading Practices*）一文，^④ 第一次从后殖民批评的角度对传统西方圣经诠释的理论和实践发出了挑战，成为后殖民圣经阐释领域正式开启的“最早宣言”^⑤。1998年，苏吉萨拉迦出版了专著《亚洲圣经阐释与后殖民主义》（*Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism*）^⑥，将后殖民批评的发展又向前推进了一大步。同年，他总编的“圣经与后

^① R. S. Sugirtharajah ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995/ 2006).

^② R. S. Sugirtharajah ed., *Still at the Margins: Biblical Scholarship Fifteen Years After the Voice from the Margin* (Bloomsbury T&T Clark, 2008).

^③ Sugirtharajah, *Voices from the Margin* (1995), 7.

^④ R. S. Sugirtharajah, “From Orientalist to Post-Colonial: Notes on Reading Practices,” *Asia Journal of Theology* 10,1 (1996): 20-27.

^⑤ Ralph Broadbent, “Postcolonial Biblical Studies in Action,” in *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice*, ed. R. S. Sugirtharajah (Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd. Publication, 2012), 60-61.

^⑥ R.S.Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations* (Mary knoll, N.Y. Orbis, 1998).

殖民主义”系列丛书的第一个成果《后殖民圣经》(*The Postcolonial Bible*)^①出版,标志着后殖民圣经批评在第三世界学术领域的正式起航,也是苏吉萨拉迦个人学术重心从“边缘批评”(marginal criticism)向“后殖民批评”转移的重要标志。2001年和2002年,苏吉萨拉迦分别推出两本重量级专著,即《圣经与第三世界》(*The Bible and the Third World*)^②和《后殖民批评与圣经阐释》(*Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*)^③,前者放眼第三世界的整体语境,考察了殖民前、殖民期与殖民后圣经的传播、接受和诠释状况,后者集中反映了他的后殖民圣经批评思想和诠释话语建构的一些重要维度,对后殖民圣经批评从理论和实践上的做了更加深入系统的探索。在接下来的近十五年间,他不断推出各种编著和专著,竭尽对该领域的建构和推动之力,是最为多产的作者。诚如斯蒂芬·摩尔(Stephen D. Moore)和费尔南多·斯果维亚(Fernando F. Segovia)所言,“如果没有苏吉萨拉迦的巨大贡献,后殖民圣经批评领域不可能有今天的发展。”^④斯果维亚进一步指出,“到21世纪第一个十年末,后殖民批评已经形成了一股势不可挡的力量,波及到了该学科该专业的每一个角落。”2007年,苏吉萨拉迦与斯果维亚合编了《新约全书的后殖民评注》(*A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*)^⑤,

^① R. S. Sugirtharajah ed., *The Postcolonial Bible* (Bloomsbury, T&T Clark, 1998).

^② R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, Postcolonial Encounters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

^③ R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation* (New York: Oxford University Press, 2002).

^④ Stephen D Moore and Fernando F. Segovia, “Postcolonial Biblical Criticism: Beginnings, Trajectories, Intersections,” in *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, eds. Stephen D. Moore and Fernando F. Segovia (Edinburgh: T& T Clark. 2005), 6.

^⑤ Fernando F. Segovia, “Tracing Sugirtharajah’s Voice from the Margin: From Liberation to Postcolonialism,” in *Postcolonial Interventions: Essays in Honor of R. S. Sugirtharajah*, ed. Tat-siong Benny Liew (Sheffield: Phoenix Press, 2009), 216-219.

使得后殖民圣经批评前期的各种开端在此处发展到了顶峰。^① 2008年,《后殖民研究关键词》(*Post-Colonial Studies: The Key Concepts*)第二版中将“宗教与后殖民”(Religion and Postcolonial)作为后殖民研究的关键概念纳入,并在扩展阅读中推荐了苏吉萨拉迦的《圣经与第三世界》。^② 2013年,《牛津圣经阐释百科全书》(*The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*)收录了由苏吉萨拉迦撰写的“后殖民圣经批评”(postcolonial biblical criticism)的条目。^③ 这表明,后殖民主义圣经批评已经在后殖民研究领域以及西方圣经批评话语场中获得了一定的主体地位,成为圣经研究领域的学者无法回避的一个视角。毋庸置疑,苏吉萨拉迦对此作出了卓越贡献。下文将对其后殖民圣经批评的一些基本思想和发展方向进行简要评述。

