



创于1897

商務印書館

The Commercial Press 杨乃乔

摘要：本文意在阐明如何在比较文学研究的学科方向下从事中国经学诠释学与西方诠释学的比较研究。这项研究的学术宗旨在于，不仅是为了挖掘潜藏于《十三经》注疏传统中丰沛的诠释学思想，使其体系化，同时，也是对西方诠释学理论在汉语学术界的适用性给予丰富与修订。此外，还有一个重要的学科建设目的，是为了推动比较文学定位于中西比较古典学的研究场域以做出厚重的学问来，推动比较文学研究可以有效地解决与回答中国古典学领域的重大问题，使比较文学不再被轻视为一门没有学问的学科。

关键词：比较文学 中国经学诠释学 西方诠释学 《十三经》注疏传统

在复旦大学中文系，我带领一个青年学者团队持续性地在做中国经学诠释学与西方诠释学比较研究的课题。众所周知，关于这个课题的研究在中西文献的阅读、择用与理论体系的思考、构建上均有着相当的难度，然而让人欣喜的是，这批青年学者却对这个课题的深入性追问充满了思辨的兴趣与探索的热情；实事求是地讲，他（她）们在这个研究方向下完成自己的硕士与博士论文后，受益是巨大的，在相当的程度上，他们得以于中西学术文化传统最为底层且厚重的知识系统上沉淀出自身的学养。

需要说明的是，我们这个团队是在中国语言文学比较文学的方向下从事这一课题研究的，再说得确切一点，是在比较诗学的方向下对潜在于《十三经》注疏传统中丰沛的诠释学思想给予理论性的思考与

归总；当然，通贯于西方历史脉络中四个阶段的诠释学理论（如古希腊诠释学、神学诠释学、普遍诠释学及其之后的存在论诠释学等），是我们就这一课题研究得以参照且展开思考的有效学术背景，说到底，关于中国经学诠释学与西方诠释学的汇通性研究还是中西经典文献分析及其理论探讨的问题。若干年前，有一位颇有名气的学者曾问我，你们这个团队为什么是在比较文学或比较诗学的研究方向下做中国经学诠释学与西方诠释学的比较研究？显然，这位学者对比较文学与比较诗学缺少学科本质上的了解。在接下来的几句交谈中，这位学者让我意识到他把比较诗学误读为是“中外诗歌比较”了，这让我很诧异！当然，比较文学也更不是“文学比较”什么的，一如法国比较文学研究者巴柔（D.H.Pageaux）所调侃的：“我们什么也不比较，幸亏我们什么也不比较。”^①

在比较文学研究或比较诗学的方向下，我们把自己的思考定位于中国传统文化最为底层的厚重问题——经学上，这是我们这个研究团队持久坚守的学术信仰。我们这个团队不做单纯的经学思想史研究，而是具体地沉淀于漫长且繁富的《十三经》注疏传统中，探索从孔子删“六经”及《左传》释《春秋》以来，历代经学家对《十三经》文本意义的理解与解释所构成的诠释学思想。当然，这一课题的研究也涉及历代今文经学家与古文经学家释经方法论及其价值判断等立场的问题，也更涉及历代经学家借由解经对王朝宪政干预或规避所铸成的意识形态问题等。《十三经》文本以汉语文字的书写究竟负载着怎样的历史意义？其意义又究竟是在怎样的理解与解释中向中国古代的典章制度、政治立法、历史、哲学、宗教、伦理、文学及文学批评生成的？这皆是我们这个团队极有兴趣追问与思考的现象。在此我们不妨细读经学家皮锡瑞于《经学历史·经学极盛时代》一章中的那段表述：“王充《论衡》曰：‘夫五经亦汉家之所立；儒生善政大义皆出其中。

