

## 后殖民圣经阅读述论

梁 工

20世纪90年代初期，英国伯明翰大学圣经诠释学教授苏吉萨拉迦（R. S. Sugirtharajah）主编出版《来自边缘的声音：第三世界圣经阐释》（1991），<sup>1</sup>拉开了后殖民圣经批评的帷幕。此后，相关选题的论文越来越多地出现在各种圣经研究期刊上。1996年，带有实验性质的圣经学术期刊《赛迈亚》（Semeia）出版专号，名为“后殖民主义与经卷阅读”。<sup>2</sup>1998年，由苏吉萨拉迦主编的另一部论文集问世，挑战性地取名为《后殖民圣经》，<sup>3</sup>它是一个总题目为“圣经与后殖民主义”的系列出版工程的首部成果。同年苏吉萨拉迦还出版另一部专著《亚洲圣经阐释与后殖民主义：向诸种阐释挑战》。<sup>4</sup>1999年，《〈新约〉研究期刊》第73期推出名为“《新约》及其阐释的后殖民视野”的专号。<sup>5</sup>随后该刊第74期收入四篇对《后殖民圣经》的书评，第75期则收入费南多F. 斯果维亚对上述书评的回应。与此同时，《圣经阐释》第7期刊载了李炽昌的《回到中国：后殖民香港的圣经阐释》，<sup>6</sup>接着该刊又发表一组回应文章，以及李炽昌对回应的答复。其实，早在《亚洲处境与圣经诠释》（1996）一书的《导言》中，李炽昌就倡导进行“合乎亚洲处境”的圣经诠释：“亚洲是一个多元的社会，经过殖民主义及帝国主义的洗礼，也受过西方经济压迫；亚洲……的贫穷人及受苦者，在不公正的政治制度与不均衡的财富分配下的经历，使他们对圣经有完全不一样的解读。……亚洲神学急不容缓要处理的问题，应该是如何寻找合乎亚洲处境的诠释圣经的原则与方法”。<sup>7</sup>

90年代末，后殖民圣经批评开始进入国际圣经文学学会（Society of Biblical Literature, 即SBL）的论坛，成为与会学者热议的话题。在该学会1999年的年会上，一个由非洲、亚洲、拉丁美洲及加勒比地区学者参与的会议讨论了这一专题；次年，“《新约》阐释与后殖民研究”便成为该学会的规划议题之一。嗣后，圣经文学学会每年的年会上都有诸多学者提交这方面的论文。

进入21世纪之后，后殖民圣经批评更显出方兴未艾之势，如杜布汇通后殖民批评和女性主义批评，推出专著《后殖民女性主义圣经阐释》（2000）。<sup>8</sup>迈克金莱出版了《重构女性：后殖民焦点中的圣经妇女》（2004）。<sup>9</sup>苏吉萨拉迦推出新著《圣经与帝国：后殖民探索》（2005）。<sup>10</sup>

· 本文是国家社科基金项目《20世纪多元文论与圣经批评的关系研究》（07BZW004）的阶段性成果。

<sup>1</sup> R. S. Sugirtharajah ed, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. New York: Orbis Books, 1991.

<sup>2</sup> Laura Donaldson ed. *Postcolonialism and Scriptural Reading*, *Semeia* 75, 1996.

<sup>3</sup> R. S. Sugirtharajah ed. *The Postcolonial Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

<sup>4</sup> R. S. Sugirtharajah. *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998.

<sup>5</sup> R. S. Sugirtharajah, ed. *Postcolonial Perspectives on the New Testament and Its Interpretation*. *Journal for the Study of the New Testament* 73, 1999.

<sup>6</sup> Archie C. C. Lee, "Returning to China: Biblical Interpretation in Postcolonial Hong Kong." *Biblical Interpretation* 7(1999): 156-173.

<sup>7</sup> 李炽昌编著：《亚洲处境与圣经诠释》，香港：基督教文艺出版社，1996，导言第2-3页。

<sup>8</sup> Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Mo.: Chalice Press, 2000.

