

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

蘇吉薩拉迦後殖民聖經批評述論

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Guo, Huamin
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-05 12:32:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167444

苏吉萨拉迦后殖民圣经批评述论

郭华敏

内容提要:苏吉萨拉迦是国外后殖民圣经批评领域的先驱者,其著述始终致力于后殖民批评与圣经研究的结合。他关注被边缘化的少数族裔,受其自身经历的影响,选取印度为立足点,对后殖民圣经批评的发展,特别是在亚洲的状况做出深入描述。与此同时,他将一些重要概念,如混杂性、戏仿、亵渎等引入圣经研究领域,以揭示帝国与圣经的共谋关系,以及被殖民者对于圣经的反运用。

关键词:苏吉萨拉迦;后殖民批评;共谋;反运用

On Postcolonial Biblical Criticism of R. S. Sugirtharajah

GUO Huamin

Abstract: R. S. Sugirtharajah is the pioneer of postcolonial biblical criticism. His academic writings have always been committed to the combination of postcolonial criticism and the Bible studies. He focused on marginalized minorities. According to his own experience, he selected India as foothold, and made

in-depth description of the development of postcolonial biblical criticism, especially the Asia condition. At the same time, he introduced some important concepts, such as hybrid, mimicry, and Blasphemy into the Bible study, revealing the collusion relation between empire and the Bible, and the anti-utilization of the Bible by the colonized.

Key Words: R. S. Sugirtharajah; postcolonial criticism; collusion; anti-utilization

在后殖民圣经批评领域,苏吉萨拉迦既是最早的拓荒者,也是始终不渝的耕耘者,硕果累累,被莫尔赞誉“无处不在”(ubiquitous)的学者。^①他编著了许多重要的圣经研究著作,被公认为后殖民圣经批评的开拓者及领军者,尤其因两方面的成就而享有盛名:一是介绍后殖民理论,将其引入圣经研究领域;二是关注边缘群体的声音。最能代表其立场的著作是《来自边缘的声音:第三世界对圣经的阐释》^②,该书获得天主教图书奖(Catholic Book Award),屡次再版重印。他的著作被译介成多种语言,包括西班牙语、意大利语、日语、马来语等。如果查找后殖民圣经批评文献,会发现几乎每本专著都在引用苏吉萨拉迦的相关论述,可见其影响既深且广。本文据此以苏吉萨拉迦为研究对象,从其身份、立足点、所关注的一系列问题出发,结合后殖民理论来探讨其圣经批评的基本脉络。

① A. K. M. Adam ed., *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000, 185.

② R. S. Sugirtharajah ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. New York: Orbis Books, 1991.

一、身份与立场

“身份”是后殖民研究关注的重要问题之一。霍米·巴巴认为,后殖民理论及其相关论述之所以能在西方学术机构广泛流行,很大一部分原因在于,越来越多的出身于殖民地的学者开始对自身的历史与身份进行严肃的理论反省,进而思考后殖民时代的文化意义。^①巴巴作为在印度成长的波斯人,有过在英国牛津大学接受教育的复杂经历,对身份问题的关注与探讨成为贯穿其学术活动的一条重要线索。同巴巴相似,苏吉萨拉迦生于斯里兰卡,先后就读于印度和英国,身份也具有复杂性,属于典型的“族裔散居”(diaspora)者。“族裔散居,指某个种族出于外界力量或自我选择而分散居住在世界各地的情况(用通俗的话讲即是移民现象)。散居的族裔身在海外,生活在所居处的社会文化结构中,但对其他时空依然残存着集体记忆,在想象中创造出自己隶属的地方和精神的归宿,创造出‘想象的社群’(imagined community)”^②。

这种集体记忆与旅居状态致使苏吉萨拉迦不自觉地思考一些相关问题,诸如怎样界定自身、“我”与本土文化的关系、“我”与其他文化的认同等。文化身份不仅仅由血统决定,其形成还会受到社会、种族、阶级、性别、习俗、地理位置等的影响,亦受到具体历史过程、特定社会语境的制约性作用。因此,对于长年侨居在外的苏吉萨拉迦来说,“印度”并非使之形成其“身份”的唯一场所。在西方世界,他是带有斯里兰卡与印度痕迹的“他者”,但若与本土印度人相比,他又带有较多西化特征,与印度有着强烈的距离感。这与斯皮瓦克的处境极为相似:“……印度对于我来说,

