Globethics Repository



“經”之局限與理性之局限：論儒家與“經文辯讀” [Limits of Scripture and Limits of Reason: On Confucianism and "Scriptural Reasoning"]

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	WEBER, Ralph
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-18 10:30:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165278

“經”之局限與理性之局限:

——談儒家文化與“經文辯讀”

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

〔瑞士〕韋寧著　南宮梅芳譯

Ralph WEBER

作者簡介

韋寧　瑞士蘇黎世大學亞歐中心研究員

Introduction to the author

Ralph Weber, Researcher and Lecturer, URPP Asia and Europe, University of Zurich, Switzerland.

Email: ralph. weber@ access. uzh. ch

譯者簡介

南宮梅芳　北京林業大學外語學院講師

Introduction to the translator

NANGONH Meifang, Lecturer, School of Foreign Languages, Beijing Forestry University.

Email: Mf. nangong@ gmail. com

投稿日期 Submitted Date: Aug. 2. 2011

接受刊登日期 Accepted Date: Oct. 30. 2011

Abstract: This article is about "scriptural reasoning" (經文辯讀), 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* 經, 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*

"經文辯讀"是神哲學領域一相對較新的研究潮流,在彼得·奧克斯(Peter Ochs)、大衛·福特(David Ford)、丹尼爾·哈代(Daniel Hardy)、阿萊夫·阿里·納伊德(Aref Ali Nayed)等神學家的論著中已有較清晰的論述。[①]筆者希望借本文分享一些我自己對"經文辯讀"的理解,也希望借機厘清我自己的視角,當然,作爲一個全然的門外漢,此番努力絶非易事。

一、"經文辯讀"與儒學

首先,我既非神學家,也非神哲學領域内的學者,而自以爲是哲學家,所專領域爲比較哲學、儒家學説和當代政治哲學,故本文關於"經文辯讀(scriptural reasoning)"之研究也是從哲學的角度入手。因此,當我第一次邂逅"經文辯讀"一詞,有些惶惶不明其義。初看這一概念似乎是一個悖論,類似"活着的死人"這種矛盾的説法,因爲生與死似乎應該是相互排斥的概念。當某一文本被定義爲"經典",即被視爲神聖性的文本,似乎便不再爲理性留有余地;反過來,有理性的地方也不應該有經(scripture)[②],因爲理性顯然不

*國家社科基金重大項目"中國古代經典英譯本匯釋匯校",項目批準號:10&ZD108 [Major Program "A Collected Exegetical Interpretation of English Translations and Commentaries of Chinese Classics" supported by National Social Science Foudation of China (Grant No. 10&ZD108)]

① 參見 *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. 相關文獻還有:Michael Ipgrave, ed., *Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together* (London: Church House Publishing, 2004).

② "scripture"一詞(也包含"scriptural"等衍生詞)不好翻譯,本文譯者處理方式如下:當作者將其用作類屬名詞時,即用"scriputre"一詞指"經"這一類文本時,本文譯作"經"(即"經"字加下劃綫)。當作者所用的"scripture"涉及經的文本時,我們隨文譯作"經文"。當作者所用"scripture"一詞只涉及漢語文獻時,則譯爲不加下劃綫的"經"。如果"scripture"一詞被用來與漢語的"經"作對照,則以原文謄寫,不譯。——譯注

會輕易接受經典的限定,會迫不及待地挑戰其權威。但仔細一想,我才若有所悟,恰恰因爲是"經",才更需要以多種多樣地方式加以理性的辯讀,這種辯讀不是爲了動摇經文的權威,這一點最爲顯著的表現爲闡釋經文的過程中所進行的理性辯讀(reasoning),譬如在猶太教拉比解經的實踐中,已經"確立"且具有持久性權威的成文妥拉,也須不斷地加入新的意義和實踐。

但(理性辯讀)還有其他的方式。比如當我們需要解釋世界的本源而去《聖經》中尋求答案,得到的却是完全矛盾的解釋:《創世記》1:1 - 2:4説,男人和女人是一起被造的,而《創世記》2:4 -25 却説男人亞當首先被造,女人夏娃後來用亞當的肋骨而造。① 面對這樣的矛盾我們應該何去何從? 要麽求助於經文之外的權威,要麽就訴諸理性(當然理性也是一種權威)。另一種可能的辦法是,當我們面對一個問題,而經文并不能提供直接的答案,我們也許會嘗試使用類推法,類似用"*qiyās*"的方式來解釋某些以色列法理原則,比如對男性奴隸的懲罰可以參照《可蘭經》中對女性奴隸的規定。②

顯然,在不逾越各自經典和信仰的閾限這一前提下,經文傳統與理性辯讀有多種結合方式。但這些與彼得·奧克斯、大衛·福特等人所説的"經文辯讀"有很大不同,因爲前者出自拉比傳統,後者則是聖公會基督徒,其他人的背景亦不盡相同。③ "經文辯讀"作

① 請參閱 Ralph Weber and Garrett Barden, "Rhetorics of Authority: Leviticus and the *Analects* 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 根據奧克斯的術語來看,涉及經文的信仰内辯讀會構成"文本辯讀"(textual reasoning),是爲"經文辯讀"的一個重要源頭,這可以追溯到到猶太神學家和哲學家那裡,包括赫爾曼·科恩(Hermann Cohen)、弗朗兹·羅森茨威格(Franz Rosenzweig)、馬丁·布伯(Martin Buber)、伊曼紐爾·列維納斯(Emmanuel Levinas)和尤金·波羅威兹(Eugene Borowitz)等,他們共同研究經文與西方哲學之間的對話。參見 David F. Ford, "An Interfaith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims," in *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 347. 他們的"文本辯讀"起初與"經文辯讀"大相徑庭,但可以説前者漸漸向後者轉變,開始了與基督教和伊斯蘭教神學家之間的對話。