二、苏吉萨拉迦对后殖民圣经批评的理论思考

苏吉萨拉迦的后殖民圣经批评思想主要建立在对以下几个问题的思考之上:何为后殖民主义?后殖民主义与圣经研究的关系何在?如何建立神圣文本相对化的圣经观?^④

后殖民主义从诞生之日起到现在依然是一个不断发展中的理论体系和批评话语,因此学界对后殖民主义的定义至今莫衷一是。苏吉萨拉迦指出,就术语本身而言,应区分带连字符的“后-

^① 同年,圣经研究领域最有影响力的期刊《圣经文学》(*Biblical Literature*)刊出了第一篇标题含有“后殖民”的论文,参阅David A. deSilva, “Using the Master's Tools to Shore up Another's House: A Postcolonial Analysis of 4 Maccabees,” *Biblical Literature*, 126, no.1(2007):97-127. 这标志着后殖民圣经批评在一定程度上被西方主流学术圈所接受与承认。

^② “Religion and Postcolonialism,” in *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (London and New York: Routledge, 2008), 212-213.

^③ Sugirtharajah, “postcolonial biblical criticism,” in *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, ed. Steven L. McKenzie (Oxford University Press, 2013).

^④ Ralph Broadbent, “Postcolonial Biblical Studies in Action,” 77-78.

殖民主义”（post-colonialism）和不带连字符的“后殖民主义”（postcolonialism）。前者具有明显的年代学维度，指获得领土独立后的这段历史时期，同时，它也描述了获得政治独立后的民族国家在世界上寻找自我身份的一种生存状态；后者则指被殖民者的一种反抗话语，它质疑一切支配性的知识体系，试图矫正被欧洲殖民者诽谤和歪曲的历史，批评一切新殖民主义倾向。后殖民理论没有统一的理论基础，它广泛借力于包括语言学、文学研究、文化研究、马克思主义和后结构主义在内的多个学科，而同时又不为这些学科之间的巨大跨度所牵绊。苏吉萨拉迦认为，后殖民主义既是一个研究领域，广泛关注各种问题，表达相互对立、甚至彼此矛盾的立场，并服务于这些问题与立场，也是一种研究风格，它质疑一切，是一种基本的探索方式，一种洞见或视角，一种催化剂，一种新的生活方式。^① 因此，他指出，从福柯（Michel Foucault）式的严格意义上讲，后殖民主义不是理论（一种抽象的模型），而是批评。批评不是一门具体的科学，而是对社会和政治义务的一种担当，这种义务不应该被化约或固化为一种教条。^② 他引用赛义德（Edward Wadie Said）的话说，批评“能够改善生活，其本质就是反对各种形式的暴政、支配和虐待，其目标是在人性自由的兴趣中生产非胁迫性的知识”。他还强调，批评总是语境化的，似是而非的，世俗的，它永远坦然于自身的矛盾和缺陷。^③ 这也许正是后殖民主义的吊诡之处，也是其突出的理论特征之一。在苏吉萨拉迦看来，作为一种方法论和批评实践，后殖民主义包含两方面的内容：第一，分析殖民者用于建构被殖民者形象的各种手段；第二，研究被殖民者如何利用并超越这些手段来表达他们自己的身份、自我价值和赋权（empowerment）。作为一种探索方式，它能激发并创造各种可能性，

^① R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 13.

^② Ibid., 14.

^③ Ibid..赛义德的引文参见Edward Said, *The World, the Text, and the Critic* (London: Vintage, 1991), 29.

为最广泛意义上各种批评力量、多元种族、多元宗教和多元文化的声音的汇合提供一个平台，以重申他们被剥夺的权力，瓦解中心。因而，苏吉萨拉迦高度赞扬后殖民主义的理论品质，认为它是“各种兴趣与观点的集合，具有惊人的产能，因为它提供的视角不仅补充了，而且从某种意义上超越了启蒙运动所带来的现代性思潮的影响”。^①

其次，苏吉萨拉迦认为后殖民主义与圣经批评虽属不同的学科，也是对话中的两个知识体系。具体而言，他认为圣经研究可以从两个方面受益于后殖民批评。第一，后殖民批评拓展了圣经研究与其他学科合作的空间，如种族、民族、翻译、宣教、文本性、灵性（spirituality）、再现（representation）、多元化、混杂性、后民族主义等诸多问题以及与身份问题相关的议题，如有关奴隶、性工作者、同性恋/异性恋的划分以及混血人群的种种问题。^② 第二，后殖民批评积极介入世俗生活的理论功能和影响也有助于圣经批评走出传统批评过于专业化的文本中心主义以及否定直觉和情感的理性思维的桎梏，积极参与现实生活的斗争与变革。苏吉萨拉迦指出，“批评家随着后殖民理论的出现，被赋予了权利和知识，充当文献和圈外读者之间的中介”，从而通过这种全新的阐释路径能够“看到生活与工作之间的联系，促进与世界的对话，同时打击那种与世隔绝的、普遍化的阅读方式、书写方式和理论构建模式”。^③ 总之，将后殖民批评视角引入