① 廖炳慧:“后殖民与后现代:荷米·巴巴的访谈”,《当代》1992年3月。

② 张京媛主编:《后殖民理论与文化批评》,北京大学出版社,1999年,第7页。

并不真是一个可以确认民族身份的地方,因为它总是一个虚幻的建构……‘印度性’(Indianness)是一个虚妄之物……对我们印度人来说,‘印度’是可以随意设想的,这是它本身就有的模糊性。”^①这种身份的模糊性,对苏吉萨拉迦同样有着极大影响,在某种程度上说,几乎决定了其研究的出发点与基本立场。

究其主要表现,首先,是对印度问题始终如一的深切关注。苏吉萨拉迦对印度圣经研究与基督教神学非常熟悉,谈论殖民时期的圣经学者时如数家珍。印度作为典型的英殖民地国家,其社会状况、对圣经及基督教的接受程度、圣经阐释的本土化进程、本土民众对圣经的利用、发生于其间的典型的混杂状态,都为苏吉萨拉迦的研究提供了深厚的学术资源。其次,是对后殖民理论的自然认同与主动选择。他阅读赛义德后认识到两点:“一是圣经批评的保守性,不仅表现为对当下正如火如荼地发生着的各种理论的忽视,也表现为圣经学者自身以及研究机构的墨守陈规。他们闭目塞听、严守教条和各种清规戒律,使圣经研究趋于封闭,与身边的现实愈益脱节。二是任何流于表面化的诠释者与诠释行为都是不可取的。例如,对那些宣称持中立立场的诠释,如果细加深究,会发现它们往往在不知不觉中显示出种族主义与性别主义的因素,陷入了帝国价值的窠臼中。”^②他之所以特别关注这一理论,一方面是由于其作为散居者的特殊身份;另一方面,也可以看作一种诠释策略,这种策略亦常被其他后殖民知识分子所采用,他们在特定历史背景下认识到“根”与“散居”的矛盾状态,有意选择或者认可那种模糊身份。在进行相关论述时,苏吉萨拉迦虽然试图保持中立而客观的态度,事实上他批评的倾向性仍很明

① Sarah Harasym ed., *The Post-Colonial Critic: Interview, Strategies, Dialogues*. New York & London: Routledge, 1990, 164.

② R. S. Sugirtharajah, *Troublesome Texts: the Bible in Colonial and Contemporary Culture*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008, 144.

显。他对印度问题持续而深入的关注,对其宗教文本的肯定,对其殖民与后殖民状况的揭示,都表明了他为印度言说的努力。正如后殖民理论家一直强调的那样,“没有理论上的纯粹,即使那些反对本质论的人也不可能保‘中立’”^①,苏吉萨拉迦的圣经批评是不可能脱离其所处场合与知识生产语境的。

二、论后殖民圣经批评的边缘化地位

尽管后殖民主义在圣经研究的很多方面发生了较大影响,从总体上讲,它仍没有渗透到主流圣经学术中去。对这一问题,苏吉萨拉迦亦有深入而集中的论述。他认为,后殖民圣经批评之所以处于边缘化位置,究其原因,不外乎以下几个方面:

一是既有学术规则的影响。历史批评的方法仍然占据主导地位,它倡导中立、客观,认为这才是最值得尊敬和最具价值的;而任何政治的、带有意识形态色彩的阅读,都被视为对规则的侵犯,属于不恰当的阐释行为。^②

二是后殖民圣经学者在从事相关研究的过程中,显示出了在诠释与史实之间的摇摆。罗伯特·格兰特(Robert Grant)说,圣经学者不愿放弃作为批评者和历史学家的与生俱来的权利。典型例子是耶稣研究会(Jesus Seminar)对耶稣形象的建构。他们相信“耶稣复活”不是信徒单凭“盲目信心”就能接受的,而是理性地认识史实的结果。他们将耶稣描述成古怪的、令人不舒服的、对政治不感兴趣的形象,既保守又激进。^③

第三个原因,也是最切近主题的原因,是后殖民主义作为一

① 张京媛主编:《后殖民理论与文化批评》,北京大学出版社,1999年,第6页。

② R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2003, 100.

③ Ibid.