爲神哲學領域的一個新趨勢,其前提是若干不同的經文傳統參與到集體辯讀的活動中來,而這會帶來一些有益的價值。①

大多數倡導者都將經文辯讀的範圍限定在亞伯拉罕諸傳統之内,但是有學者或直言或暗示,認爲這種限制并無必要。彼得·奥克斯在他的一篇文章中指出,要"設想出一些方法,納入其他傳統,讓[經文辯讀]擴大化,但這要在我們對經文辯讀之於三大宗教(即亞伯拉罕宗教)的意義有了更爲深廣的理解之後方能實行。"②斯蒂芬·凱普内斯(Steven Kepnes)注意到"大多數宗教都有某種形式的經書,參與[經文辯讀]的人們與代表其他宗教傳統的人一同閲讀佛教、印度教及其他宗教的經書,已經并且會繼續超越一神教經書的閾限。"③因此,在蘭迪·拉什克弗(Randi Rashkover)看來,不論是閲讀還是實踐,"經文辯讀"能够也確實適用於其他傳統;甚至"也適用於所有類别的宗教傳統間的協作(甚至包括科學、社會科學和哲學傳統)。"④但是他所謂的"協作"(collaborative work)所指爲何?是否指協作性質的"經文辯讀"?在諸如亞里士多德哲學或社會科學等領域内甚麼可以被當作"經書"呢?⑤有關"經書"涵義

---

① 這一計劃嚴格局限在神學領域,似乎可以解釋爲甚麼有關威爾弗萊德·史密斯(Wilfred Cantwell Smith)的研究較少有人提及,後者雖然也是宗教研究,但是更接近世俗,規模也要小一些。參見 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·科書爾(Basit Koshul)在馬克斯·韋伯的論著與《可蘭經》之間展開對話。但是馬克斯·韋伯的著作能在甚麼程度上被認爲是"經"而成爲"經文辯讀"的例子?如果不是,那麼這種對話將是無法與亞伯拉罕諸宗教之間的辯讀相提并論,這一點與剛才引用的拉什克弗的觀點有些冲突。參見. Basit Koshul, "Scriptural Reasoning and the Philosophy of Social Science," in *Modern Theology* 22, no. 3 (2006): 483 - 501.

的討論有没有界限？“經”或“經書”難道不是跟宗教領域，尤其是亞伯拉罕諸宗教密切相關的嗎？任何超出此領域的概念性延伸難道不是謬誤嗎？

在某種意義上，彼得·奧克斯很含蓄地提出了一個觀點，即經文辯讀可以和哲學傳統相結合。他自己通過將猶太教拉比傳統與皮爾士實用主義（Peircean pragmatism）結合證明了這一點。但是任何類似的協作都不可能原封不動地對哲學傳統加以利用，因爲哲學只有經過重塑之後，才能被帶入一個非常具體的、有着顯著宗教背景的協作之中。在我看來，奧克斯對皮爾士哲學的重塑非常明顯，比如他宣稱形形色色的皮爾士的邏輯體系全都“在暗中運用了經文辯讀的傳統”，又如他試圖運用皮爾士的實用主義哲學來“修補”從笛卡爾到康德的哲學傳統。①

最近，楊慧林教授提出要追問東西“經文辯讀”的可能性。② 爲了考察“經文辯讀”能否適用於宗教、科學與哲學傳統之間的協作，也爲了搞清這樣的協作會有怎樣的結果，我將循着楊教授的方向探索，但我的焦點不在整個“東方經典”上，而是聚焦於一個更加具體的領域——儒學。有學者認爲儒學已構成了一個宗教傳統，而另一些學者更願意將之看爲一種哲學傳統。很明顯，如果只因儒學是一種模棱兩可的傳統，就認定它無法參與“經文辯讀”的話，那麼所謂“經文辯讀”可以適用於所有的宗教、哲學和科學傳統的説

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/. 奧克斯的方法是將神學與皮爾士的術語相對比：比如“受難/問題情況”（suffering/problematic situation）、“希望/假設”（hope/hypothesis）、“經文辯讀協會/質詢團體”（society of scriptural reasoning/community of inquiry）等，并有一本專著研究皮爾士實用主義與經文辯讀之間的對話，參見 Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). 有關對奧克斯重塑皮爾士的評論見 David C. Lamberth, “Assessing Peter Ochs through Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture,” in *Modern Theology* 24, no. 3(2008): 462.

② 楊慧林[Yang, Huilin]：《讀經之“辯”》[“‘Reasoning’ in the Reading of Scriptures”]，載《基督教文化學刊》，第25輯[*Journal for the Study of Christian Culture* 25]，2011春，第9－18頁[Spring (2011): 9－18.]。

法就站不住脚了。假如連儒學都不能經受此等考驗,那麼亞里士多德哲學或者數量金融學又如何可能加入辯讀呢?

關於儒學能否加入"經文辯讀"的拷問是適時的,也是有道理的。楊慧林教授已得出一個暫時性的結論,即雖然"經文辯讀"早先只是局限於"在亞伯拉罕傳統内部對神聖經典進行比較閱讀……考慮到衆多基督教傳教士對中國經典有多樣化的翻譯,它可在中國得到極大地豐富。"①楊教授選取了一個獨特的視角,即專注於研究基督教傳教士對中國典籍的翻譯,這是一個文學和宗教的跨領域研究。這兩個領域在我看來在很多方面都是引人入勝、發人深省的。但是,首先要説明的是,我的研究視角和目標都與楊教授有所不同。

接下來首先要探尋的問題是,好的"經文辯讀"應具備哪些價值。我將此價值分成三個層次來討論。就此,我將分析儒學參與"經文辯讀"的可能性,這在某種意義上又會引向另一個問題,即是否可以提出"儒家經典"這一概念。爲了解决這一問題,我將首先對英文"scripture"一詞與漢字"經"進行概念的對比分析。中文的"經"字常被認爲與英文的"scripture"一詞對等——誠然,中文的"經文"一詞就常被翻譯爲"scripture"。但我認爲"scripture"與"經"并不完全對等,而這一結論又將爲我進行一些比較性的研究并得出結論做鋪墊。但對這個問題,我只能在某種意義上給予回答,因爲所謂的對等在很大程度上取决於使用這一對等概念的背景語境。因此我將對儒家學説參與到"經文辯讀"的前景和局限性做一些分析,而這也爲我們討論對等問題提供了一個整體性的具體語境。

---

① Yang Huilin, "James Legge: Between Literature and Religion," in *Revue de Littérature comparée*, no. 1(2011), 86 - 87. 另參楊慧林[Yang, Huilin],《中西經文辯讀的可能性及其價值—以理雅各的中國經典翻譯爲例》["The Possibilities and Values of Scriptural Reasoning between China and the West"],載《中國社會科學》[*Social Sciences in China*],第1期,2011,第192-206頁[no. 1 (2011): 192-205]。