^① 杨乃乔主编：《比较文学概论》，北京：北京大学出版社，2016年，第138页。

董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。然则，《春秋》，汉之经。孔子制作，垂遗于汉。’案王仲任以孔子制作垂遗于汉，此用《公羊春秋》说也。《韩敕碑》云：‘孔子近圣，为汉定道。’《史晨碑》云：‘西狩获麟，为汉制作。’欧阳修以汉儒为狭隘，孔子作《春秋》，岂区区为汉而已哉！不知圣经本为后世立法，虽不专为汉，而继周者汉，去秦闰位不计，则以圣经为汉制作，固无不可。且在汉当言汉；推崇当代，即以推崇先圣。如欧阳修于生宋，宋尊孔子之教，读孔子之经，即谓圣经为宋制法，亦无不可。今人生于大清，大清尊孔子之教，读孔子之经，即谓圣经为清制法，亦无不可。欧公之言何拘阂之甚乎！汉经学所以盛，正以圣经为汉制作，故得人主尊崇。此儒者欲行其道之苦衷，实圣经通行万世之公理。”^①当然，皮锡瑞是清代的今文经学家，既然如此，我们还可以详读清代古文经学家戴震在《与惠定宇先生授经图》一文中的陈述：“言者辄曰：‘有汉儒经学，有宋儒经学，一主于训故，一主于理义。’此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经。求之古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。”^②无疑，我们从戴震的陈述中可以收获到与皮锡瑞截然不同的释经观念。因此我们不难发现，在漫长的《十三经》注疏传统中所沉淀的诠释学思想是极为丰沛的，然而其并没有形成一种自觉且体系化的诠释学理论。

“诠释学”——“Hermeneutics”作为一个体系完整的学科是从西方舶来的，我们把西方诠释学及其相关的理论带入汉语语境，作为我

① [清]皮锡瑞著，周予同注释：《经学历史》，第121—122页。按：“西狩获麟”见于《春秋》哀公十四年，关于“西狩获麟”是隐喻“麟为孔子受命之瑞”，还是隐喻“麟为汉将受命之瑞”，《左传》、《公羊传》、《穀梁传》与汉代以来经学家（王充、何休、孔颖达等）有着不同的理解与解释，以形成了中国经学诠释学史上一个重要的经学诠释学命题。

② [清]戴震撰，张岱年主编：《戴震全书》（第七册），合肥：黄山书社，1995年，第505页。

们思考和探索的透镜，以对潜藏于《十三经》注疏传统的诠释学思想给予体系化的研究，这是非常必要的。同时，我们也特别注意到把西方诠释学及其相关理论带入我们的研究视域中，给予学理意义上的修订与丰富，使之在学理思想的重构中适用于我们对《十三经》注疏传统中诠释学思想的研究。也正是如此，中国经学诠释学与西方诠释学在我们的研究性汇通中，得以生成我们这个学术团队在这个时代的学术思考，这也是交集于《十三经》注疏传统与西方诠释学之间的第三种立场。

一个时代有一个时代的学问，每一位学者也都有自身的立场，我们从上述皮锡瑞与戴震的陈述中可以见出从汉代以来的历代释经系谱，从两位经学家各自所持有的不同解经立场，也可以见出就同一现象研究所给出的不同价值判断。

胡塞尔（Edmund Gustav Albrecht Husserl）在他的现象学思考中界分了人类的两种经验：第一种是“外在导向”（outer directed）经验，即自然知识，第二种是“内在导向”（inner directed）经验，即哲学知识。在中国经学史上，“六经”及历代经学家以其释经的书写所提供的注疏知识体系就是“内在导向”经验，其可以归属于胡塞尔界说的“哲学知识”这个层面。需要强调的是，这里的“哲学知识”是加了引号的。理解了这一点，我们不难理解以下的逻辑判断：依然是在中国经学史上，关于“六经”与周公或以孔子为素王等历史信息的注疏知识，其是历代经学家在解经过程中以个人的诠释、训诂、思考与内省所沉积下来的“内在导向”经验，但是这种“内在导向”经验，却被经学家在自己的信仰及构建王朝宪政的意识形态上本体论化（ontologicalization），在本质上转型为“外在导向”的自然知识之经验；最终，无论是“六经”还是周公或孔子成为了先验性给定的绝对真理，即如今文经学家皮锡瑞所宣称的“实圣经通行万世之公理”，也如古文经学家戴震所言的“圣人之道在‘六经’也。”