种批评策略,出现在学者们对各种理论都感到疲惫的时刻。最近几十年,有许多理论类型出现,大多偏于晦涩难懂,很大程度上剥夺了阅读行为的愉悦感,对文本研究的贡献不大。索尔·贝娄(Saul Bellow)认为,过于沉迷各种理论探讨,这种行为甚至损害了对文本本身的理解。具体到圣经学术中,一些学者意识到,只有对圣经文本的阅读和诠释专门化,使圣经成为世俗性学术机构的主体,理论的重要性才会凸显。然而这种定位也带来不可避免的后果,就是对各种批评理论的过度运用。^①“乱花渐欲迷人眼”,后殖民圣经批评在令人眼花缭乱的理论潮涌中,自然不容易一下子就受到太多关注。为纠正这一弊端,许多批评家倡导,其任务不是进行理论的条分缕析,从中发掘出特定含义,而是直接阅读它们。

后殖民圣经研究在亚洲的情况也不容乐观,除了少数学者,如李焯昌(Archie Lee)、黄慧珍(Angela Wong)发表过几篇文章外,在第三世界几乎是一片沉默。苏吉萨拉迦联系印度的情况,分析了导致这种状况的三种原因:一、亚洲圣经研究大多是在神学院中进行的,而大部分神学院都是独立的,与其他学院、部门没有太多联系,以致彼此间缺乏理论对话。而在神学院之外的各种机构中,理论之间的沟通与融合却相当频繁,这与神学院形成鲜明对比。二、在包括印度等许多曾遭受过殖民压迫的区域,大部分基督徒来自被压迫阶层,在教育、医疗等方面受惠于殖民传教,因此往往只看到传教士温情脉脉的一面,而很难对殖民行为提出质疑,从根源上真真切切地加以反抗。三、亚洲尤其印度的圣经诠释,很大程度上仍受到19世纪东方学者(Orientalists)与英国学者(Anglicists)之间争论的影响。在印度殖民教育引入之时,东方学者力倡本土语言与方法,英国学者则坚持推行英语与西方科

^① R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2003, 100—101.

学,认为唯此才能使印度现代化。因此,围绕着究竟使用本土的抑或外来的方法来从事圣经研究,产生过一系列争论,许多印度上层人士卷入了争论,一部分人希望以西洋方式重新界定圣经诠释,另一部分人则希望开掘出本土阅读实践的精髓。圣经学者往往徘徊于这两种模式之间而无所适从。^①

表现在具体研究中,不难发现,从学者方面看,活跃在此领域的影响较大的学者,大都属于最初的发起者和奠基者,后来尽管不断有新人加入,若与整个后殖民批评浪潮此起彼伏的状况相比,这方面的圣经研究仍显得较为薄弱;从论著方面看,尽管不时有重要著作出现,显示了学者们敏锐的目光和较高的研究水准,但总体来说,数量及影响力都明显欠缺;从地域分布来看,后殖民圣经研究的重镇仍然在西方,来自边缘的声音依然极其微弱,虽然这类研究所关注的主要是圣经阐释在殖民及后殖民时期的角色,更倾向于探讨被殖民者和第三世界的现实问题。

三、论圣经与帝国的“共谋”

苏吉萨拉迦对于圣经与帝国的共谋关系有较为深入的认识,曾通过各种论述揭示其种种表现。当圣经作为优越的“英国人的书”进入殖民地时,便与“洋枪”一起成为殖民扩张的工具。殖民者通过强调圣经的优越性和绝对真理,对殖民地人民洗脑,企图以基督教文化取代甚至消灭本土文化。苏吉萨拉迦在一系列作品中,抽丝剥茧地梳理了作为推行殖民理论急先锋的圣经学者和传教士,是通过何种手段将圣经置于所有经典的中心位置,利用圣经对被殖民地区的文化、宗教、政治等实行同化的。

第一,重绘世界历史,将其他民族的历史纳入圣经编年史的

① R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2003, 100—101.

叙事构架之中。苏吉萨拉迦仍然从印度的释经实践出发进行论述。当圣经跟随传教士和殖民者的脚步抵达印度时,遇到前所未有的强有力的威胁——印度宗教及其经卷。在此之前,传教士一直宣扬圣经的独一无二性,坚称它是世界上最古老的对上帝启示的记载。但在印度,他们却不得不面对那些更为古老的典籍。此时,《旧约》作为叙事性历史源头的地位不免受到质疑。西方圣经学者运用两种方法来应对这种挑战,一是设法协调当地编年史与圣经编年史之间的关系;二是坚称人类的单一起源,即如《创世记》所记载的那样。这种说法维护了希伯来经卷的权威性,既巩固了《旧约》作为历史性叙事的地位,也解释了不同传统之所以有其相似之处的原因。使这一理论明确化的是威廉姆·琼斯(William Jones),他对印度历史予以适度选择,摒弃了其中有悖于圣经年代表的部分,删去繁冗的叙述,使之大大简化。^①

