

“经文辩读”与“诠释的循环”

杨慧林

[摘要] 西方学界的“经文辩读”必然涉及一系列根本的诠释学命题，将“经文辩读”从亚伯拉罕传统内的宗教对话扩展到中西之间，传教士对中国经典的译解活动则堪称最为典型的案例。要破解其中“意义的确定性”和“文化身份”之难题，就必须彻底摆脱“建构性主体”与“投射性他者”的话语逻辑；而“诠释的循环”以及“不可能的可能性”恰好可以为目前的“经文辩读”理论提供必要的补充；传教士在译解中国经典过程中的身份游移，西方概念既为中国思想“命名”，又使中国思想进入西方概念系统的悖论，则是在多元处境中重新理解价值共识的生动经验。

[关键词] 经文辩读；诠释的循环；意义的确定性；动词性逻辑

[作者简介] 杨慧林：哲学博士，中国人民大学文学院教授，博士生导师（北京 100872）

从亚伯拉罕传统内三大宗教经典之间的对勘到基督教传教士所译中国经典进入“经文辩读”的视野，其间逐步形成的问题领域和解释空间已经引起中外学界的广泛关注。就西方而言，美国弗吉尼亚大学教授彼得·奥克斯（Peter Ochs）和英国剑桥大学教授大卫·福特（David Ford）的相关研究最具代表性；在中国方面，传教士对中国思想的“命名”究竟是符号的“衍指”（super-sign）还是“西化”的“误读”，也引出了种种辩难。从根本上说，其中必然涉及“意义的确定性”（certainty or determinacy）和“文化身份”（identity）两大难题。而要使“确定性”真正突破“身份”的框限，则必须彻底摆脱“建构

性主体”（constitutive subject）^①和“投射性他者”（projected others）^②的话语逻辑，否则“经文辩读”的潜在张力就无法充分实现。这样，通过“经文辩读”而呼之欲出的应该是一种革命性洞见，如果回溯诠释学的思想资源，或可说这也正是“进入”一种积极的“诠释循环”（a positive hermeneutical circle）。

所谓“诠释的循环”古已有之。如同布尔特曼（Rudolf Bultmann）所说：“理解历史的问题也就是诠释以往文献的问题。亚里士多德已经看

[基金项目] 国家社科基金重大项目“中国古代经典英译本汇释汇校”（10&ZD108）

^① 列维纳斯重新引入了一种宾格的“我”。换言之，主体是被裹挟主体的事件所建构；克尔凯郭尔、巴丢与齐泽克在这一点上完全一致，居于其间的则是圣保罗。列维纳斯与克尔凯郭尔之主体的共性，就是责任的主体由主体的回应所构成。John D. Caputo. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2005, p. 139.

^② 在“现代性”扩张的过程和“中心”的叙述话语中，“他者”并非都是“真正的他者”，而只是“我欲求的投射”或者“投射性的他者”。参见 David Tracy. *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*. Louvain: Peeters Press, 1990, p. 4, p. 49.

到，诠释者必须分析文献的结构，必须从整体理解局部、从局部理解整体，这就叫做诠释的循环。”^{[1](P111)} 研究者进而将其概括为两种形式：第一，“为了理解一个文本，我们已经把一整套前理解（pre-understanding）带入了这个文本”；第二，“不理解局部就不能理解整体，不理解整体……又不能准确地理解局部”。^{[2](P5-6)}

亚里士多德试图用某种逻辑来规范真理的表达，然而，即便是严谨的三段论，也遭到了皮罗（Pyrrho）的质疑：“任何三段论都是把未经证实的问题视为当然；因为除非你的结论为真，否则你的大前提就不可能为真，而你无权事先假定结论。”^① 于是，人们似乎只能将“真理”限定为“真理的宣称”或者“陈述”（claim or statement to truth）^{[3](P242-243)}，从而超越“前理解”与理解、整体与局部的循环，在特定的情境内成为“确定性”。