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 13-14. 也有学者质疑苏吉萨拉迦对“后殖民主义”这一术语的采用，认为“新殖民主义”这个概念更适合当下的处境，因为它表示只要阐释的权力只掌握在一小撮思想家手中（这是新殖民主义的一个特征），这种阐释的结构就会阻止多样性和民主的参与。其次，“后殖民主义”似乎强调的是殖民主义之后的一种一般化而又难以捉摸的状况，而“新殖民主义”更加具体地表达了帝国的政治经济和优越权力（指话语内部）在独立后的延续。再者，这种术语变更能有效地将全球对话从过去占主要地位的后英帝国框架扩展到美国作为整个世界唯一支配的新殖民在场。参阅Dwight N. Hopkins, “*Postcolonial Criticism and Biblical interpretation* by R. S. Sugirtharajah,” *The Journal of Religion* 84, no. 2(2004): 293-294.

^② Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 25.

^③ *Ibid.*, 201.

圣经阐释不仅给圣经研究领域带来了一股新鲜的空气，使该领域走出愈加封闭避世的传统研究模式，为圣经文本打开一种全新的意义空间。同时，圣经研究也拓展了后殖民批评理论和实践的视野范围，促进了这个依然处于不断发展和变化中的批评介入工具的进一步完善，更加彰显其批判锋芒。

第三，苏吉萨拉迦对圣经的态度也强烈地彰显着后殖民批评质疑一切、消解权威的理论特征，藉此，他表达了一种将神圣文本相对化的圣经观。他希望将后殖民批评置于一种护教性弱、无宣教意图的语境中，并强调“用后殖民思想分析圣经并不是要巩固其权威性，相反，是为了突出其含混性”。^① 他试图打破圣经是解决一切问题的钥匙的幻想，认为圣经既是问题，也是答案，既提供进步意义，也包含反动信息。只有这样，后殖民批评才能使宗教多元论、不同的宗派姿态和受压制的非主流声音浮出水面。他反对将圣经视为特殊启示，其他宗教和文化的神圣文本则为普遍启示的包含论思想，坚持所有文化的神圣文本彼此平等的地位，主张用对位阅读法（*contrapuntal reading*）来解读圣经文本，以实现各宗教各文化智慧的彼此丰富。对位阅读有助于克服传统比较阅读中的二元对立思维模式，鼓励跨越边界，强调对话过程本身，重视相互依存与参与，摒弃等级观念与孤立的思维及实践模式。就圣经批评而言，该阅读策略的一个重要目标是颠覆主流对宗教文本的帝国主义式的宣称，证明东方宗教传统对早期基督教的影响，建立起宗教间的彼此联系和相互依赖。苏吉萨拉迦犀利地指出：“宗教文本不是像《启示录》试图让我们相信的那样是‘封闭的’……《新约》没有取代希伯来《旧约》，《可兰经》也不是终约，《薄伽梵歌》不会是世界人民的终极福音，佛法也不会接管全世界。所有伟大宗教都是强大的，充满生气的，正因为其强大和充满生气而拒绝被接管。在这种情况下，这些文本的可信度和功用只

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 101.

有在承认它们的叙事的相互联系和重叠时才能得到提升。”^①这种带有明显东方色彩的基督教圣经解读方法只有来自第三世界的人才能提供。笔者认为苏吉萨拉迦在后殖民圣经批评的话语建构上在以下几个方面做出了独特的贡献。

三、梳理后殖民视野中的反抗话语

苏吉萨拉迦的后殖民圣经批评思想对世界圣经批评学界的贡献是他从后殖民批评的视角建构第三世界圣经阐释反抗话语。以殖民主义造成的影响为基本历史参照点，苏吉萨拉迦对第三世界语境中的反抗话语按诠释者立场、阐释目标以及不同历史语境分成六个阶段或六种诠释，突出其中针对殖民压迫、新殖民压迫或内部权力压迫等所发出的反抗之声。斯蒂夫·布特（Steve Buttes）指出，这是“他的后殖民批评方法的重要组成部分”，^②也是其建构后殖民批评理论话语的重要基础。

第一种是“持不同政见者的解读”（dissident readings），这是来自殖民者内部的不同声音。其解读主体为处于殖民体系内部的开明神学家或宗教界领袖。他们虽然受命于殖民当局，但对殖民者强加给殖民地人民的暴力统治和掠夺行为深恶痛绝，深切同情被殖民者的命运。于是往往以圣经为武器对殖民者的压迫与掠夺提出谴责和批判，试图从内部动摇这种殖民统治体系。这种解读最早的代表是第一位驻墨西哥恰帕斯州（Chiapas）的主教拉斯·卡萨斯（Las Casas）^③。苏吉萨拉

^① R. S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin* (2006), 497.