第二,引用圣经制造舆论,从中寻找殖民统治合理的理由。为了配合西方帝国在印度的殖民扩张,一些传教士从圣经中找到侵略有理的根据,如将英国比作受上帝拣选和庇护的古代以色列人,由于受到上帝祝福而经济繁荣、政治自由、社会和平,是全世界的领导者;而印度则被比作迦南地,是上帝赐予英国的最好礼物。他们还从《创世记》中引经据典:“神使雅弗扩张,使他住在闪的帐篷里,又愿迦南做闪的奴仆。”(9:27)将这句话阐释为:欧洲国家乃承续雅弗而来,现在已超越闪的儿子犹太人;上帝的祝福目前虽未完全应验,英国仍可能遭受暂时的挫折,但就如雅弗一样,他们距离上帝承诺的最终应验已为时不远,雅弗必定最终住在闪的帐篷里。据此,希伯来人昔时如何对待迦南人,英国人如今就能顺理成章地如何对待印度人。^②《约书亚记》开头便是亚卫对约书亚的晓

① R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005, 147—148.

② *Ibid.*, 71—72.

谕：“现在你要起来，和众百姓过这约旦河，往我所要赐给以色列人的地去。凡你们脚掌所踏之地，我都照着我所应许摩西的话赐给你们了。”(1:2-3)约书亚按照上帝的指示进入迦南地后，一路清洗劫掠，肆意杀戮。传教士引用这些经卷片段，论证英国对印度的扩张和掠夺有理，为其对印度的进一步控制提出经卷的根据。

第三，为殖民者在殖民地遭到的挫败开脱罪责。具体表现为，从圣经中寻找相应的叙事，将殖民者与被殖民者之间的冲突巧妙地转移到释经领域，为殖民扩张罩上一层面纱，以掩盖殖民者与被殖民者之间的深层次矛盾。具体到英国在印度遭到的反抗，传教士说，这与英国在经济、政治等方面对印度的压迫与掠夺无关，而是由于英国人行了被上帝视为悖逆的事，如同《旧约》记载的以色列人悖逆上帝，以致上帝借其他民族之手来实行惩罚，如发生于1857年的印度人民大起义。英国人的悖逆行为包括：未将圣经纳入殖民地的学校教育中；未像以色列人进入迦南后那样，去彻底摧毁偶像崇拜；以及忙于抢夺利益而无意于虔诚敬拜等。英国内外的传教士普遍认为，最重要的原因，是他们没有在殖民地推行以圣经为基础的基督教知识，以致圣经未能完全进入其他民族的文化，进而取代其他宗教经典。^①关于如何对待反抗者，基督教世界有不同认识，一些传教士如迪斯雷利(Benjamin Disraeli)认为，在与被殖民者的交锋中，信仰已走入了误区，“代之于在耶稣之名前弯腰，我们正准备去崇拜摩洛神(Moloch)”。^②但

① R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005, 75—77.

② Michael Edwardes, *Red Year: The Indian Rebellion of 1857*. London: Cardinal, 1975, 162. 摩洛神，见于和合译本《列王纪上》：“所罗门为摩押可憎的神基抹和亚扪人可憎的神摩洛，在耶路撒冷对面的山上建筑邱坛。”(11:7)。在希伯来圣经的其他篇章，亚扪人的神名为 Milcom，和合本《列王纪上》11:33 将其译为“米勒公”，《西番雅书》1:5 将其译为“玛勒堪”。在这两处亚扪人神的名号并非摩洛(Moloch)。古代文献提及摩洛神时常会伴随焚烧、献祭儿童的记载，是以人为祭品的可怖的火神。

大部分传教士则认为,应该用更强硬的手段来报复与征服被殖民者,这是对不公正的纠偏,也是对殖民地民众的仁慈和怜悯,因为耶稣是用血来为世人赎罪的。其隐含意义非常明晰,即英国是由上帝拣选的新以色列,反抗英国便是挑战上帝,其罪恶应当以血偿还,反抗者须为此付出痛苦而惨重的代价。^①通过强调圣经价值,从圣纪事中寻找帝国之所以受挫的原因及其应对策略,可以看到,当时殖民者对待圣经诠释堪称随心所欲,无所不用其极。

第四,利用圣经对被殖民者进行“他者化”塑造。圣经学术本身就存在着欧洲化倾向,表现为,在理论、政治、种族和神学方面皆以欧洲为中心,认定基督教优于其他宗教,且是欧洲人独有的信仰。^②他们借助于种种策略,塑造了一组二元对立的描述者与被描述者形象。