二、"經文辯讀"的價值

不同傳統間的團結是有限度的。儘管大衛·福特曾將經文辯讀倡導者的集會比喻爲帳篷里的會晤[①],但參與者們其實來自不同的宗教和哲學派别,也帶着不同的個人背景,因此其目的很可能是不盡相同的。實際上,他們也曾一再强調自己的不同背景,因此我們可以推測,由於他們各存己志,所以很難爲彼此説話。[②]

我曾説過"經文辯讀"的前提之一是承認有不止一種的經文傳統存在,亞伯拉罕諸傳統就有三種。前提之二是認定將不同的經文傳統納入集體辯讀是有價值的。現在我希望更確切地追問"經文辯讀"的支持者們所看到的價值究竟是甚麼?同時,我還要提到"經文辯讀"的踐行者們已經發現難以將他們的成果進行溝通。雖然他們認定辯讀實踐是有價值的,但他們也意識到,對於局外旁觀者來説,價值并不明顯。[③] 一些"經文辯讀"的倡導者還憧憬着要取得更爲深遠的影響,這就更加有趣了。前文提到,倡導者的背景是千差萬别的,因此我的分析只能是相當抽象的,也不得不使用一些更爲通俗的例子。我將區分出三個不同的層面,并指出經文辯讀每一個層面上的價值。

---

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

② 請參閲 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觀點……此方法完全是我個人的方法……"; 另參 Ford, "An Interfaith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims," 357: "這并不是説,不能寫與此[經文辯讀]有關的書,而是説,這類作品通常可能是不同作者合作而成(如本文)。作爲作者,我們很清醒地意識到,僅提供一個視角非常有限,因爲這件事情本身需要至少能從三個視角來論述。" Daniel W. Hardy, "The Promise of Scriptural Reasoning," in *Modern Theology* 22, no. 3(2006): 533: "有必要是從某一亞伯拉罕傳統發出的'單一聲音'。"

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

第一個層面與各宗教本身(或各經書傳統本身[①])之價值有關。這是所有學者都認同的宗教或經書本身所具有的自我質詢(self - inquiry)和自我理解的價值。比如大衛·福特闡述道,經書對每一個傳統來説都很重要,但"認識到"這種重要性的表現方式不同"可以是理解每一個傳統的啓迪之源。"[②]丹尼爾·哈代看到了"經文辯讀"的"好處",認爲它有助於讓參與者厘清"他們所'忠實'堅守的傳統是甚麼"。[③] 本·夸什(Ben Quash)則認爲在"經文辯讀"中存在一種創造性的因素,有助於將我們"太熟悉的自己傳統的文本'陌生化'",從而能幫助人們與傳統建立"其更深層關係關係。"[④]

第二個層面的價值會超越每一個參與辯讀的經書傳統之純粹自我質詢價值。通過"信仰間對話",參與辯讀的經書傳統不僅超出了每種傳統自身的利益,而且會惠及亞伯拉罕諸宗教之外的傳統。大衛·福特認爲"經文辯讀"就是信仰間對話,從中能收獲的價值之一是"智慧"的增長。但我們爲何要尋求這種智慧?福特的説法獨具創見,也十分直白。他提醒我們,雖然許多人認爲,在不同經書傳統之間進行的信仰間對話往好里説是難以操作,往差里説是矛盾的肇因,但是如果我們能够超越這些看似合情理的顧慮,就會發現我們要做的不會減少對話,而是增加更多的對話。他説,的確,經書總是標舉自身之卓越超群地位,而且會被有選擇地加以利用,"一旦認定某人不信仰上帝,暴力、苛罰、懷疑、敵意、優越意

---

① 在此我插入"或各經書傳統本身"(or each scriptural tradition by itself)不是因爲這兩個概念同義,正相反,我是爲了確認并强調"宗教"、"經書"與"經文辯讀"之間的不同,對此本文的區分并不理想。蘭博斯提出,"每一種經書會産生一種或多種但不會是無限種思辯性經書傳統。"這一説法不無道理。除了"宗教"的個性化問題之外,很多宗教也許不止與一種經書有關,還催生了不同的經書傳統、思辯傳統或其他傳統。參見 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.

識、全盤指責、道德壓抑,種種惡行都會得到合法化";他又説,有人的確"利用經文進行論戰",也有"世俗批評家利用經文相互攻訐"。但這一切不過是强調了一點:"傳統内部"(intra-traditional)的研究氛圍一直占主導地位;依然缺少傳統間"長期的合作中心,没有這些中心,便無法實現傳統間的互相理解,[經文辯讀的]研習方式亦無法實行,其成果也無法傳承下去。"——這正是有組織的(institutionalized)經文辯讀力圖彌補的空白。①

第三個層面的價值也超出了亞伯拉罕傳統,而且超越了信仰間對話的價值。迄今爲止,有組織的信仰間對話一直效率低下,"經文辯讀"在第三個層面則不僅僅滿足於扭轉這一負面現狀,它指向了更爲深遠的價值。這一層面上的"經文辯讀"被認定具有巨大的價值,甚至是全人類命運攸關的大事。正是在這一層面上,神學語匯脱去了羈絆,發出了最强音,例如:"[經文辯讀]從源頭上解放了理性、激發了同情,喚起了聖靈,這將彌合我們分離的社群,修復我們的世界。"②丹尼爾·哈代這樣寫道,"看起來困擾我們這個世界的問題根本無法解决,除非我們在很大程度上求助於幾百年來被排除在公共領域之外却又與我們的日常生活息息相關的宗教傳統。"③在我看來,對這一觀點的最清晰、最激進的表達乃是彼得·奥克斯,他將之比作"從死中復活"。奥克斯著作中的一些説法可以證明一點:他對"經文辯讀"之價值的判斷相當激進。比如他説,"在現代社會中知性遭遇重大失敗","情况如此糟糕","在希望的旗幟下出現了'經文辯讀'活躍的聲音",我們也許會滿懷希望,期待經文辯讀"引導我們走出一個崩潰的世紀,走出死氣沉沉的現代性結構"——當然,奥克斯强調,此目標之實現必須借助"將