^② Steve Buttes, “Book Review: R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. New York: Oxford UP, 2002,” *disClosure: A Journal of Social Theory* 14, (2005):164.

^③ 拉斯·卡萨斯（1487-1566），全名巴托洛梅·德·拉斯·卡萨斯（Bartolome de Las Casas），西班牙历史学家、社会改革家、多米尼加化缘修士。[Bartolome de Las Casas(1487-1566) was a Spain historian, social reformer and Dominican friar.]

迦分析了卡萨斯与当时的神学权威赛普尔维达（Sepúlveda）^①关于西班牙对美洲大陆的武装侵略的正义性的论战。论战双方都拥护当时的基督教王国（Christendom）的观念，认为美洲印第安人是异教徒，必须使其改宗皈依真正的信仰（true faith），他们的土地也应该被归于西班牙治下。因此，论战的焦点只是在于采取何种方式的问题。赛普尔维达依据亚里士多德的种族优越论，认为“凡是不如文明的欧洲男性优秀的都是劣等人，像对待动物一样猎取他们是正义的。”^②因此，他主张对印第安人全面开战。他又进一步援引《申命记》第七章和《约书亚记》中的例子，认为上帝摧毁了“应许之地”的七个国家，是因为他们都犯了罪，而本土印第安人也与此类似，他们压迫无辜，杀人献祭，甚至食人饮血，这也为全面开战的正义性提供了依据。卡萨斯则援引耶稣和保罗关于爱的教导进行反驳，认为应该采取温和的劝降方式。他认为，任何遵从亚里士多德的人，都“不是基督徒，是撒旦之子而非神之子；是强盗，不是牧人。”^③他强调，耶稣的教导“你必须爱邻如己”（太22：40）和保罗的教导“爱是不自私”（林前13：5）才是永恒真理。况且，伴随着武力的传道无益于大公教会的形象。他进一步指出，“并非神所有的评判都可以为我们所效法，关于《旧约》里的例子，我们只能敬畏，不能仿效。”^④可以说，卡萨斯的反驳无情地揭露了某些殖民者断章取义地挪用圣经为殖民暴行辩护的丑恶行径。苏吉萨拉迦同时指出，殖民者内部的反殖民主义开明思想本质上只是想修正殖民者的残暴统治和掠夺行为，并没有从根本上颠覆殖民体系的意愿，“在他们脑子里，欧洲的统治本身就是一种社会现实，不是政治强加。”^⑤

^① 塞普尔维达（1494-1573），全名胡安·吉内斯·德·塞普尔维达（Juan Ginés de Sepúlveda），西班牙人文主义者、哲学家、神学家。[Juan Ginés de Sepúlveda (1494–1573) was a Spanish humanist, philosopher and theologian.]

^② Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 46.

^③ Ibid., 46.

^④ Ibid., 47.

^⑤ Ibid., 52.

第二种是“抵抗解读”（resistant readings），其阅读主体是饱受殖民者重压和掠夺的被殖民者。他们本质上也并不反对西方的统治，只是利用其统治工具还治其身。于是，在这样的语境中，圣经便同时成为双方手中便利的文化武器。殖民者用之以教化和拯救“堕落的”异教徒，而被殖民者则利用这一敌人的武器加以报复。这种解读的成功之处在于它使殖民者明白他们并不掌握绝对话语权，被殖民者也可以发声反击，动摇殖民统治的绝对权威。苏吉萨拉迦以奥拉达·埃奎雅诺（Olaudah Equiano）和威廉·亚佩斯（William Apes）的解读为例。当时一位西班牙裔耶稣会士雷蒙德·哈里斯（Raymund Harris）公开援引圣经为依据支持奴隶贸易，声称奴隶制度符合启示宗教（revealed religion）精神，其依据是《腓力门书》中保罗要求腓力门带回阿尼西母（Onesimus）的故事，认为这表明保罗赞同阿尼西母重新回到奴隶的位置。埃奎雅诺断然反驳，认为哈里斯对保罗的这种误读严重脱离了语境，是断章取义。他指出，保罗是希望腓力门将阿尼西母带回去，但他回去了“不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟”（门1：16）。另外，保罗并不希望腓力门将阿尼西母当作个人财产和永久的奴隶，因为早期基督教是反对财产私有的，这有《使徒行传》经文为据，“信的人都在一处，凡物公用”（徒2：44）。因此，他认为保罗肯定是“反对非洲奴隶贸易和西印度奴隶制的。”^① 亚佩斯则是19世纪初美洲本土的佩科特人（Pequot）、作家、卫理公会牧师，他运用圣经重申被剥夺公权的佩科特人的身份，通过比较佩科特人与圣经中的古代犹太人在生活方式、礼仪、习俗、语言等的异同，他发现古犹太人分成十二支派，印第安人也分成各个支派；同时，他们跟犹太人一样都很尊重死者的坟墓，如果有人在外乡去世，他们的骨头会被带回家和亲属安葬在一处；此外，两个民族的语言在发音部位、词根和结构上也很相似。因此，他相信美洲印第安人是以色列遗