苏吉萨拉迦对描述者与被描述者进行了分类。他以印度为例,来分析西方圣经学者眼中“他者”形象的类型:殖民地本身;信仰其他宗教的殖民地民众;殖民地基督徒;其他宗教信仰徒及其经典。殖民地本身被描述成一个充满谎言和狡诈之地,在那里货币能买来一切,甚至从证人那里买到伪造的证据,毫无公平可言;基督教进入之前那里被封闭、保守、混沌、黑暗所充斥,到处是谋杀、掠夺、混乱和绝望的景象。殖民地人民愚昧、落后、非理性,是深受当地宗教压迫的受害者,需要基督教去拯救,而他们则应当对这种拯救满怀感激之心,从而创造出白人拯救世界的神话。殖民地的基督徒虽然虔诚,但因受到当地传统文化的影响,仍低劣于西方基督徒,故必须服从西方人管理,而不适合接受高深的神学

① R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire*. New York: Cambridge University Press, 2005, 77—78. 面对遭到的反抗与挫败,有两种不同认识,“鸽派”与“鹰派”。“鸽派”反对以暴抗暴,而主张向暴乱者显示怜悯、仁慈和谅解,“鹰派”则主张给反抗者以坚决打击,甚至不惜采用暴力手段。

② R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2003, 103—109.

教育。印度传统宗教典籍则被视作错误与荒谬,不符合理性与道德,充满异端邪说,属于一种低级而不可取的宗教文本。

他们从这种描述中得出匪夷所思的结论:殖民地之所以沦入如此糟糕的境地,完全是咎由自取,与帝国无关。正是借助于这些方式,他们为帝国扩张极力开脱罪责;同时,把受害者塑造成一群浑浑噩噩的人物,缺乏自省精神,唯有懒散和惰性,习惯性地逃避责任,需要得到帝国的保护和拯救。正如萨义德在《文化与帝国主义》中所论:“帝国主义和殖民主义都不是简单的积累和获得的行为,它们都为强烈的意识形态所支持和驱使。那些意识形态的观念包括:某些领土和人民要求和需要被统治,还需要有与统治相关的知识形式。”^①其中最重要的观念是,殖民者必须使被殖民者意识到自己是“臣属种族”,离不开帝国的保护,要“使那些善良的人们认为,全面统治是统治附属的、低等的或不太先进的人的长期的、几乎是形而上的义务”。^②

传教士还通过塑造“他者”形象,来反衬殖民者的正面姿态,显示其自身优越性,强调其成就。苏吉萨拉迦列举了汉密尔顿博士(Dr Hamilton)在雷根特广场(Regent Square)的讲道,来说明这种做法。在那次讲道中,汉密尔顿开列了英国在印度所取得成就的清单,包括结束印度各州之间的流血冲突;复兴印度工业,使农耕者和手工业者得到相对舒适的生存状态;将欧洲的文学和科学传播到印度上层;将英国人的正直和诚实品质根植于印度商人和资产者头脑中;废除了寡妇自焚和妇女杀婴制度;将英国的法律和公正的法庭介绍到印度等等,认为这些乃是英国对印度的“巨大恩典”。^③这幅理想化图景故意忽略了英国对印度在经济和政

①② 爱德华·W·萨义德:《文化与帝国主义》,李琨译,北京:三联书店,2003年,第10页。

③ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005, 82.

治领域的掠夺,通过将印度人建构成一个完全不同于自身的“他者”,明确了自己的身份,确立起自我认同规范,以求增强帝国的凝聚力。

四、论被殖民者对圣经的反运用

较之于对圣经与帝国“共谋”关系的揭示,苏吉萨拉迦更关注被殖民者是如何运用圣经反抗殖民统治并进行自我塑造的。他们不甘心完全沦为“被言说者”,陷入“被书写”的境地,而要发出自己的声音;反映在宗教文化领域,便是对圣经的反运用。

例如,他们运用圣经诠释来言说自己的声音。在《圣经与帝国》的第四章“文本与圣约:殖民背景中的希伯来经典”中,苏吉萨拉迦就谈到亚洲的本土基督徒对圣经尤其《旧约》的反运用。在他们手中,圣经转变为一种有力武器,被用于挑战传教士对其文化与宗教的诋毁,维护本土宗教习俗与传统,重塑自我身份。他举出两位具有代表性的人物:那瓦拉(Arumuka Navalar)和萨塔姆佩莱(Arumainayagam Suttampillai),前者出身于贾夫纳湿婆派泰米尔人(Jaffna Saivite Tamil)的高种姓家族,后者是来自低种姓的纳达尔基督徒,他们都不满于那种顺从的、恭谦的、被拣选者的角色,而是努力开拓自身独特的阐释空间。那瓦拉用对位阅读来阐释《旧约》,借此说明以色列人与湿婆派有着类似的宗教与仪式。萨塔姆佩莱则使基督教更为犹太化,通过运用犹太教的仪式与惯例,将摩西和耶稣一并放入犹太教环境中去讲解。他们都有意抬高《旧约》的地位,在与傲慢的传教士相抗衡过程中,从《旧约》中找到有力的论据和支撑。^①