① Ford, "An Interfaith Wisdom," 345 - 346. 凱普内斯也有類似的論點,認爲"有益的結果"有可能緩解亞伯拉罕宗教間的緊張關係。參見: 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 (粗體爲原文所加)。

聖靈注入其中。"[①]奧克斯的目的主要是批判迷失的現代性,而他的唯意志論實用主義——如果這兩個概念不矛盾的話——有意地試圖游弋於被他命名爲"世俗現代主義"的兩個極端之間,一端是"提倡人文主義宗教的新自由派",另一端則是"反現代性的猶太教正統",後者可擴大爲廣義的"新正統主義宗教批評"。[②]

在這三個不同層面上所能取得的不同價值説明了一點:"經文辯讀"在同時追求三個不同的目標。這一點對下文的分析有着重要的意義,而我們眼下要做的,就是要判定儒家能够——或者説應該——在哪個層面上參與"經文辯讀"。

三、以"經"之義衡量英文中的"Scripture"

無論儒家學説在哪個層次上加入,爲了進一步的思考,應首先弄清"儒經"(Confuscian scripture)這種表達方式的確切涵義。"儒經"一詞在概念上是否隱含着某種界限?能否將"經"(scripture)看作從屬於全體儒家文本之下的一個類屬概念?有很多(事實上是大多數)從比較宗教研究視點出發的學者,都理所當然地將中文的"經"字與英文的"scripture"一詞看作是對等的概念,但也有學者認爲值得討論的正是這一對等關係。[③] 我們在此不妨將這兩個概念

---

① 公正地説,奧克斯此處指普遍性,而非具體文本,所以并不妨害他的其他觀點。

② Ochs, "The Society of Scriptural Reasoning: The Rules of Scriptural Reasoning," http://etext.virginia.edu/journals/srr/. 奧克斯在開始引用了《塔木德·安息日篇》(Talmud Shababt)中的話"naaseh v'nishmah":"首先要做,然後再理解",正如"天使説這是神的命令。"(强調爲筆者所加)奧克斯像天使那樣告誡我們應該等待"接受指令……然後,再來問我們自己'我們所做的是甚麼?我們當遵從甚麼樣的生活準則?'"就此,我認爲奧克斯在爲某種唯意志論(voluntarism)辯護,我所説的唯意志論是指認爲道德權威的根源是純粹的意願或者指令,理性與智力不過是處於輔助的位置的觀點。

③ 對比 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.

逐一進行分析,看看它們究竟具有怎樣的共同基礎,又有怎樣的差别,使我們無法輕易地在它們中間畫上一個等號。

我們先從英語"scripture"一詞開始。Scripture 的詞根是拉丁文 scribere,意思是"寫作",後綴 -ura 指某一動作的過程或結果,因此 scriptura 意爲寫成的東西。拉丁文 scriptura 反過來又譯自希臘文 *graphē* ,相當於大流放之後的希伯來文 *ketav* 一詞,意思是"已寫成的東西:信件、銘文、法令文字或者神的書寫。"①因此 scripture 這一概念涵蓋了很多不同種類的文本。在柏拉圖的《法律篇》(*Nomoi*)中,*graphē* 一詞用來指書寫的法律條文 (11.934c) ②。到了新約寫作時期,這一概念逐漸縮窄,專指聖書,起初專指《希伯來聖經》(Tanakh, 即妥拉[Torah],先知書[Nevi' im],和作品集[Ketuvim]),後來也用來指福音書、保羅書信和其他最終被納入《新約》的部分。③

可見,"scripture"一詞的涵義是從指"寫下來的東西"發展到"具有權威和神聖涵義的作品",直到公元 2 至 4 世紀才得以定型。④ 幾百年間,這一概念一直爲猶太教和基督教所專有,直到伊

---

① William A. Graham, "Scripture," in *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 12 (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 8196. 對比 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 "至於説到這些原因和對這些事情的觀點,法律就像是一位善射的弓箭手,必須在每一件事情上考慮到懲罰程度的不同,尤其是尺度的恰當性;同時,法官必須協助法律的制定者來貫徹這一任務,每當法律賦予他權力以評估被告應承受怎樣的懲罰時,[934c],法律制定者都應像一位文件起草者,規劃出不同案件的輪廓以清楚地顯示成文的法條的規定。"見 R. G. Bury, *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 - 11, trans. R. G. Bury (Cambridge: Harvard University Press, 1967/1968).

③ 希臘化時期之後的一組術語,在功能上與 *graphē* 和 *scriptura* 類似,同樣表示權威和神聖文本的還有 *grammata* (γραμματα) 和 *littera*,類似的還有希臘語 biblia (βιβλια, 即"書",biblos 的復數小詞形式), 參見: Graham, "Scripture," in *Encyclopedia of Religion*, 8196 - 8197.

④ 我用 BC (before Christ,基督以前)和 AD (anno Domini,主歷)這兩個縮寫形式,而不是流行的 BCE (before the common era,公元前)和 CE (common era 公元),不是因爲我忽視了基督教中心主義的存在,而這似乎正是後面兩個縮寫所力圖避免的,但是我相信後者的寫法不但難以避免,甚至在暗中將基督教中心主義推得更遠。

斯蘭教的興起。12 世紀,基督教將自己的"神聖之經"(sacra scriptura)與伊斯蘭教的褻瀆之經(nefaria scriptura)相對比,但是兩處都用到了 scripture 一詞,可見這一詞義含有一種有趣的模糊性。[①] 如果神聖之"經"首先是經,然後才附有"神聖"的品性,就此意義而言,或者説在某種程度上,是否褻瀆之"經"也是經的一種呢?抑或限定性的形容詞"褻瀆"正是用來否定後者"經"的地位?無論答案如何,法國克吕尼修道院院長可敬的彼得(Peter the Venerable,1092 - 1156)當時使用這個詞的初衷,很可能是爲了對這兩種經進行對比。一開始,人們主張某些文本是經,而另外的文本則不是經,後來,人們開始主張某些經是公認的[真經],某些經則被拒斥爲[僞經],用語的變化引入了一種模糊性,而這種模糊性常常是一個概念突破其局限的第一步,這里是突破了基督教的界限。