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 52-53.

失的一支部落的后代，从而挑战了欧洲人的种族优越论，强调上帝面前一切民族和种族的平等地位。苏吉萨拉迦指出，尽管“抵抗解读”在一定程度上打破了殖民者的支配性，但在本质上并不反对西方统治，不具有革命性，反而往往还是殖民统治的受益者，甚至是共谋。

第三种是“遗产主义解读”（heritagist readings），其主体也主要是被殖民者，实践者主要是本土文化中的社会精英。他们关注殖民主义对本土传统文化造成的破坏，“试图从他们的主流文化和文本传统、哲学、口述传统以及视觉艺术形式中寻找（与圣经神学）类似的概念，希望从殖民主义的麻醉中重新唤醒文化记忆”^①，使民族文化心理从殖民统治造成的自卑感和失语状态中矫正过来，树立本土文化自豪感。以印度基督徒阿帕萨米·皮莱（A. S. Appasamy Pillai）为例，他十分熟悉本民族的经典《吠陀经》（*Vedic*），认为早在传教士到印度之前，《吠陀经》中的圣哲（Rishis）就已经预言了基督的到来。《吠陀经》之一《梨俱吠陀》中的圣哲所歌颂的哈朗亚格嘎（Hiranya Garbha，也称金胎，或“生而为万有之主的金童”）也创造万有，其创世时还说：“我为谁而舍命呢？”皮莱认为，这其中包含了两条著名的基督教教义根源：一是逻各斯基督存在于万有之先，万有都是藉他所造；二是救赎教义或赎罪祭。因此，皮莱认为《吠陀经》与圣经之间是有联系的，前者是初，后者是终。^②这种重拾本土文化遗产的解读也曾经帮助独立后的印度基督徒重新调整自己的身份，加入到国家主流生活中，免于被国人视为去民族化（de-nationalized）、去种族化（de-racinated）和无根（uprooted）的异己之尴尬处境。因此，那些曾经将《吠陀经》视为阻碍印度人接受基督教的障碍的思想就显得站不住脚。当然，遗产主义解读在亚、非、拉各种文化语境中的具体表现方式不尽相同。例如，在非洲就具体表现为两种进路：一是在圣经中寻找与非洲的神灵、祖先、魔鬼、天使等文化概念以及一夫多妻等习俗实践相对应的叙事。二是挖掘圣经中的非洲

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 55.

^② *Ibid.*, 56-57.

人名和地名在圣外在界的政治、社会、文化和宗教生活中的在场，^① 从而提升受殖民者贬低的本土文化的地位，强调在西方传教士引入基督教之前，非洲早已经是救赎历史的一部分。另外，苏吉萨拉迦指出，“遗产主义解读”的主体不是只限于本土阐释者，一些来自殖民宗主国的传教士或“东方学家”也在有效利用亚洲的主流文化资源和文本传统上发挥了关键作用，如在中国的利玛窦（Matteo Ricci），在印度的让·卡尔梅特（Jean Calmmette），在越南的亚历山大·德·罗得（Alexandre de Rhodes）等。总而言之，“遗产主义解读”在其特定的历史时期发挥的积极作用是值得肯定的，但是，苏吉萨拉迦认为，这种解读始终存在护教性局限，其互文性解读的结果无非是维护基督教的正统性，圣经/基督教始终是衡量和分析共同关注的问题和根植于本土叙事中的主题的唯一标准。另外，过于依赖和推崇本土文化传统也容易使批评实践脱离如今这个多元化和交流互通的现实世界。^②