^① R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire*. New York: Cambridge University Press, 2005, 6.

为了更好地揭示被殖民者顽强反抗殖民者的努力,苏吉萨拉迦引入一系列后殖民批评的重要概念,其中最常出现的是“混杂性”(Hybrid)、“戏仿”(Mimicry)、“同化”(Assimilation)、“亵渎”(Blasphemy)等。

阿皮亚指出,霍米·巴巴将“混杂性”这一术语引入文化研究领域,并使之流行开来,在后殖民批评术语词典里逐渐占有不可或缺的重要地位。^①“就文化身份而言,混杂性是说不同文化之间并非分离迥异,而总是相互碰撞的,这种碰撞和交流导致了文化上的混杂化”^②。巴巴运用混杂性去挑战殖民话语对殖民者与被殖民者、自我与他者、中心与边缘的严格划分。

苏吉萨拉迦进而指出,混杂性主张跨越异质文化边界,将不同的文化遗产彼此混合,能将圣经学术从欧洲中心主义的误导中解脱出来;并提供一种视角,使那些被打下单一文化烙印的圣经学者发生某种程度的改变,进入某种具有多元文化交织互渗可能性的语境中,将圣经学术视为一种多元文化中的复杂存在。因为面对更复杂的讨论,对世界及其历史的单一性认识已经不合时宜,而混杂性的思维模式因其具备弹性与实用性的特征,更能够适应较为复杂的文化处境。^③苏吉萨拉迦在其著述中曾不止一次地表明其立场,如果必须在单一诠释与混杂性诠释之间选择,他会选择后者。这是顺应时代特征的选择,因为混杂性思维坚持了综合性批评,有助于重新界定批评者的身份特征。

苏吉萨拉迦大致从以下几个方面进行论证:身份的混杂性;文化与宗教处境的混杂性;研究方法的混杂性——既重视经卷,又重视常识、实践、传统;批评实践的混杂性——杂糅多种宗教文

① Kwame Anthony Appiah, "The Hybrid Age?" *TLS* (May, 1994): 5.

② 生安峰:《霍米·巴巴的后殖民研究理论》,北京大学出版社,2011年,第114页。

③ R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2003, 123—127.

本,不排斥任何一种宗教的合理成分等。总之,必须打破单一封闭的宗教认知模式,在这方面,苏吉萨拉迦曾引用乌帕雅(Brahmabandhab Upadhyay, 1861—1907)的言论表明印度后殖民圣经学者身份的混杂性:

我们生是印度教徒,至死,仍然是印度教徒。……我们还是天主教徒,是囊括所有时空的完美的信仰者。就传统和态度而言,就阶层和社会划分而言,就日常饮食而言,我们是真正的印度教徒。但是就信仰而论,我们既非印度教徒,亦非欧洲人、美国人,或者中国人,而是包含了所有那些人。我们的信仰能覆盖全世界,不能被界定为任何一国或宗族的信仰。我们的宗教是普世性的,包含了所有真理。^①

可见,混杂性作为一种实践性理论,在很大程度上已改变了“身份”(identity)概念,使之不再恒定不变,而是发生了认识论方面的转变,成为无阈限的、不稳定的、迁移的、流动的概念,体现出重组之势。然而混杂性,以及圣经诸元素之间难以自圆其说的矛盾状态,亦给本土知识分子提供了运用圣经进行反抗的可能性。苏吉萨拉迦列举出若干位这类知识分子,表明他们一般出身良好,既接受过较深入的传统文化教育,又熟悉基督教及其圣经,这为之细致研读并灵活运用圣经提供了基础。

“戏仿”也是后殖民理论的关键概念之一,亦被译成模仿、戏拟、戏谑、学舌、拟仿等。巴巴以其说明一种被殖民者的抵抗策略,用以描述他们与殖民者之间的矛盾关系,或模拟二者那种“几乎相同但又不尽一致”的特征。但若从殖民者的角度看,模拟能被视为帝国推行其政策的一种手段,宗主国要求被殖民者接纳霸

^① Bago, K., *Pioneers of Indigenous Christianity*. Bangalore: CISRS, 1969, 36.