<sup>9</sup> Judith E. McKinlay, *Reframing her: Biblical Women in Postcolonial Focus*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004.

<sup>10</sup> R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005.

近年来这方面的研究不断趋于深入细致，从基本问题转入各种具体专题，涌现出苏吉萨拉迦的《令人烦恼的文本：圣经与当代殖民文化》（2008），<sup>1</sup> 杜布的《艾滋病毒与艾滋病圣经：论文选集》（2008），<sup>2</sup> 吉姆的《大卫故事中的身份与忠诚：一种后殖民阅读》（2008），<sup>3</sup> 以及萨缪尔的《马可笔下耶稣故事的后殖民阅读》（2007）<sup>4</sup> 等。

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和硕果累累的收获者，被莫尔赞誉为“无处不在”（ubiquitous）的学者。<sup>5</sup> 他于90年代末期动手主编一部皇皇巨著《后殖民圣经评注》，该项工程数易其稿，最终定名《〈新约〉作品的后殖民评注》，<sup>6</sup> 由斯果维亚与其联名主编，于2007年正式出版。

## 二

圣经的后殖民批评之所以发展得如火如荼，是因为数百年来殖民主义的兴盛衰亡始终伴随着圣经的传播和运用，既被奉行殖民主义的传教士用于殖民目的，也被弱小族群的读者用为反对殖民压迫和争取民族解放的工具；当被压迫民族创建独立自主的国家政权后，圣经阐释进而被用为重建民族文化、抵御帝国观念渗透的有力武器。圣经的后殖民批评无疑有助于人们反思和总结这一时期的历史经验和教训。

帝国主义的发展史可以分成早期、中期和晚期三个阶段，与其大体对应，基督教及其圣经在近代世界的传播也能分三个时期：早期（1492—18世纪末），始于欧洲人首次在美国“新世界”登陆，天主教在北美洲大规模传教，继而向西班牙、葡萄牙和法国的殖民地传教，远及中南美洲、加勒比地区和菲律宾；耶稣会则在日本、中国和印度建立教会。中期（19世纪初—20世纪上半叶），新教的传教活动达到顶峰，其福音传遍非洲、亚洲及美洲的剩余地区。晚期（20世纪中期以后），前殖民地国家相继独立，基督教海外传教运动告终，代之以各国教会在本民族领土上的圣经诠释和神学建设工作。<sup>7</sup> 世界范围内的教会扩张史和圣经传播史是相互渗透乃至合而为一的，因为传教的核心工作就是传播圣经，教会的神学建设其实是借助于圣经诠释实现的。纵览之，这一圣经诠释过程又与帝国文化的盛衰浮沉互为里表、遥相呼应——无论在拉丁美洲、非洲抑或亚洲，事实莫不如此。

## 三

拉丁美洲遭受殖民化的历史肇始于1492年克里斯托弗·哥伦布“发现”今日的阿尔·萨尔瓦多。那时哥伦布深信，他所进行的乃是开创“新天新地”（《以赛亚书》65：17；《启示录》21：1）的神圣事业。西班牙和葡萄牙君主按照教

<sup>1</sup> R. S. Sugirtharajah, *Troublesome Texts: the Bible in Colonial and Contemporary Culture*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.

<sup>2</sup> Musa W. Dube, *The HIV& AIDS Bible: Selected Essays*. Scranton: University of Scranton Press; Chicago, IL: Distribution, University of Scranton Press, 2008.

<sup>3</sup> Uriah Y. Kim, *Identity and Loyalty in the David Story: a Postcolonial Reading*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.

<sup>4</sup> Simon Samuel, *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*. London, New York: T & T Clark, 2007.

<sup>5</sup> Stephen D. Moore, "Postcolonialism," in A. K. M. Adam ed. *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000, 185.

<sup>6</sup> Fernando Segovia, R. S. Sugirtharajah eds. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. London, New York: T&T Clark. 2007.