在 13 世紀的一個例子中,經(scripture)更爲明確地被視爲類屬概念:蒙古大汗要舉行一個基督徒、穆斯林、佛教徒參加的辯論會,大汗的使者給佛蘭德斯方濟各會士魯伯克的威廉(William of Rubruck)送去一封信,寫道:"……你們所有人(基督徒、阿拉伯人和佛教徒)都説自己的教義是最好的,自己的經書是最真的。所以可汗希望你們可以聚在一起,對比一下,每個人寫下各自傳統的一句箴言,這樣可汗自己就可以進行判斷。"[②]爲了做好準備,威廉警告聶斯托利派教徒僅僅引用基督教聖經(Scriptures)是不行的,因爲他們的讀者并不相信聖經。他説:"如果你們告訴他們一個故事,他們會回敬你另一個故事"。這個故事表明,在當時"經"很普遍和廣泛。[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《可蘭經》中,"經"被明確地當作類屬概念來使用,猶太人和基督徒被稱爲"經之子民"(ahl al-kitāb, أهل الكتاب),即那些"曾經接受過上帝賜予之書或經(kutub)的民族,但是這些經書與上帝最後修訂和完善的真經(Al-kitāb),即通過穆罕默德帶給人間的《可蘭經》相比,全都黯然失色。"①"經"在伊斯蘭世界同樣也可以指波斯教、曼達教派的經典,有時也包括印度吠陀經。這些明顯都早於歐洲有據可查的同類用法。英文"scripture"一詞的這一涵義最早可以追溯到1734年喬治·塞拉(Georg Sale)對《可蘭經》的翻譯中,他提到《可蘭經》與"其他經書"(*other books of scripture*)有重合之處。② 後來,對印度的《吠陀經》以及所謂的中國經典(Chinese Classics)(或儒"經")的認識使得"scripture"被廣泛地用作一個類屬名詞,最終在麥克斯·繆勒(Max Müller)的大型研究課題《東方聖書》(*The Sacred Books of the East*)中,此涵義得到了淋灕盡致的發揮。對此,威廉·A. 格蘭(William A. Graham)是這樣評論的:"現代西方世界清醒地認識到,世界上到處都存在着類似於希伯來聖經和基督教聖經的文本,它們都能發揮'經'的功能。"③

但是,格蘭所謂"經的功能"到底指甚麼?《中國聖書》(*The Sacred Books of China*)構成了繆勒研究課題的一部分,它們也能發揮上述的"經"的功能,這種共通性無疑會使英文 scripture 和中文"經"之間的對等關係合法化。那麼格蘭所列舉的"經"(scripture)的主要功能和特點,在何種程度上適用於儒家文本呢?爲討論"經"的功能,格蘭區分了"經"所扮演的不同角色:它們有時是神聖的文書(Holy Writ),有時則是口傳的話語,在公共儀式、宗教生活

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

② 史密斯有類似的引用,更近一些則有勒夫的説法。對比 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.

和靈修生活中,也會有相應的"經"。他又列出了"經"的特征:"經"具有某種權能(power);具有權威性和神聖性;"對於相信經典的人群來説,其來源、内容和權威性"是惟一的;"經"是受神啓示的;"經"的年代古老,或具有永恆性;相關的附屬問題還有,後世正典(canon)的確立、學者們的解經傳統,以及經文對翻譯的抗拒等。①

我們將"儒經"與這些特征相對照,初看上去,有一些可以適用,但不適用的居多。首先,理雅各(James Legge)在《中國聖書》中已經提醒讀者注意"中國的古代書籍没有宣稱自己受到默示,也不包含我們所謂的神啓。"②"儒經"的正典形成於後世,其年代十分古老,這兩點是符合的(至少一部分儒"經"是符合的)——當然權威性一條也是符合的,但神聖性呢?在格蘭看來,權威性和神聖性是一對組合,是經不同於其他文本的最爲本質的屬性。他的原話如此:"在所有神權和非神權的宗教傳統中,對於信徒來説,經具有超世俗的權威性和一定程度的神聖性,這是其他文本所不具備的。"③

而儒經所具有的權威性是"超世俗"的麽?與儒經有關的人群是否具備某種"信仰"?這些共有的屬性,就其所共有的程度而言,能否構成討論"儒家經典"的共同基礎?最後這個問題也許同樣需要一個具體的語境才能回答。格蘭在考慮中國傳統文化中"五經"(或者六經、九經、十二或十三經)和"四書"的時候提到,"這些文本確實具有某些'經'的特征,比如它們所引起的尊崇感和所要求的權威性,因此在一定的語境下或可以將其看作'經'。"④格蘭不

---

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. 另參 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.

急於談"經",而是謹慎地退後一步談"經"的特征,但我引用他的重點并不在此,而在於他對"一定的語境"之重視。如果説"儒經"在一定的語境下可以被當作"經",那麽這也在暗示,在一些語境中它們不能被當作"經"。

因此,我們可以暫時得出這樣的結論:"經"的概念"在一定的語境下"能够適用於儒家的"經",將其翻爲英文的"scripture"也是有意義的。而從英文"scripture"的角度來看,儒家的"經"或能與之對等——爲了討論儒家能否參與經文辯讀,建立二者的對等關係是十分必要的。但這并不能讓我們滿意,因爲"一定的語境下"是一個空洞的概念,幾乎等於甚麽也没説,當然不能憑此論斷儒家能否參與"經文辯讀"了。

四、以類屬概念"經"考量漢語中的"經"

在我們考察了"scripture"(經)是否可以與"經"字等同之後,再來看看等式的另一端。中文的"經"字是否與英文"scripture"對等?"經"在古時候指織布時的"經綫"(與緯綫相對),這一涵義在後來的《説文解字》一書中得以説明,即"經"指"用綫織",注解是這樣的:"經者從絲,緯者衡絲。"①高本漢(Bernard Karlgren)還列舉了"經"字在《詩經》中的用法,意爲"規則、法則,或者規範",因此"暗示經的根本涵義是在一片布上創造出連續性和規則性。"②《釋名》(釋典藝)中説"經"是"常用"③的"通路",這一用法在《中庸》("九經")和《孟子》("反經")中亦可見。