作为“经文辩读”的主要推动者，奥克斯敏锐地提出了其革命性洞见，比如，“辩读的目标不是要提供某个答案……从不期待最终的结论……并不寻求真—假判断”，乃至可以由此“带来现代诠释学和认识论框架内不能获得的成果”，将“非此即彼”（either/or）的差异转化为“亦此亦彼”（both/and）的差异，将“非建设性差异”转化为“超越差异的建设性对话”，将“对立”（contradiction）转化为“对比”（contrariety）等^②。但是，如果从这些“局部”深究其论说的“整体”，奥克斯似乎仍然是要借助理解活动的层次区分作为“确定意义”得以成立的依据。

如其所述：第一层的“直白义”（plain sense）虽然包含着“绝对者的意志”，却是“通过不确定的方式加以展示”，这种“不确定性”（indeterminacy）构成了“经文辩读的力量之源”。第二层的“解释义”（interpretive meaning）和“行为意义”（performative significance）来自某

特定群体内部的诠释和行为，其中包含的“确定意义”（determinate meaning）仅限于“当时当地”，因而实际上只是“解释义和行为意义的确定性宣称”（determinate claims about the interpretive/performative meaning）。第三层意义是“经文辩读的另一力量之源”，即：“展现每一种个体诠释之独特性”、针对“某个单一解释者”的“确定意义” [the determinate meaning (a) of the plain sense (b) for a single interpreter (c)]。意思是：以 a 代表“确定意义”，以 b 代表“直白义”，以 c 代表“解释者”，如果添加新的解释者 d，则可以产生新的意义 e；由此构成的 abc 或者 ade 甚至 afg 等，a 的内容或许不同但是同属确定性，因为其中 a + x + y 的结构并未改变^③。而这些不同之所以仅仅是不同而不是冲突，是因为它“并不寻求真—假判断”，从而有别于第二层意义的“确定性宣称”。

问题在于：针对“某个单一解释者”的层层限定之后，“确定性”如何还成其为“确定性”？除去“并不寻求真—假判断”之外，上述的“确定意义”与“解释义和行为意义的确定性宣称”有何实质性的不同？或者进一步说，“确定性”是否只能放弃“普遍性”？其中的关键是重构可能达致“确定性”的逻辑，却不是是在原有的逻辑框架内描述任何一种确定的意义，哪怕只是限定于某一群体和某一语境的“确定意义”。因为即使不求真假判断、不作信仰的宣称，试图使某种“确定意义”得以“成立”的冲动本身，又何尝不就是“真理的宣称”？就此而论，基督教神学的“不可能性”恰恰是化解悖论的最重要资源，完全可能为奥克斯业已开启的讨论提供补充。

二

在早期的诠释学理论中，“诠释的循环”被视为一种有待解决的问题，或是要提醒诠释者恰

^① Will Durant. *The Pleasure of Philosophy*. New York: Simon & Schuster Inc., 1981, p. 16. 其例子为：人是理性的动物，苏格拉底是人，所以苏格拉底是理性的动物。在这样的三段论中，大前提的“人”已经包括了苏格拉底，所以能够支撑大前提的其实是它的结论。

^② 具体见：彼得·奥克斯：《经文辩读：从实践到理论》。

^③ 其原文为：If another interpreter (d) proposes a different meaning (e), this proposal would not contradict the first one, but simply differ from it.

当把握局部与整体关系。比如伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）就注意到宗教改革时期神学诠释在此意义上的引申：“路德和他的追随者把这种从古代修辞学里所得知的观点应用到理解的过程，并把它发展为文本解释的一般原则，即文本的一切个别细节都应当从上下文（即从前后关系）以及从整体所目的的统一意义（即从目的）去加以理解。”^{[4](P154)}