权的外在形式并将其价值内在化,让被殖民文化拷贝或“复制”其文化,以实现其强制教化目的。这种运作发生在情感和意识形态领域内,故而与严苛暴政和赤裸裸的镇压有所不同,在某种程度上能得到殖民地民众的认可,发挥一定的文化控制作用。但与此同时,其做法也为被殖民者提供了可资利用的内容,“当殖民话语鼓励被殖民主体通过采纳殖民者的文化习俗、假设、建制和价值等去模仿殖民者时,结果却从来就不是对那些特性的完全复制或简单再现,而往往是一种对殖民者‘面目模糊的拷贝’”,^①原因在于其偏转了殖民者的意识形态,有意无意地曲解了相关手段,使之不能如愿以偿地实现既定的殖民目的,以致显示出很强的颠覆性。换言之,模仿者用一种“合金的形式使用主子的语言,意在使外来强加的主导性意识形态偏转改道”^②。

通过对印度问题的深入研究,苏吉萨拉迦敏锐地发现,在长期交锋中,处于劣势的被殖民者擅长以戏仿方式——如复述圣经文本——进行反抗,在模拟过程中始终与对象保持一定距离,以便更清醒地讽刺甚至颠覆它。一个较典型的例子是对“浪子回头”故事的重释。该故事由殖民者反复宣讲,将印度及其他被殖民的民族比作“浪子”,而帝国,则是那个以宽容之心欢迎浪子回家的伟岸大度的“父亲”。一些印度学者则反其意重释此事,称那些皈依了基督教的印度人才是“浪子”,而印度正以其博大胸襟等待着他们的回归。^③如此阐释显然模仿了西方传教士释经的套路,但却得出了有利于印度的结论,从根本上颠覆了福音书叙

① 生安峰:《霍米·巴巴的后殖民研究理论》,北京大学出版社,2011年版,第106页。

② Homi Bhabha, “Art & National Identity: A Critics’ Symposium”, *Art in America* (Sept, 1991): 82.

③ R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2003, 37—50.

事。同时,苏吉萨拉迦也清醒地意识到,这种叙事并未摆脱基督教理念的既定认识,“回归父亲”仍是叙事的主题,父权仍然是不能被质疑的崇高存在。又如模拟相关概念,用界定被殖民者的术语反过来嘲讽殖民者,苏吉萨拉迦列举了印度著名学者罗伊(Rammohun Roy)与浸信会传教士马歇曼(Joshua Marshman)的论战。^①马歇曼用“异教徒”(heathen)这一帝国词汇来称呼印度人,包括与之论战的罗伊,通过这种标签示意本土人不可能具有西方人的智慧,从而在本土人与西方人之间划出明确的鸿沟,将自己置于高高在上的位置。罗伊是当时影响广泛的印度宗教改革者,马歇尔对此虽然心知肚明,却仍用“异教徒”来称呼他,傲慢地认为不值得与之论战。从这一称谓可见,传教士一方面想用西方话语对殖民地及其人民实施控制;另一方面,又想在属民与殖民者之间保持足够的距离。这导致一种矛盾现象:殖民话语既鼓励并引导被殖民主体实行自我改进,逐渐接近殖民者的优雅文明,同时,也用本体论意义上的种族差异论和劣等种族论对这种接近予以否定和抵制。罗伊针对来自传教士的污蔑,考察了“非基督徒”(Unchristian)与“野蛮人”等概念,深入讨论了“耶稣本人是信仰者还是异教徒”的问题,并从圣经中引经据典,表明当下众所周知的耶稣形象其实更多地得益于传教士的加工和改造;在那个本真的耶稣身上,其实渗透了许多异教徒元素。本土学者通过这种方法偏转了耶稣的身份与形象,达到颠覆与反抗传统圣经学的目的。

另外,后殖民圣经学者经常使用的概念还有“同化”、“褻渎”等。在某种程度上,“同化”的确发挥了相当可观的作用。苏吉萨拉迦特别关注了那些接受过西方教育,甚至与西方圣经学者发生过争论的殖民地知识分子,从他们身上看到对殖民者的欣赏、亲

① R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2003, 137—138.