在早期的用法中,"經"與文本并無聯係。譬如早期中國文學

① 轉引自: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 經,徑也。如徑路無所不通,可常用也。

作品《論語》中就没有提到“經”這一限定語,而在“興於詩,立於禮,成於樂”中用的是“詩”字(《論語》, 8.8)。[①] 戴梅可(Michael Nylan)發現,首先使用“經”字來指涉權威性文本的是墨家學者,第一個在書名中使用“經”字的是孔子早期的門徒之一。[②] 在《莊子》和後來的《荀子》中,“經”第一次用來指一系列文本。直到漢代才開始頻繁將《詩》這樣的文本明確稱爲“經”,如《詩經》。

從漢代開始,作爲修飾語的“經”字開始廣泛用來指各種不同的文本。除了儒家的“經”,還有很多其他文本被稱爲“經”,比如《道德經》、《墨經》、《法經》等。還有《武經》、《醫經》(指醫學典籍,如《 黄帝内經》、《神農本草經》),還有一些 “經”不好歸類,比如《山海經》,其中有關於地理、神話、巫術和風俗等不同主題。看起來“經”字可以指任何古典文本,而不必考慮它們的主題。而儒家的“經”因此習慣上被譯爲“Confucian Classics”。就此而言,諸如《聖經》、《可蘭經》一類的經典,在概念上無疑可以等同於中文的“經”。

另一個問題也與我們的主題有關,這就是儒家的“經”是否已經逐漸具有了區别於普通經典的特殊涵義,是否“scripture”能够以某種方式等同於儒家的“經”? 上述特殊涵義也許可以在漢代的《五經》里找到。《五經》的意義基本比較穩定,包括《詩經》、《書經》、《禮記》、《易經》和《春秋》,并於公元前 174 年最終由皇家法

① 雖然尚無定論,但是通常認爲《論語》8:8 談的是《詩經》,而不是普通的“頌歌”。有學者對此質疑,參見 Michael Nylan, The Five “*Confucian*” *Classics* (New Haven: Yale University Press, 2001), 20. 有關認爲孔子早期弟子早已使用“經”作爲題目的説法見 Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, 16.

② 參見 Nylan, ibid., 10 - 11. 另參徐復等編[Xu, Fu, et al., eds.]:《古漢語大詞典》[*Gu Hanyu Dacidian*],上海:上海辭書出版社[Shanghai: Lexicographical Publishing House],1998,第 1433 頁。

令固定下來。[①] 五經爲經這個概念增加了一個數目上的限定，入選的文本便有了確定、獨一的特征，因爲這一概念已經與武帝制度化的考試係統緊密關聯，其獨一性也許是人爲的，目的是爲皇室和政治語境服務。學者們普遍將漢代對群經的整理視爲一種正典化的努力，同時也是政治權威的貫徹。因此，很可能中文語匯“經”，實際上是在正典化的過程中才正式被賦予了全新意涵，經的文本也就此被賦予了不同以往的權威，或者説，經的文本一早就賦有某種非同一般的權威，它推動了經的正典化過程，同時，經中的權威也得到了確認。

漢代確立的“儒經”，其正典性和權威性并非固定不變的，因此引發了正典收録或剔除之標準的辯論。戴梅可（Michael Nylan）曾撰文“漢代經之準則”（the Han test of classic），將“經”與僞經區分開來，并厘出了以下標準，我在此詳細引用：

> （1）“經”（classic）之所以爲經，必須能建立一套盡善盡美的秩序，其内容要足够廣泛，能回答任何道德問題；（2）必須“易懂”、“易從”，没有任何“邪惡和詭詐”之處，即没有自相矛盾之處；（3）須能適用不斷變化的現實，讓傳統得到繼承；（4）須能够幫助讀者了解聖人作者的倫理氣質；（5）能够提供一些楷模，具有内在的力量（strength）和一致性（integrity），如果我們不用庸俗的權能（power）一詞的話；（6）在文學和倫理層面上，讀經應引發一種堅實可靠的精妙而愉悦的感受，這會在富有學識的追隨者們心中，激起效法先聖的强烈欲望。[②]

① 關於《五經》的内容在漢末之前很長一段時間都没有完全確定一説，在《白虎通義》中曾提到，其中談到關於爲甚麽孔子選取這五種，五經分别與一種德行相關（白虎通義· 五經·5）。有意思的是，在這篇文章中，《五經》被收入，却没有《春秋》，而在下一篇文章中（白虎通義· 五經·6）却完全相反，兩處提到的都是相同的典籍，但是措辭不同。

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

以上諸條所規定的"經"的用法使我們可以從另一個方面去考察"scripture"與"經"之間的對等關係,但如果參照以上諸條,妥拉或《聖經》到底是不是經典却成了疑問,這一結論雖令人嘩然,却值得嚴肅對待。

由於正典化也與英文"scripture"密切相關,以上對中、西兩方面的分析表明,正典的權威性構成了"scripture"與"經"之間的共同基礎,但雙方的共性僅此而已,無法再進一步。每個文本的權威性不同,與正典相關的權威性在具體的時期和地點也會各不相同,[①]漢代也許是"scripture"與"經"之等式成立的最好時期,漢儒認爲儒家的正典文本是由孔子所作或孔子編訂的,而孔子則化身爲一位具有神性的超人,如果我們不用"超塵世"(supramundane)這個詞的話。

五、幾點對比性的觀察

在進入到結論部分之前,我希望能够提出幾點我在概念分析基礎上對"scripture"和"經"的對比觀察,這一次我會更加明確地從"經文辯讀"的視點出發。

首先,如果在較長的歷史尺度上談論儒家正典是有意義的話,那麼儒家正典經歷了相當程度的變化和增補,戴梅可稱之爲"搖擺不定",從一開始的《五經》,到宋代的《四書》,就好像"新教對天主

① Mark Csikszentmihalyi 提出了三種不同的"正典形成模式",每一種正典的權威和功能,都有不同的來源:《五經》的權威來自周朝早期制度,孔子是其傳播者;《十三經》的權威來自"後來皇家對儒家文本權威性的支持";《四書》的權威則來自朱熹。參見 Mark Csikszentmihalyi, "Confucianism: The Classical Canon", in *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 3 (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 1910. 另一種正典和對其的態度也許來自乾隆皇帝的《四庫全書》,其中將"經"作爲全書中四部分的名稱,其中包括 260 卷,都是地位堪稱"經"的文本(相對的僞經則是《四庫禁書》)。