然而经过布尔特曼的解析，似乎可以对“循环”本身持有更为积极的态度：“任何诠释都是被某种兴趣、被某种潜在的问题所指引……问题产生于对所涉对象的特殊兴趣，所以对这一对象的特殊理解是先存的”；不过，只要这些“问题”和诠释者的“视点”不是“绝对的”，只要允许“从不同的视点”诠释同一个对象，“真理就可以对每一种视点客观地显现”。因为“通过视点的选择，与历史的存在性相遇……已经在产生作用”，这就是布尔特曼所谓的“诠释者……进入历史和参与历史”^{[5](P113,118-119,154)}，正如奥克斯的“进入一种既自由又协作的辩读形式”。追根溯源，这可能也是“进入海德格尔对诠释学循环的分析”^{[6](P475-477)}：“理解的循环不是一个听凭任意的认识方式活动于其间的圆圈，这个词表达的乃是此在本身的生存论上的‘先结构’……在这一循环中包藏着本原性认识的一种积极的可能性。”^①

保罗·蒂利希（Paul Tillich）进一步提出“进入神学的循环”（the theological circle），因为神学解释同样存在着“先结构”（a priori），这是“任何宗教的哲学家无法回避的循环”。由于这种“先结构”和“循环”的制约，无论将神学视为经验—归纳的、形而上学—演绎的或是二者的结合，都难以解决其内在的悖论：“倘若采用归纳的方法，则必须追问……神学的经验基础；而任何经验的基础，都包含着体验与价值的‘先结构’。古典观念论所推行的演绎方法同样如此”。所以，无论是观念论的还是经验论的神学

概念，“都植根于……对超越主观和客观之对立的某种存在者的意识”，也只有借助这一超越性的“存在者”，才能理解“先结构”及其“循环”；而所谓的“循环”绝非“邪谬”，“对精神事物的每一种理解，原本都是圆形的循环”^{[7](P12-14)}。

总之，如果说以往所理解的“循环”是可以被“克服”的，那么在现代诠释学的论说中，“文本的理解始终是由前理解的参与所决定，整体与局部的循环不是通过完美的理解而消除，相反却是被最为充分地实现……从而理解的循环不是一种‘方法论的’循环，而是表达着理解之中的一种本体论的结构要素”^②。

如果说“循环”并非意味着“意义”的消解，而是包含着“积极的可能性”，那么神学家所说的应该是一种进入又抽离“循环”的“不可能的可能”，正如从中世纪的释经学开始，神学家的种种论说和方法，其实都是试图进入文本而超越文本、借助语言而逃出语言。蒂利希在短短的十几行文字中连用了五次“进入神学的循环”，也是要强调这种“不可能的可能”：“神学家永远处在委身于信仰又疏离于信仰之间，处在‘信’和‘怀疑’之间”。^{[8](P15)}换言之，一方面，神学必须进入“诠释的循环”和现代的语境，退回某一群体的宗教经验并不能回答诠释学的挑战；另一方面，真正的“进入”必然会否弃原有的“确定性”，从而唯一的“可能”恰恰是以“不可能”为前提，唯一可以“确定”的应该是在“委身”与“疏离”、“信”与“怀疑”之间的意义结构。

回到“真理宣称”的问题，神学逻辑之独特，同样在于以“不可能”凸显“可能”、以“不确定”界说“确定”。比如托伦斯（Thomas Torrance）就是如此区分“真理”与“真理陈述”：“神学陈述作为人类陈述……单凭自己是不足的，不具有真理性的。它们是在与终极真理相关中具有其真理性的，它们仅在绝对地与那绝对的真理相联系的意义之上，才具有其真理性。但

① 相关讨论请参阅海德格尔：《存在与时间》，187—188页，北京，生活·读书·新知三联书店，1987；Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, pp. 235—236；另见 Miikka Ruokanen. *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*. Helsinki: Vammala, 1982, p. 135.

② Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1975, p. 261，另请参阅伽达默尔：《真理与方法》，376页，上海，上海译文出版社，1994。此处的译文根据英译本略作了调整。

恰恰由于它们与之相关的是那绝对的真理，它们……才是相对的，并且为这真理所相对化”。^{[9](P242-243)}也就是说：“真理陈述”的相对化，是由于它陈述真理；而正是因为真理被期待为绝对，它的任何陈述形式才都表现出相对性。