第四种是“民族主义解读”（nationalist readings），这是民族国家获得领土独立后在国家内部产生的阅读实践，与“遗产主义解读”不同的是，它关注的是殖民主义所导致的经济破坏，试图利用基督徒社群的公共精神（communal psyche），为基督教会参与国家建设、实现繁荣平等的社会理想提供依据。苏吉萨拉迦主要以印度为例对这种解读加以说明。比如，当时刚获得领土独立的印度制定了一系列的五年发展计划，力图改善印度的贫穷和工业化落后状况。印度基督教会也热情地投身到这种计划中，他们强调宗教社群和宗教身份的民族性（national），而不是公共性（communal），宣称参与建设印度社会和经济新秩序是基督徒的责任，并将此视为对上帝创造活动的参与和对基督统治人类社会的见证。^③ 当时一位年轻的神学家J.R.查德兰

^① 如埃塞俄比亚人哈该（Hagar）、救了耶利米的埃塞俄比亚人以伯米勒（Ebedmelech）等人名；埃及、古实（Cush）等地名。

^② Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 62.

^③ Ibid., 63.

(J.R.Chandran) 便援用《利未记》《使徒行传》《雅各书》等大力倡导共产主义和公有制精神, 抨击私有制。他认为一切社会规划都要受到基督教福音的检视, 教会有责任将人类的一切社会政治活动交给神来判断。^① 苏吉萨拉迦认为, 一方面, 印度的“民族主义诠释”虽然激发了社会的公义意识, 发挥了福音书的社会批评和重塑功能; 但另一方面, 它对印度教和本民族的风俗文化进行贬斥, 认为印度教是一种衰颓的宗教, 需要西方的拯救, 从而不自觉地落入了东方人自己的“东方主义”的窠臼, 依然未能超越欧洲和基督教中心主义的藩篱。

第五种是“解放主义解读”(liberalist readings)。20世纪始, 民族国家在获得政治解放后, 雄心勃勃地实施各种发展计划, 最后却以失败告终, “解放主义解读”便是在这样的社会政治语境中产生的一种抵抗策略。其根本原因是民族国家的新统治者没有兑现当初要改变全国人民生活的诺言, 反而使改革计划沦为西方新殖民主义的幌子, 成为西方投资者和内部殖民者共同剥削和压榨普通百姓的遮羞布, 第三世界人民的经济利益和各种权利再次成为牺牲品。面对新的社会处境, 神学家们纷纷从伦理学的视角寻找答案, 涌现出了拉美的解放神学、菲律宾的斗争神学、韩国的民众神学。它们挖掘圣经资源, 为创造全新的人和全新的社会寻找依据, 实现了对经卷的创造性解读。例如拉美的解放神学反对“救赎”(salvation)这一基督教神学核心思想的传统解读, 不再视其为通向彼岸的幸福之路。认为它不再回答如何拯救非信徒的问题, 而是回答如何改变世界的不公平现状, 将人们从体制的罪恶中拯救出来这个现世问题。苏吉萨拉迦认为, “解放主义解读”的成功之处在于, 它打破了民族和文化界限, 使第三世界的诠释者第一次以国际思维看待自己, 而不再囿于狭隘的民族文化范围, 从而最大限度地团结了被压迫群体的抵抗力量。但是, 与“传统主义解读”类似的是, “解放主义解读”由于深陷现代性的思维范

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 64.

式，无法摆脱基督教中心主义和基督中心论的桎梏；同时，它对第三世界穷人也存在均质化和理想化的片面性评判，另外，其解放目标也囿于经济维度，这些局限都只能从后殖民批评的优越性中获得补救。

第六种是“内部持不同意见者的解读”（dissentient reading），其阅读主体是民族国家内部被主流话语排挤、压迫或忽视的群体，尤其强调少数族裔群体（如妇女、印度达利人、日本贱民、部落、小语种族群以及那些被剥夺公权而无法被民族主流接纳的人群）的主体性，反抗本国主流话语中的等级制、父权制或公有制的负面影响。因此，他们的诠释是基于阶层、性别、语言或特殊群体的利益的抗争，从而有别于大范围的民族运动。其中最有创造性，影响最为突出的是来自第三世界妇女的声音。她们有的运用米利暗（Miriam）、俄珥巴（Orpah）或西罗非哈（Zelophehad）的女儿们等这些圣经人物形象作为妇女赋权的模式，有的运用文化人类学或社会政治学的解读方法，并采用戏剧、视觉手段、讲故事及创意表演等多种表达形式，来重申妇女的身份。^①另外，苏吉萨拉迦认为，独立初期的马拉维平民和尼加拉瓜农民的反抗之声也是这种被剥夺或限制了政治自由权的少数群体的反抗解读的典型。面对全民公投以抉择是否采取多党制政体这一政治选择，马拉维平民援用《约伯记》、《但以理书》、《列王纪》等圣经著作中的经典经文和意象原型来支持自己的政治诉求的合法性。这些新独立的民族国家内部的受压迫者的解读充满创造性，为颠覆遗产主义者和民族主义者的支配性解读发挥了积极作用。但苏吉萨拉迦指出，“内部持不同意见者的解读”本质上并没有超越“遗产主义解读”和“民族主义解读”的框架，依然存在一定的局限性。从形成之初，其解读议程就是以现代民族国家为中心，以发展为目标，而这恰恰正是当初该诠释主体被排除在主流叙事之外的根本原因。

苏吉萨拉迦的划分清晰地展示了殖民语境中圣经阐释反抗话语的

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 68.