教進行改革那樣横掃一切。"①如將儒家正典視爲"經",則它是非常活躍的,不斷納入新文本,而不像其他宗教傳統那樣保持一個封閉的體系(即便在猶太教拉比傳統中,如果我理解無誤的話,"經"的生命力正是源於對經文的不斷闡釋,但是妥拉與拉比傳統對妥拉的闡釋始終存在差异。)比如,朱熹和王陽明或者其他宋-明時代儒家學者的著作也無疑成爲當時的正典的一部分,杜維明就稱張載的"西銘"(*Western Inscription*)爲"信仰之文"。② 對此,我想到的是"道統"的概念,這在楊慧林教授的文章中也有所提及。我認爲對於任何一種"正統"來説,它所代表的同樣也爲其後續文本的表達和發展所繼承,或許可以這麽説,"儒經"是一個歷久彌新的文本體系。我的第一點發現就是,如果"儒經"一詞成立,則"經"必須保持很大程度的開放性。③

其次,儘管五經具有特殊地位,但"經"的範圍并没有因此縮小。恰恰相反,在"經"被用來指涉儒家經典之前、期間和之後,它都可以被用作類屬名詞,例如,《本經》是佛教契經的中文名稱,《佛經》或《三藏經》則指廣義的佛教文本。另一力證是唐太宗(公元599-649)時代編訂"《五經》正義"的同時,佛教和道教作品也在朝廷的認可下得到出版,《莊子》和《列子》分别改名爲《南華真經》和《冲虚至德真經》,躋身於群經的行列。④ 現代漢語更是毫不猶豫地將某些非儒家或非中國的著作也稱爲"經"。如《摩西五經》、《塔木德經》、《可蘭經》,或者更近一些的《摩門經》,以及大約60年前發現的《死海經卷》。長期以來,基督教的"Bible"在中文中被

① Nylan, *The Five 'Confucian' Classics*, 10. 其他學者將《四書》對《五經》的補充比作"基督教《新約》對《舊約》的補充",參見 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 Cf. Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, 18: "……《五經》的内容之所以不尋常,就在於它開放的程度,它經歷着不斷的擴充和修訂。"

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

稱爲《聖經》,有意思的是,"聖經"兩個字也曾出現在儒經的語境中,如韓愈有"聖經賢傳"的説法,請允許我斗膽做一個比較,"聖經賢傳"有點類似於"生平傳略體"(life and letters genre),但只用於爲先聖先賢作傳,具有權威性。[①]通過對比看來,似乎"經"字可以用來指涉更多的文本,并不一定局限於宗教領域。也許,按邏輯學的方式來講,所有的"scripture"(經)都是"經",但并非所有的"經"都是"scripture"。二者其實極不對等。這不是甚麼驚人的發現,却常常被忽視。

我的第三點觀察進一步證實了這種不對等。這涉及麥克斯·繆勒的《東方聖書》(*Sacred Books of the East*),也涉及理雅各更爲具體的研究。有人認爲在《東方聖書》中可以發現對等關係(聖書都是"古"書,通常認爲"古"是神聖性質或正典性質的作品所共有的特征),[②]而負責編譯其中的中國"聖書"部分的是理雅各。他在《詩經》前言中這樣説道:

> 《詩經》中有些篇章具有宗教性質,但是更多的詩篇僅僅只是對當時舉止、風俗和事件的描述,它們不能列入聖書之列。在本卷中,讀者將會讀到表現詩人當時之宗教觀點、宗教實踐的所有詩篇。[③]

他關於《春秋》的説法更爲徹底:"此中能列入聖書者無幾。"[④]值得指出的是,因爲理雅各此處雖將經理解爲類屬概念,但仍具有特定的宗教涵義,因此"儒經"的有些部分不完全是或完全不是

---

① 請參閲徐復等編,《古漢語大詞典》,第 574 - 575 頁。

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. 實際上,正如被稱爲宗教研究之父的穆勒所提出的對神聖性的另一種看法,對此他在談及神靈時有清楚的描述:"但是另外一些,也更相關的人能在聖書中感受到聖靈,不僅是他們自己的宗教,甚至别的宗教,對於他們來説,不同聖典的相互混合無疑會使他們覺得費解。"參見 Max Müller, "Preface to the Sacred Books of the East," xxi.

③ Legge, "Preface," xvi.

④ Ibid., xx.

"經"。所以,對理雅各來説,《詩經》只有某些部分可以稱得上是經,而中文的"經"字則明顯指的是《詩經》的全部内容。

第四,如威爾弗瑞德·史密斯(Wilfred Cantwell Smith)所言,"經"應被理解爲一種人與文本的關係;①而根據儒家經典文獻的記載,就早期"儒經"是否具有權威性這一點來説,這種關係是極其多樣的,其中很多例子都顯示出"儒經"幾乎没有甚麽權威性可言:《孟子·盡心下》云"盡信《書》,則不如無《書》",到朱熹那裡,宋代儒學的懷疑論已臻極致,如《近思録》云"凡解經,不同無害,但緊要處不可不同爾"②,又説"若明了理,則不必有經",最後,到心學和陸象山那裡,"六經皆我注脚。"③當然,有人可能會表示反對,認爲這些宋明儒士的説法不過只是反映了從《五經》轉向《四書》的"巨大變化"。他們對《四書》的態度則要恭敬得多,認爲《四書》完全是有權威性的。當然,我們的確可以找到宋代儒家學者們尊奉《四書》的證據。但問題是,這些所謂的文本的權威性和神聖性中似乎没有甚麽能禁止類似從《五經》到《四書》那樣的巨大轉變,這至少爲在"神權和非神權宗教傳統"中討論"經典"的某種"超世俗權威"打上了一個問號。

六、儒學與"經文辯讀"

我的結論如下:以上概念分析和對比觀察的最終目的并不是要判斷"scripture"一詞與"經"字是否對等。我雖然説過此對等問題的答案取决於語境,但是概念分析和對比觀察會有助於我們審

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

② 孟子曰:"盡信《書》,則不如無《書》。吾於《武成》,取二三策而已矣。仁人無敵於天下。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. 參見:朱熹《近思録》,卷三,"致知";陸象山,《陸象山全集》,卷三十四:"學苟知本,六經皆我注脚。"