奥克斯提出：“经文辩读”实际上是一种“深层的历史编纂学”，既有别于“世俗的现代主义”也与“反现代的正统主义”截然不同，目标是要“将相反的两极转化为对话的搭档”。^[10]大卫·福特在《基督教智慧》一书第八章“跨信仰的智慧：犹太人、基督徒和穆斯林的经文辩读”中，也表达了“经文辩读”最基本的价值命意：“相似的至善可以得到不同显现”^{[11](P273-303)}，其要点同样包含类似的“诠释循环”：第一，作为向所有人敞开的、寻求智慧的活动，“经文辩读”必然消解一切自我封闭的“事先的信赖”（Pre-assurance）^{[12](P44)}。第二，“经文辩读”涉及多种声音，不可能被整合为任何独白，从而没有任何权威的观点和原本的解释者，也没有任何人独自占有经文的最终意义。第三，“经文辩读”不仅有助于我们理解“他者”，也有助于我们更好地理解自己的经典和传统，最终得以凸显的，则是高于对话双方的价值理想。

在这一“循环”中，“事先的信赖”（Pre-assurance）之“不可能”成全了“高于对话双方的价值理想”；“相似的至善”之“不同显现”，使我们在承认“差异”的前提下超越“差异”；通过“多种声音”消解任何一种“独白”、通过“被期待为绝对”的“意义”将任何“意义的陈述”相对化，反衬出我们永远无法“独自占有”的“确定性”。用当代人的说法，这就是基于“解构”的“重构”。而试图确立一种新的“意义”，显然并不能排除被重新解构的可能。真正需要“重构”的并非任何一种意义的“确定性”，而是何以为“确定”的诠释学逻辑。这也就是为什么泰勒（Mark Taylor）会在“非此即彼”和

“亦此亦彼”之外，寻求一种“非此亦非彼”（neither/nor）的“解构的方法”^{[13](P129-130)}，乃至谈论神学的基础，正是“神学的终结”^[14]。如此，只针对“某个单一解释者”的“确定意义”其实是没有意义的；即使“并不寻求真一假判断”，它也仍然仅仅是“陈述”或者“宣称”而已。

诠释学基本问题来自人和语言的限度，这一限度又是在信仰文本的读解中才被彻底敞开的，从而有卡尔·巴特（Karl Barth）的名言：“作为神学家我们应该谈论上帝，但是作为人我们又不能谈论上帝……这便是我们所处的窘境”。因此“对上帝的认知……永远是间接的”^{[15](P40,51)}。神学的“释经”就这样将我们“逼回到理解的原点”^{[16](299)}，乃至某种“宗教批判的神学”成为了“诠释学的宣言”^{[17](P463,534)}。

三

古今中外都有种种的“不可说”，但是人们真正要说的，可能恰恰是这些“不可说”。如果必须成全“说不可说”的冲动，那么只能以承认终极意义上的“不可说”作为“说”的前提。于是中国先贤的“大辩无言”^①或者西方哲人的“否定性言说”^②常常成为释经者的辩词。托伦斯曾以一种极度困难的语言方式去“描述”语言的困难：我们无法描述一个描述是怎样描述它所描述的东西^{[18](PXXV)}；在他看来，“只有承认……自己的贫乏和相对，才可能真实地指涉终极真理”，否则只会得到“一个虚假的‘正统’概念”^{[19](P243)}。卡尔·巴特和谢列贝克斯（Edward Schillebeeckx）则将《圣经》视为“对先前文本……的诠释”，或者“先知和使徒对耶稣基督这一基本符号之启示的见证”，从而只能是“诠释的诠释”、“符号的符号”。^③在中国，也有董仲舒“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞”（董仲舒：《春秋繁露》）之说。

① “大辩不言”见《庄子·齐物论》，理雅各将其译作 The great argument does not require words，见 James Legge. *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*. New York: Dover Publications, Inc. 1962, p. 189.

② 比如德里达的 *Comment ne pas parler* 则被分别解释为“*How to Speak of the Negative: Concerning Negation*”或者“*How Not to Say: A Discourse on Representations of the Negative*”，详见 Graham Ward. *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

③ 相关讨论请参阅谢列贝克斯：《信仰的理解：诠释与批判》，34页，香港，道风书社，2004；以及 Karl Barth. *Church Dogmatics, a selection with introduction*. New York: T & T Clark, 1961, p. 74.