某种历史发展的线性趋势，其重要意义不只在“它为后殖民圣经批评搭好了布景”^①，而且还将后殖民圣经批评的先声上溯到早期圣经阐释档案中，展示了第三世界圣经阐释的主体性在场与活力，可以说这是苏吉萨拉迦为弥合边缘与中心的诠释距离的一个重要努力。

四、后殖民主义与“离散诠释”

苏吉萨拉迦对后殖民圣经批评和诠释话语的分类理清了后殖民圣经批评者中不同的主体所代表的不同立场。在他的分析下，各种解读都存在某种局限，且都带着各自特殊社会、政治、文化及经济处境的烙印。在全球化的新语境中，苏吉萨拉迦期待着后殖民圣经批评能更具抗辩能力，可以“探查不公正现象，生产新知识，质疑既定立场，改善边缘群体的生活。”^②此外，立足于第三世界多元文化多元宗教的处境中，苏吉萨拉迦希望后殖民圣经批评可以超越某一特殊宗教的狭隘视野，将神圣文本放在更加广阔的诠释视野中来研究，“视启示为一个持续不断的过程，它不仅包含于圣经、传统和教会，也包含于其它宗教文本和当代的世俗事件之中，”^③关注耶佛、耶印、耶儒之间的交叉历史对各自的文本形成的影响。第三，苏吉萨拉迦希望后殖民圣经诠释能尽量避免将穷人理想化，或如传统诠释一般过度强调受害者个人，而是致力于剖析和揭露贫穷和受害者背后的结构性和意识形态弊端。第四，苏吉萨拉迦希望后殖民主义圣经阐释能时刻警惕理论本身的整体性倾向（totalizing tendency），坚持理论思考和实践与人民现实的生活的紧密联系，努力克服客观性、普遍性的价值取向所导致的脱离现实的空谈。^④

为此，苏吉萨拉迦发展了自己的后殖民“离散诠释学”（Diaspora

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 5.

^② R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 258.

^③ *Ibid.*, 262.

^④ Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism*, 22-24.

hermeneutics)。①如果说,“一切阐释模式,一切阅读策略,一切文本的意义重建(recreation)和历史重构(reconstruction)背后都有真实的读者”,是“一定社会历史条件下的文本与一定社会历史条件下的读者相遇的结果”,②那么苏吉萨拉迦对后殖民圣经批评及诠释话语的建构可以说正是其在自己的生活经历与文本之间进行协商的结果。他的少数族裔的居间身份既有其特有的边缘困境,也具有其不可取代的优势,为此他推崇“离散诠释学”中的“杂交”(hybridity)理念。他认为,

跟所有的神学命题一样,“杂交”可以成为目前诠释斗争中的一种强大的意识形态。相对于那些坚持唯一真理、唯一世界观、唯一历史的强制性话语,后殖民混杂模式更具柔韧性、包容性,更原意接纳不同的声音,从而更具活力,能够有效地掌握和控制诠释议程。在这个充斥着狭隘的民族主义及地方自治主义的时代,坚持批评式融合的杂交思想不仅可以打击个殊主义,而且有助于各种身份的重新定义。③

苏吉萨拉迦援引霍米·巴巴的“本土世界主义”(vernacular cosmopolitanism)观点,认为离散诠释者的任务是成为一个“本土世界主义者”(vernacular cosmopolitan),从坚持自己的话语立场的“地方性”出发,进入更广阔的民族性和社会性对话,转换于各种文

① Tat-siong Benny Liew, “Introduction: Intervening on the Postcolonial,” in *Postcolonial Interventions: Essays in Honor of R.S. Sugirtharajah*, ed. Tat-siong Benny Liew (The Bible in the Modern World, 23. Sheffield, U.K.: Sheffield Phoenix Press, 2009), 1-24.

② Fernando F. Segovia, “Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse,” in *Reading from This Place: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, vol. 2, eds. Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 7-8.

③ Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 194.