近甚至认同态度。表现在圣经批评中,就是他们对圣经及其代表的基督教文化颇为尊崇,认为其合乎道德与理性。他们甚至推崇一神崇拜,以基督教为基础对本土宗教文化予以批评。苏吉萨拉迦还发现,哪怕是在抵抗同化的过程中,印度一些知识分子仍不自觉地使用西方词汇与概念,诸如真理、责任、罪恶等。这表明,他们的反抗在某种程度上已陷入西方观念的窠臼中。有些学者倾向于将讨论提高到道德层面,热衷于运用来自传教士的词汇,可见在其思想意识中,西方殖民帝国的宏大叙事已然根深蒂固。其实“同化”也为印度民族主义者所追求,苏吉萨拉迦特别关注了试图将圣经纳入本土文化范畴中的现象,发现其策略包括:考证圣经的东方起源;将圣经故事与本土宗教故事进行比较释读;以本土典籍作为衡量圣经的标准;对圣经进行本土化的释经解读等,这类同化的不少做法应予以充分肯定。此外,“亵渎”也是后殖民理论中的重要概念,特指以反传统的做法或有失敬虔的态度对待基督教的神圣文本,在圣经批评中体现为:对圣经予以重新编排,甚至将其世俗化、碎片化,如罗伊对《新约》文本做出的重新编排^①;对耶稣、上帝^②一类圣者进行的解构等。

小 结

苏吉萨拉迦从擎起后殖民圣经批评的大旗到现在,已经走过二十多个年头。他迄今仍活跃在这一领域,不时有新作推出。鉴此,要想对他做出盖棺定论的总结是不现实的,以上只是对其学术思想的粗疏梳理。笔者认为,在进行相关梳理时需注意两个问题:

-
- ① R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire*. New York: Cambridge University Press, 2005, 1—9.
- ② R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2002, 86—91.

首先,涉及苏吉萨拉迦的研究中是否存在潜在的精英立场。苏吉萨拉迦始终重视处于边缘位置的群体,正如他在《来自边缘的声音》一书序言中所论,他关注处于社会底层者的斗争与阐释,而在圣经研究领域,占据主流地位的往往是那些不了解贫弱者呼声的学者。他特别指出,处于边缘位置的亚、非、拉美等地区的学者也是圣经学术的参与者,在某种程度也能引导学术的发展,但事实上他们却被边缘化,其文章与著述在学术圈中很少引起关注。^①与此同时,尽管苏吉萨拉迦特别强调他对贫弱者的关注,需要注意的是,他作为在主流圣经学术界日渐形成重大影响的学者,其研究在某种程度上亦难免为精英立场所制约,他关注的也大多是日益进入精英阶层的知识分子,而非来自“第三世界”^②最底层的声音。

其次,如何看待以苏吉萨拉迦为代表的后殖民学者对中国圣经学术的渗透与影响?二十多年来国外后殖民圣经批评波涛汹涌,业已形成一股潮流,且开始向中国蔓延,这种研究在国内学术界却依然被忽视。被忽视不意味着不存在,以苏吉萨拉迦为例,仅在2012年他就数次前往国内一些高校主持讲座,浙江大学博士生导师梁慧教授介绍他时如是说:“R. S. 苏吉萨拉迦教授是享誉世界的文论批评学者,在当代圣经诠释方法的建构方面尤其享有卓越成就,他倡导了后殖民圣经批评理论,该理论是目前最具影响力的圣经批评方法之一。”^③在笔者看来,与其被动地接受影响,

① R. S. Sugirtharajah ed, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. New York: Orbis Books, 1991. 1—2.

② “第三世界”是苏吉萨拉迦在其不同著作中屡次界定的一个非常重要的概念。在其《来自边缘的声音》的序言中,他对此概念的界定非常谨慎,因其含义极易引起各种负面的、带有怨恨的情绪,特别是在那些来自第三世界国家的人们中。他说,起初“第三世界”只是一种政治地理概念,一般指南半球那些未像欧洲和北美一样实行资本主义制度的国家。但目前该概念已经有了另外的含义,用以指称那些被排除在权力和权威之外,不能塑造自己特征的人们,即少数族裔、贫穷者、妇女和世界上其他处于边缘位置的人们。

③ 参见 <http://www.ch.zju.edu.cn/external/news.php?id=3427>。

倒不如主动地接触他、了解他；这种姿态并非“亦步亦趋”或“东施效颦”，而是一种积极引介的态度；毋庸置疑，引介时务必保持学术的清醒与反思的力量。

作者郭华敏，河南商丘人，河南大学比较文学与世界文学专业圣经文学方向博士候选人，新乡学院文学院院长讲师，主要研究比较文学、圣经文学。