“诗无达诂”之于文人，无则无矣；“诗无达诂”之于神圣文本及其“释经”传统（exegesis），其间的悖论却不能不解决。而西方学者所谓的“神圣文本”（sacred scriptures）不仅是指各种宗教经卷，也包括中国古代典籍，比如麦克斯·缪勒（Max Muller）所编订的相关译丛就名之曰《东方圣书》^[20]。可见对经典诠释而言，圣俗之分的根本不在于是否关乎宗教，因为“意义”本身已经被赋予了某种神圣性。一旦如此，则动摇“意义”也就动摇了“神圣”的根基。那么，释经者为什么又宁愿退守于“诠释的诠释”或者“符号的符号”呢？

巴丢（Alain Badiou）将上述问题归结于一个公式： $E \rightarrow d(\epsilon) \rightarrow \pi$ 。其中 E 代表“事件”（event），d 代表“决定”（decision）， ϵ 被解释为“关于事件的宣称”（evental statement）， π 则是“对一个事件的忠实”（fidelity to an event）。^{[21](P36-39)} 按照公式中的第一个环节：人自身本来不能作出任何“决定”，只是“宣称”一个“事件”，结果使“不可决定的”通过与“事件”的关联而得到了“决定”（decision of the un-decidable）。按照公式中的第二个环节：“关于事件的宣称”又带来“对一个事件的忠实”，于是“主体”被“建构”出来，“普遍性”得到了一种形式，一切“意义”也都成为了可能。最重要的是：“对事件的忠实”实际上只需要“忠实于一个不确定的事件”^{[22](PXXV-XXVI)}。也就是说，一切“可能性”的基础都是“不可能”，一切“确定性”都来自“不确定”，一切“说”都依托着“不可说”，一切“谈论上帝”都源于“不能谈论”。

这种“诠释的循环”其实正是诠释活动本身。因此，当伽达默尔将“见解”理解为“流动多种可能性”^①的时候，宗教哲学对于托伦斯等神学家也不过是“流动的教义学”（fluid dogmatics）^{[23](P49)}。而从“循环”、“进入”到“流动”，从寻求“确定的意义”到建立主体与“确定性”之间的意义结构，一种动词性的逻辑已经依稀可辨。一旦将亚伯拉罕传统内的“经文辩读”扩展于基督教传教士对中国思想的译解，

“流动多种可能性”则显示出更为深刻的诠释学意义，所谓的动词性逻辑也将“意义”的建构贯穿于“身份”本身。

按照若瑟·佛莱什（José Frèches）对传教士汉学的描述，“汉学史基本上就是西方关注中国的历史……其主要关注点应该是揭示中国文明的奥秘，而不是对它作出判断，这就是在伏尔泰与杜赫德（Du Halde）……孟德斯鸠与理雅各（James Legge）之间所存在的全部差异”^{[24](P3)}。“汉一学”（Sino-logy）之为谓，确实对“中心话语”构成了先天的挑战。然而，思想家与汉学家的对应也许太过简单，理雅各作为基督教传教士和中国经典翻译者的双重身份，包含着更尖锐的对应。乃至当理雅各以传教士的背景投入汉学家的工作时，既有论者批评他用基督教思想篡改了中国经典，也有人认为他“首先要向自己的西方同胞传教，首先要为西方学者和传教士译介东方的思想”^{[25](P10)}。