視具體的語境,即"經文辯讀"的語境。

之前説過,"經文辯讀"的參與方不可能墨守己見。在此我想補充一點:儒家如想成爲"經文辯讀"的潛在參與者,首先要在很大程度上有所改變,或者説,我們必須在儒家文本中選擇一個"版本"(version)。由於英文"scripture"與中文"經"并不對等,故參與辯讀的這一支儒學須在較窄的意義上將"經"理解爲"正典"化的"經"。但是,即便在這一點上能達成一致,到底在儒學中擇取哪一支、哪一派仍是一個大問題,因爲正典的權威和神聖性已因時代的變遷和作者的不同而各异。

在我看來,不論選取哪個支派,它都應該明確具有宗教特質。理雅各認爲儒家"是中國最卓著的宗教",因此他可能有辦法重塑儒家學説,使之足以肩負辯讀任務。① 另一位公開倡導用宗教方式來理解儒家的學者是杜維明,他也在自己的作品中用到"scripture"一詞來指《論語》,稱它是"儒家傳統中地位最尊崇的經。"②在合理的限度内,可憑借論證重構出儒家的宗教性,但怎樣的宗教性才能滿足經文辯讀協會的要求呢?凱普内斯在一篇文章中曾明確倡導辯讀要走出亞伯拉罕諸傳統之外。他這樣寫道:

> "經文辯讀"從這些一神教中看到了一種對世界的道德感。一神的道德意義在於所有人都因爲有了神的形象而具有無限的價值,而一神教的道德涵義在於上帝對普世的關愛,作爲上帝的子民,人類有治愈世界的責任,這種對世界的廣泛責任將猶太教徒、基督教徒和穆斯林因一共同任務而被帶到一起。③

儒家學説是否能被重塑并參與到這一"共同任務"中去?或

---

① Legge, "Preface," xiv. 參見:朱熹,《近思録》,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,亞伯拉罕諸宗教是否能重塑它們的任務和使命?誠然,彼得·奧克斯、大衛·福特及其同事的研究對象都是亞伯拉罕諸傳統的上帝,探索在甚麼程度上能取得共識并持續合作,但在我看來,任何一種宗教都不可能願意重塑自己的信仰并改變自己對"經"的理解,而這却是通向杜維明所倡導的儒家宗教性的必由之路。① 那麼儒家學者呢?他們會願意這樣做嗎?也許有人會爲某種帝王變體的儒家學説辯護,或者有人會擁護"道統"這一概念,然而,這一我未及細述的概念主要關注的是傳播"道"的先哲,即文本後面的人,而非文本本身。

即便傳統可以重塑,甚或我們已找到適合經文辯讀的儒家支派,這種做法是否合宜,是否有價值,仍構成問題。這可從兩方面回答:第一與筆者在前文已論述的一點有關,即儒家須經歷重塑方能參與"經文辯讀",此處不贅。這里,我所關心的并非小組讀"經"聚會及聚會會産生的結果,而是關注那種有可能會在"經文辯讀"語境之外衍生的儒家。有人在當代的諸多争論中倡導儒學,但是當代的争論大都是政治性的,不大涉及宗教,因此我對任何形式的"亞伯拉罕式儒學"都持懷疑態度,特别是考慮到歷史上"經"一直與政治關係密切,政治利用"經",也濫用"經"。② 我并不想就此提出"魔鬼也會爲着自己的目的引用經文",但"經"的確是一個强有力的詞語,也是一種强有力的工具,很容易逃脱理性所設立的界限。

另一點與經文辯讀的價值有關。爲甚麼儒學的倡導者們希望參與辯讀?之前已分析過經文辯讀的三個價值層次,這里簡單説

① 請參照史密斯的呼吁:"我們的世界對'經'的概念須有新的理解。"參見:Smith, "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World," 45.

② "'經'一詞千百年來一直是某種强有力的社會文化現象和實踐之特殊代名詞,它長期以來抵制,甚至顛覆或模糊批判性理論,尤其是包含政治意味的批判。"參見 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 et al.: Rutgers University Press, 2008), 10.

幾句。第一個層次是"經文辯讀"參與者會不斷增加對自身的理解。如果儒學參與辯讀是出於這一點,那麼這非但不是問題,反倒是有益的。第二個層次超越了個別的參與方,主張"跨信仰對話",這是極難評價的。大衛·福特呼吁建立傳統間的學術和研究中心,在我看來這樣合理的建議也許確實可以成爲"經"之概念邁向包容性的重要一步。但如經文辯讀的倡導者們所説,宗教使命與辯讀任務之間存在着張力,這種張力也會嚴格限制擴大"經"之概念,因而已邁出的一步可能還會退縮回去。最後,第三個層次幾乎被提到了救贖全人類的高度。當然,我尚不具備從神學角度對此進行評價的能力,但是即便我滿懷美好的願望,對於我可憐的雙耳來説,這聽起來實在遠超理性所能接受的限度。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Langauges]

Bernard, M. "Kiyas." In *Encyclopedia of Islam*, 2rd 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.

Ipgrave, 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, et al., eds. *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.

Yang, Huilin. "'Reasoning' in the Reading of Scriptures." In *Journal for the Study of Christian Culture* 25, Spring (2011): 9 - 18.

中文文獻[Works in Chinese]

姜廣輝:《重新認識儒家經典——從世界經典現象看儒家經典的内在根據》,載《中國哲學》,第23期,2003,第1 - 23頁。[Jiang, Guanghui. "Chongxin Renshi Rujia Jingdian: Cong Shijie Jingidan Xianxiang Kan Rujia Jingdian de Neizai Genju." In *Chinese Philosophy*, vol. 23 (2003): 1 - 23.]

徐復等編:《古漢語大詞典》,上海:上海辭書出版社,1998。[Xu, Fu, et al., eds. *Gu Hanyu Dacidian* (*Dictionary of Chinese Ancient Language*). Shanghai: Lexicographical Publishing House, 1998.]

楊慧林:《中西經文辯讀的可能性及其價值—以理雅各的中國經典翻譯爲例》,載《中國社會科學》,第一期,2011,第192 - 205頁。[Yang, Huilin. "The Possibilities and Values of Scpritural 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.]

楊慧林:《讀"經"之辯》,載《基督教文化學刊》,第25輯,2011春,第1 - 8頁。[Yang, Huilin. "'Reasoning' in the Reading of Scriptures." In *Journal for the Study of Christian Culture* 25, Spring (2011): 1 - 8.]