化之间，周旋于各种传统之间。^① 但是，他很清醒地指出，无论是离散诠释者还是本土诠释者，“都不能靠抛弃本土动力，或是不加批判地拥护世界主义价值观实现独创性和自治，而是在两者之间进行协商”。^② 只有这种开放的诠释姿态能够挑战和抵抗等级制、统一性和霸权主义，发挥独特的解放潜能，促进人类的和谐共存。

当然，苏吉萨拉迦对后殖民批评和离散诠释的优越性的推崇不免带有他本人所批判的“必胜主义”（triumphalism）倾向，他曾宣称，后殖民批评可以跟解放诠释携手，共同“重塑一个不一样的世界”^③。他深知，“每一个想要有所创新的阐释者都容易过分乐观甚至狂妄自大”。^④ 他自己对这种新的诠释工具也怀有一种“显得幼稚”但却充满激情的“乐观主义”愿景。^⑤ 自1996年至今，苏吉萨拉迦一直在后殖民圣经批评领域努力耕耘和呐喊，但“主流的态度并没有多大的改变”^⑥，它依然牢牢地把持着诠释的支配地位，后殖民主义圣经批评的理论建构和实践依然任重而道远。

^① Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical interpretation*, 195-196.

^② Ibid., 198.

^③ Ibid., 122.

^④ R. S. Sugirtharajah, “Muddling along at the Margins,” in *Still at the Margins: Biblical Scholarship Fifteen Years after the Voices from the Margin*, ed. R.S. Sugirtharajah (Edinburgh: T & T Clark, 2008), 9.

^⑤ Ibid.

^⑥ Ibid., 8.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, 2nd Edition. London and New York: Routledge, 2008.
- _____. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, 3rd Edition. London and New York: Routledge, 2013.
- Broadbent, Ralph. "Postcolonial Biblical Studies in Action." In *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice*. R. S. Sugirtharajah, 57-93. New York: Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd. Publication, 2012.
- _____. "One Step Beyond or One Step Too Far." In *Postcolonial Interventions: Essays in Honor of R.S. Sugirtharajah*. Edited by Tat-siong Benny Liew, 296-309. Sheffield, U.K.: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Buchanan, Ian. *Oxford Dictionary of Critical Theory*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Buttes, Steve. "Book Review: R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*." *disClosure: A Journal of Social Theory*, Vol. 14(2005):161-167.
- deSilva, David A. "Using the Master's Tools to Shore up Another's House: A Postcolonial Analysis of 4 Maccabees." *Journal of Biblical Literature*, Vol.126, No. 1(Spring, 2007): 99-127.
- Hopkins, Dwight N. "Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation by R. S. Sugirtharajah." *The Journal of Religion*, Vol. 84, no. 2, (2004):292-294.
- Liew, Tat-siong. "Introduction: Intervening on the Postcolonial." In *Postcolonial Interventions: Essays in Honor of R.S. Sugirtharajah*. Edited by Tat-siong Benny Liew, 1-24. Sheffield, U.K.: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Moore, Stephen D. "Postcolonialism." In *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. Edited by A.K.M. Adam, 182-188. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000.
- Moore, Stephen D. and Fernando F. Segovia. "Postcolonial Biblical Criticism: Beginnings, Trajectories, Intersections." In *Post-colonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*. Edited by Stephen D. Moore and Fernando F. Segovia, 1-22. Edinburgh: T& T Clark, 2005.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus, 1993.

- Segovia, Fernando F. "Tracing Sugirtharajah's Voice from the Margin: From Liberation to Postcolonialism." In *Postcolonial Interventions: Essays in Honor of R. S. Sugirtharajah*. Edited by Tat-siong Benny Liew, 215-239. Sheffield Phoenix Press, 2009.
- _____. "Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse." In *Reading from This Place: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, vol. 2. Edited by Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, 1-17. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Segovia, Fernando F. and R. S. Sugirtharajah. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. London, New York: T&T Clark, 2007.
- Sugirtharajah, R. S., ed. *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- _____. *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.
- _____. *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006.
- _____. *Still at the Margins: Biblical Scholarship Fifteen Years After the Voice from the Margin*. Bloomsbury T&T Clark, 2008.
- _____. *The Postcolonial Bible*. Bloomsbury: T&T Clark, 1998.
- _____. "From Orientalist to Post-Colonial: Notes on Reading Practices." *Asia Journal of Theology* 10,1 (April 1996): 20-27.
- _____. *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1998.
- _____. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, Postcolonial Encounters*. Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice*. Wiley-Blackwell, 2012.
- _____. "Postcolonial Biblical Criticism." In *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. Edited by Steven McKenzie. Oxford University Press, 2013.