王国维在《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》中对于理雅各是有所肯定的：“如执近世之哲学，以述古人之说，谓之弥缝古人之说则可，谓之忠于古人则恐未也……欲求其贯串统一，势不能不用语意更广之语；然语意愈广者，其语愈虚，于是古人之说之特质渐不可见，所存者其肤廓耳。译古书之难，全在于是。如辜氏……之译‘中’为 Our true self、‘和’为 Moral order，其最著者也。余如以‘性’之为 Law of our being、以‘道’为 Moral law，亦出于求统一之弊。以吾人观之，则‘道’与其谓之 Moral law，宁谓之 Moral order。至‘性’之为 Law of our being……不如译为 Essence of our being or Our true nature 之妥也……《中庸》之第一句，无论何人，不能精密译之。外国语中之无我国‘天’字之相当字，与我国语中之无 God 之相当字无以异。理雅各之译‘中’为 Mean，故无以解‘中也者天下之大本’之‘中’，今辜氏译‘中’为 Our true self，又何以解‘君子而时中’之‘中’乎？吾宁以理雅各氏之译‘中’为 Mean，犹得《中庸》一部之真意者也。”^{[26](P473-474)}殊不知理雅各本人却可能另有其

① 伽达默尔：《真理与方法》，345页，上海，上海译文出版社，1994。此处英文版中的用法与托伦斯的概念极为相似：“… meanings represent a fluid variety of possibilities.” Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. New York: The Crossroad Publishing Company. 1975, p. 238.

志：“为了让我们的中国读者和听众也能像我们一样思考上帝，传教士必须在儒家典籍中大量补充（supplement）……增加（adding）……并扩展（enlarging）……有关上帝的陈述。”^①由此足见，理雅各的基督教立场始终明确，传教的目的的是无可置疑的。

但是另一方面，理雅各的“身份”却未必是一以贯之，未必没有微妙的游移。比如他在1861年《论语》英译本第一版的“导论”中提到：“在长期研究孔子的人品和学说后，我无法认同他是个伟人……在我看来，中国人对他的信仰很快就会普遍消失。”^{[27](P113)}但在1893年第二版的“导论”中这段话已经完全不同：“我越研究孔子的人品和学说，对他的评价就越高，他是个伟人，他的全面影响使中国人极大受益，他的教诲对于我们这些基督的门徒也有重要价值。”^{[28](P111)}这种变化在理雅各翻译《道德经》时可能更为明显^[29]。于是“身份”之生成、选择、甚至游移也许都只是“被建构”的结果^②，这使我们不得不再度回到“流动的教义学”。

如果继续追究，甚至“宗教”本身也同样可以被视为“流动的多种可能性”。按照德里达（Jacques Derrida）的说法：“我们讨论宗教的问题的时候，要回到宗教这个名词的生成和它的语义。它的生成是动态的，生成是个过程；它的语义是在使用当中才有的一种语义，而不是一个放在那里的、等待我们去解释的名词。”^{[30](P57)}卡普托（John Caputo）进一步提出：即使上帝也只是个“我们用来指向与上帝之名相关的事件的名字”，而这一事件又是“处于正在发生之中的发生，永远不能被正在发生的东西完全表达”。因此，主体是“被构成的”而不是“构成性的”（Subjects are constituted not constitutive），上帝同样应该是非人格化的（a-personal）；任何价值理想都是“生成性的可能”，宗教同样应该是“演绎和生成”（attempted performance/attempted enactments）。由此卡普托引述了一位犹太教拉比的命题：上帝是一个动词（God is a

Verb）。^{[31](P31)}

坚守基督教信仰的理雅各与熟读四书五经的理雅各，其从事译解活动的“身份”究竟是传教士还是汉学家？其“身份”究竟取决于直接的信仰表达还是多少也体现于他所留下的译注文本？中国人相信“文如其人”，实际上“人”亦在其“文”。无论理雅各本人原初的立场如何，其翻译、解释、研究，或者哪怕是批判中国经典，都已经注定了所译之经对于译经之人的潜在影响。其中“身份”的“流动”或者“动词性”，用卡尔·巴特的话说正是“游移的主体”（moving subject）。而游移无须“以今日之我，攻昨日之我”，因为作为一种“被构成的主体”，“我”本身正是游移所生成的结果。