<sup>7</sup> 斯果维亚认为西方帝国建立的传统与社会宗教的维度相伴随，西方近代传教活动可以分为两个时期，1492-1792年为第一阶段，1792年至今为第二阶段。参见其《圣经批评与后殖民研究：走向后殖民视角》，邱业祥译，载梁工主编《圣经文学研究》第二辑，北京：人民文学出版社，2007，第285页。

皇的敕令发动圣战，以支持教会传教，其间《约书亚记》和《士师记》所载征服迦南之事为残酷杀戮拒不降服者提供了圣经依据，这使拉丁美洲在哥伦布到达后的最初一百年间损失人口达数百万之众。<sup>1</sup>

圣经沦为殖民侵略的工具，以致现代教皇保罗二世访问秘鲁时接到当地民众的公开信：“请带回你的圣经吧，把它交还给我们的压迫者，因为他们更需要其中的道德教诲。……我们看到的圣经已被强制进行殖民化的转型，成为殖民主义者发动攻击的意识形态武器。昼夜不息地进攻和屠杀印第安人肉体的西班牙刀剑，业已转换成袭击印第安灵魂的十字架”。<sup>2</sup>

然而，早在西班牙军队入侵时的16世纪，就有一位富于正义感的军队牧师卡萨斯（B. Casas），他反对滥用圣经，在一篇布道词中引述了《便西拉智训》34：21——“剥夺邻人的生计，或者克扣佣人的工钱，都无异于图财害命”断言“那种用穷人的财产向上帝奉献的人，无异于在父亲面前杀死他的儿子”。<sup>3</sup>卡萨斯被攻击为异端，其著作被下令查抄。

当代拉丁美洲解放神学家们在其著作中明确表达了如下主张：上帝与穷苦人站在一起，故教会须奉行一种“对穷苦人的优先选择”，对圣经也应从穷苦人的视角阅读。秘鲁印第安裔神父古斯塔沃·古铁雷斯（Gustavo Gutierrez）在《解放神学》（1971）中深入考察了五个世纪的殖民过程，认为其最终结果是，大部分人口沦入赤贫，多数民众被束缚在贫困的乡村或大城市的边缘地带。但古铁雷斯发现，圣经向贫苦人传来了解放和自由的福音：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由。”（《路加福音》4：18）保罗也论及解放和自由：“基督释放了我们，叫我们得以自由。”（《加拉太书》5：1）这种自由理应包括政治和经济的自由，同时，它还指“从罪中的解放，那罪已达到只代表与世界隔绝之一己私利的程度”。古铁雷斯进而指出：“在一种不公平结构的背后，必有某种作为根源的个体或群体的意志力——一种对拒绝上帝和邻舍的情愿态度。同样，这表明某种变革不论可能会何等彻底，都无法自动实现对所有罪恶的抑制。”<sup>4</sup>

可见古铁雷斯尝试拓宽神学的内涵，使之从社会和政治维度对人的存在做出诠释，从而揭示出建立一个公正与和平的世界所需要的变革性质：这种变革首先是一场社会变革，即一种社会构架的转型，同时还是某种个体和群体的心灵转变，惟此才能带来持久的和平与正义。另一位解放神学家毕克斯莱（G. Pixley）也认为，《出埃及记》通过描写以色列人摆脱埃及法老的奴役而向着“流奶与蜜之地”进军，塑造了一个“站在被压迫者一边”的上帝。以色列人“在强大的埃及军队的追击下成功地逃脱被强加的奴隶处境，这一事实表明，那位在埃及站在穷苦人一边的上帝乃是真正的上帝”。<sup>5</sup>

#### 四

圣经在非洲的命运一如它在拉丁美洲，既能被用为压迫的工具，也能被用为解放的武器。<sup>6</sup>非洲有一部惨遭殖民统治的近代史，直到二次大战以后，多数

<sup>1</sup> John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2000, 86.

<sup>2</sup> Pablo Richard, “1492: The Violence of God and the Future of Christianity,” in Leonardo Boff and Virgil Elizondo eds. *1492-1992: The Voice of the Victims*, London: SCM Press, 1990, 6.

<sup>3</sup> John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction*, 87.

<sup>4</sup> Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, London: SCM Press, 1971, 35.