易则动、动则生、生则衡、衡则和，这应当是基督教与中国文化共同分享的古代智慧。而无论基督教神学的 already but not yet 还是《周易》的“既济”与“未济”，其落点可能都在于游移中的生成。重读那些汉学家抑或传教士对中国古代典籍的研究和译介，我们当然会对某些截然不同的理解感到惊讶，但是更需要追究的应该是何以如此，却不是以“身份”的名义一锤定音。从而才能了然巴丢对“身份政治”的质疑，即：“身份”是为了让我们理解差异，却不是要我们借以自闭，否则就无异于宣称“只有同性恋者才能理解什么是同性恋”^{[32](P10-12)}了。更重要的是：当汉学家借助西方的概念工具为中国思想“命名”时，同样也使中国思想进入了西方的概念系统。比如2010年9月，欧盟就“战略合作伙伴关系”召开外交政策峰会，其间争论颇多，但最终还是第一次确认了“战略合作伙伴关系”对于欧盟外交政策的重要意义：“与世界主要国家结成战略合作伙伴关系，为实现欧盟的目标和利益提供了有效工具”。欧洲理事会常任主席范隆佩（Herman van Rompuy）则明确提出：“战略伙伴关系之框架中最为重要的概念就是对等互惠（reciprocity）。”^[33]“reciprocity”源自拉丁文 reciprocus（轮流、往返、互相），意指相互之间的

① James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*. London: Trübner & Co., 1877, p. 3. 请参阅：姜哲：《作为“补充”的“译名”——理雅各中国经典翻译中的“上帝”与“圣经”之辨》。

② 关于德鲁兹“被构成的主体”（the subject always being constituted），见 Alain Badiou, “The Event in Deleuze”, translated by Jon Roffe, *Parrhesia*, 2007 (2): pp. 37-44.

对等，译为“对等互惠”当然没有问题，但在西方文化传统中，reciprocity可能首先会使人联想到人与上帝、人与邻舍之间的关系。比如《新约·约翰福音》有两段关于这种关系的描述：“人若爱我，就必遵守我的道，我的父也必爱他”（约4：23）；“你们要彼此相爱，像我爱你们一样……人为朋友舍命……你们若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了”（约15：14）。据《天主教百科全书》（The Catholic Encyclopedia）的解释，这些经文“正是强调reciprocity的作用，由此使爱成为人与上帝的真正友谊”。辅仁神学著作编译会编的《基督宗教外语汉语神学词典》，则将reciprocity解释为建立在“交互性正义”（commutative justice）基础上的“相关性原则”。有趣的是，这一神学意义以及被范隆佩用来解说“战略伙伴关系”的reciprocity，其实还可能关联于孔子之“恕”。

理雅各译《论语·卫灵公》中有一句话“有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎”，“恕”字本是“从心，如声”，而理雅各用reciprocity一词翻译“恕”^{[34](P301)}，却不用比较多见的forgiveness、pardon或者mutual tolerance。于是Reciprocity含有的“互惠互利”、“推己及人”或者基督教神学的“相关互应”（correlation）^{[35](P84)}之意，使一些传教士将“恕”释义为

“如心”，并恰好与朱熹所注的“尽己之谓忠，推己之谓恕”暗合，逐渐也被中国人所接受。从《论语》的文本、朱熹的集注、理雅各的译解、“战略伙伴关系”的界说以至“如心”的广泛流传，恐怕已经很难区分何为“建构者”、何为“被建构”了。

亚里士多德说得好：“对真理的考察既困难、又容易……没有一个人能够把握到它本身，也没有一个人毫无所得。”^{[36](P59)}在这样的意义上，“经文辩读”不仅激发着不同传统之间的相互反省，也将就此重构不同传统的自我理解；不仅揭示“相似的至善”，也将通过“对话”而拆解“独白”；不仅让我们理解“差异”，也将让我们在差异中见证“圆满”。或许这正是破除狭隘的“身份”立场、在多元处境中寻求价值共识的必要前提。在不同的文化传统和信仰传统中，相似甚至共同的价值资源似乎并不缺乏，但是关于“价值”的认信、执著和自说自话，往往使“价值”本身被取代；乃至不同的“信念”愈益狂热，“共同的价值”愈益无从谈起。从这样的意义上说，由读经之“辩”至“经文辩读”的宗教学研究，其实正可以激活人文学术的全部思考，激活被惯性所支配的现实生活。如此的“辩读”，也应该成为当今宗教对话、文化对话、区域对话、意识形态对话中最根本的精神基础。

参考文献

- [1] [5] Rudolf Bultmann. *The Presence of Eternity*. Westport: Greenwood Press, 1975.
- [2] Werner G. Jeanrond. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: Macmillan, 1991.
- [3] [9] [18] [19] 托伦斯：《神学的科学》，香港，汉语基督教文化研究所，1997。
- [4] [6] [17] Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1975.
- [7] [8] [35] 蒂利希：《系统神学》，第一卷，台南，东南亚神学院协会，1993。
- [10] Peter Ochs. “The Rules of Scriptural Reasoning”. *Journal of Scriptural Reasoning*, 2002, 2 (1), <http://etext.virginia.edu/journals/ssr/>.
- [11] David Ford. “An Inter-Faith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims”. from *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- [12] [30] Jacques Derrida. *Acts of Religion*. edited by Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.
- [13] 柯毅霖：《后现代社会与基督教福音》，载《基督教文化学刊》，第4辑，北京，人民日报出版社，2000。
- [14] Mark Taylor. “The End of Theology”. in: S. Davaney edited, *Theology and the End of Modernity*. Philadelphia: Trinity University Press, 1991.
- [15] Karl Barth. *Church Dogmatics, a selection with introduction*. New York: T & T Clark, 1961.
- [16] Dietrich Bonhoeffer. *Letters & Papers from Prison*. New York: Macmillan Publishing Company, 1972.
- [20] F. Max Muller. *The Sacred Books of the East*. Oxford: Oxford University Press, 1891.
- [21] Alain Badiou and Slavoj Zizek. *Philosophy in the Present*. Cambridge: Polity Press, 2009.

- [22] Slavoj Žižek. "Hallward's Fidelity to the Badiou Event", from Peter Hallward. *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota, 2003.
- [23] Thomas Torrance. *God and Evangelical Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- [25] James Legge. *The Chinese Classics, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*. Taipei: SMC Publishing Inc., 2001.
- [24] 戴仁:《法国中国学的历史与现状》,上海,上海辞书出版社,2010。
- [26] 傅杰编校:《王国维论学集》,昆明,云南人民出版社,2008。
- [27] [28] [34] Jame Legge. *The Chinese Classic, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*, vol I, London: Trubner & Co., 1861.
- [29] 杨慧林:《中西“经文辩读”的可能性及其价值》,载《中国社会科学》,2011(1)。
- [31] John D. Caputo. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- [32] Alain Badiou. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- [33] "Reciprocity is very important notion in the framework of strategic partnerships". See Invitation letter by President Herman Van Rompuy to the European Council (PCE 187/10), Brussels, 14 September, 2010.
- [36] 亚里士多德:《形而上学》,载苗力田主编:《亚里士多德全集》,第七卷,北京,中国人民大学出版社,1993。

“Scriptural Reasoning” and “Hermeneutical Circle”

YANG Hui-lin

(School of Liberal Arts, Renmin University of China, Beijing 100872)

Abstract: The Scriptural Reasoning movement, promoted by many religious scholars in the west, has incorporated a series of crucial hermeneutical propositions. If we extend the movement from the dialogues within the Abrahamic traditions to the dialogue between the East and West, then the translation and interpretation of Chinese classics by western missionaries can be regarded as profitable case studies. If we want to solve the problems of the “constitutive subject” and the “projected others” completely, we must thoroughly get rid of the discourse logic of “determinate meaning” and “cultural identity.” Here the “hermeneutical circle” and the “impossible possibility” can provide a necessary supplement to the current theories of Scriptural Reasoning. In the process of translating and interpreting the Chinese classics, the missionaries underwent a shift of identity. The missionaries used western concepts to name Chinese ideas and thus paradoxically brought Chinese ideas into western conceptual systems, providing a lively experience of understanding common values anew in a pluralistic context.

Key words: scriptural reasoning; hermeneutical circle; determinate meaning; verbal logic

(责任编辑 张 静)