<sup>5</sup> G. Pixley, *On Exodus: A Liberation Perspective*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983, 236.

<sup>6</sup> John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction*, 91.

国家才获得独立。南非于17世纪成为荷兰的殖民地，又于19世纪初添加英国人为殖民统治者。为了对抗白人统治者的种族歧视和种族隔离政策，南非黑人主教1984年度诺贝尔和平奖获得者德斯蒙德·屠图（Desmond Tutu）擅长从黑人的视点诠释圣经，与殖民当权者做斗争。他在论文集《盼望与苦难》中痛责白人政府的种族政策，斥之为侵权行径，是对黑人尊严的野蛮践踏。他说：“在南非，一些人贪得无厌，同时又持有强权，以致能为所欲为地满足其贪欲，给另一些无关紧要的弱势者造成损失。但是上帝支持的正是这个弱势群体。南非呀，请记住拿伯葡萄园的故事吧！”<sup>1</sup> 据《列王纪上》21章载，以色列王亚哈欲得到其属民拿伯的葡萄园，遭到拒绝；亚哈的异族妻子耶洗别遂雇凶以伪造的罪名指控拿伯，将其打死；亚哈去侵占那座葡萄园时遭遇先知以利亚审判；事后亚哈和耶洗别均被上帝惩罚而死于非命。

屠图在致当时南非总理沃斯特（J. Vorster）的公开信中表述了一种“在基督里黑人和白人本为一体”的神学思想：“不论我们做过什么，耶稣基督都要拆除那所有隔断我们的无关紧要之物，诸如种族、性别、文化、地位等等（《以弗所书》2：14；《加拉太书》3：28）。在这位耶稣基督里，我们被永远联系在一起，作为同一种得救赎的人类，黑人和白人密不可分。”<sup>2</sup> 这段话张扬基督教普世主义而摈弃非洲白人对圣经的种族主义诠释，推崇人类一体的社会理想而排斥种族对立和社会隔离，是正面释读圣经文本的典范一例。

非洲国家相继挣脱殖民枷锁后进入后殖民时代，不少国家的独立教会（African Independent Churches, 即AICs）注重将解读圣经与弘扬本民族的宗教传统结合起来。据杜布提供的资料，博茨瓦纳的女基督徒在理解福音书故事时融入了本土宗教中的“莫雅”（Moya, 即“灵”）观念，认为莫雅能为人授权，“使之发预言、医治病人，能助人找工作、恢复家庭和睦，还能确保风调雨顺、五谷丰登、牲畜增殖，并消除生活中那些不期而至的邪恶力量”；更有甚者，莫雅还能向人启示“福音的美、它的公正，及其超越殖民教会之偏狭倾向的包容”。

一如杜布所论：“这是一种颠覆性的后殖民阅读，它使宗主国在殖民地以贫瘠而缺乏信仰的修辞证明其对他国统治正确的战略不再有效。”从两种宗教传统中整合出一个概念，这一做法“既是一种抵抗策略，也是一种从宗主国所强加之文化重压下寻求疗救的方式，它借助于贬低差异的价值而强制推行一些普世性准则来实现”。<sup>3</sup>

## 五

近代亚洲国家也遭到殖民主义的浩劫。19世纪中叶以后，除了日本等个别特例，亚洲各国都沦为西方列强（以及“东洋”日本）的殖民地或半殖民地。印度相继遭到西、葡、荷、英、法等国入侵，1849年以后被英国全部占领。中国名为独立，实则不断向国外霸权出让各种主权和租界，香港、澳门、台湾分别沦为英国、葡萄牙和日本的殖民地。而与此同时，反帝反殖的民族解放运动也在持续进行，时至20世纪中叶大部分亚洲国家都获得独立；1997、1999年，香港和澳门也相继回归中国，结束了作为殖民地的屈辱历史。

这一背景为亚洲学者从事后殖民圣经批评提供了文化语境。李焯昌（Archie C. C. Lee）在国际圣经文学学会1997年的年会上借助于对“第三以赛亚书”

<sup>1</sup> Desmond Tutu, *Hope and Suffering*, London: Collins, 1984, 42.

<sup>2</sup> Desmond Tutu, *Hope and Suffering*, 29.

<sup>3</sup> Musa W. Dube, “Readings of Semoya: Botswana Women’s Interpretation of Matt. 15:21-28,” in Gerald West and Musa W. Dube eds, *“Reading With”: An Exploration of the Interface between Critical and Ordinary Reading of the Bible: African Overtures*, Atlanta GA: Scholars Press, *Semeia* 73(1996): 112-125.

（《以赛亚书》55-66章）的重读，分析了香港回归中国时的后殖民社会文化特征。在第三以赛亚时代，巴比伦的以色列社群是由年轻一代构成的，他们虽然起源于巴基斯坦，却在异域他乡生活和成长，这种处境使之形成一种独特的身份感。然而，那些从巴比伦殖民区回归耶路撒冷的返乡者却遇到种种问题，因为他们在生活方式、文化定位、社会政治身份等方面都与留居于巴基斯坦的以色列人相去甚远。正如后流放时期的以色列社群中存在多种异常运动和相互冲突的声音一样，回归时的香港对城市未来的建构也有诸多不同的声音和设想，带有“高度混杂”（highly hybridized）的特色，这是因为香港的文化是中国的，而经济和法律构架却是英国的。在这种情况下，应当努力调适传统，与边缘化抗争，以达成一种独特的居间（in-between）身份。<sup>1</sup>

香港女学者郭佩兰（P. L. Kwok）在《女人、狗和碎屑：建构后殖民话语》中对福音书所载一位叙利非尼基妇女请求耶稣治病的故事（《马太福音》15：21-18；《马可福音》7：24-30）做出独特解读，认为那篇叙事提出了不同种族之间的关系问题，以及男人、女人、文化帝国主义和殖民之间的相互作用问题。<sup>2</sup> 她考察了以往学者阐释该故事时流露出的反犹主义、性别歧视和殖民主义倾向，尖锐地批判了一种潜隐于其间的救赎模式，那种模式强调耶稣与该妇女之间的不平等地位，特别注重那个妇女的信心和谦卑，以便把她述说成基督徒美德的典范。然而，用那种美德引导异教徒，其实是在支持殖民主义和帝国主义。郭佩兰提出今天可以从另一种思路理解那个故事，即上帝所施的救恩要从犹太人转向外邦人——这种思路所体现的就是边缘与中心平等对话的后殖民精神。

马来西亚裔的香港学者谢品然（P. P. Chia）在其论文《为臣民命名：〈但以理书〉第1章的后殖民阅读》<sup>3</sup>中也探讨了叙事、殖民和抵抗之间的关系问题。他认为，潜伏在但以理故事背后的是一种后殖民主义意识形态，叙述者通过描写但以理及其三友人的流亡经历，揭示出他们的被殖民身份；巴比伦宫廷太监长用迦勒底文为但以理等人命名，乃是一种殖民行为；但以理等人拒食宫廷中的食物，则是抗拒殖民的行动。文章在但以理等与殖民统治下的香港人之间发现了相似之处，在作者看来，《但以理书》第1章中出现的帝国策略，即隔离被殖民者、令其学习宗主国语言、令其接受教育、为其重新命名，都在殖民化的香港再度上演。一种巨大的精神痛苦来自对身份的寻求，以及作为殖民者臣属或统治对象的自我命名。总之，香港人从但以理的经历中不难感受到过多的被殖民的体验。

<sup>1</sup> See J. Kuan, "Asian Biblical Interpretation," in John H. Hayes ed. *Dictionary of Biblical Interpretation. A-J*, Nashville: Abingdon Press, 1999, 74.

<sup>2</sup> P. L. Kwok, "Woman, Dogs, and Crumbs," in *Discovering the Bible in the Non-biblical World, The Bible and Liberation Series*, 1995, 72.

<sup>3</sup> P. P. Chia, "On Naming the Subject: Postcolonial Reading of Daniel 1," *Jian Dao* 7(1997): 17-36.