晚近 30 年来，汉语比较文学界以不懈的努力对西方现代主义文化

思潮与后现代主义文化思潮做了大量的翻译与评述，似乎比较文学研究、比较诗学研究或比较文化研究与现当代学术有着更为本然的亲缘关系，其实并非如此！事实上，在欧美高校的比较文学系，一直以从事古典学或比较古典学研究的优秀学者为重，我们仅以哈佛大学比较文学系为例。

米尔曼·帕里（Milman Parry）与阿尔伯特·B. 洛德（Albert B. Lord）是哈佛大学比较文学系两位优秀的前辈古典学研究教授，这两位教授都是《荷马史诗》（*Homer's Epic*）为口传史诗（oral epic）的坚定维护者，并且构建了著名的帕里-洛德理论（the parry-lord theory of oral composition）。阿尔伯特·B. 洛德教授的《故事的歌手》（*The Singer of Tales*）早在2004年就被翻译为汉语译入语在国内出版，然而这部重要的著作却并没有引起国内比较文学研究者等对古典学的关注，反而是民俗学、民间文学与文学人类学的研究者对这部著作充满了兴趣。

大卫·达姆罗什（David Damrosch）也是哈佛大学比较文学系的教授，他在2003年所撰写的《什么是世界文学？》（*What Is World Literature?*）一书曾在中国比较文学与世界文学领域产生了重要的影响；事实上，国内学者都对大卫·达姆罗什教授所重新界定的“世界文学”这个概念充满了兴趣，然而忽视了他也是把自己的思考与研究定位在更早的英雄史诗《吉尔伽美什史诗》（*The Epic of Gilgamesh*）的研究领域中的。大卫·达姆罗什在2007年推出的《尘封的书籍：伟大史诗吉尔伽美什的遗失与再发现》（*Buried Book: The Loss and Rediscovery of the Great Epic of Gilgamesh*）依然是把自己的比较文学研究定位于古典学或比较古典学的领域。

写到这里，我认为应该提及一下北京大学季羨林教授及他所撰写的那部73万字的厚重之作——《糖史》，这是一部以“糖”为中心对相关词源追溯涉及一千多年来的中外文化交通史，其堪称一部优秀的当代中国比较古典学研究专著。

在《一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷》一文中的开始处，季羨林教授描述了这一研究课题的背景：“法国学者伯希和（paul peilliot）在本世纪初曾到中国敦煌一带去‘探险’，带走了大量的中国珍贵文物，包括很多敦煌卷子。卷子中佛经写本占大多数，还有相当多的中国古代文献的写本和唐宋文书档案，以及少量的道教、景教、摩尼教的经典。大都是稀世奇珍，对研究佛教和其他宗教以及中国唐宋时代的历史有极大的价值。因此国际上兴起了一种新学科，叫作‘敦煌学’。”^①1981年，其中一张敦煌残卷（卷号为P3303）流转回北京大学历史系，这张残卷是在佛经残卷的背面记载了当时的制糖技术，一如季羨林教授所总纳的：“残卷短短几百字，牵涉到下列几个问题：一、甘蔗的写法；二、甘蔗的种类；三、造沙糖法与糖的种类；四、造煞割令（石蜜）；五、沙糖与煞割令的差别；六、甘蔗酿酒；七、甘蔗栽种法；八、结束语。”^②这张敦煌残卷中“煞割令”一词一时无人可以读解，而季羨林教授正是依凭自己丰厚的中外学养与古典语言的能力，把“煞割令”这个音译词在语源上追溯至梵文的“śarkarā”（石蜜），从而在完整的逻辑上疏通这几百字的文意。

“煞割令”这个音译词的破译使季羨林教授回忆起早年在德国留学时所注意到的相关语言现象：英文“sugar”、德文“Zucker”、法文“sucrc”、俄文“сахар”、意大利文“zucchero”与西班牙文“azúcar”等就都是外来语；“煞割令”这个音译词的破译使他认识到“这些外来语都来自印度吠陀语和古典梵文的 śarkarā，还有 khaṇḍaka，巴利文 sakkharā。这说明欧洲的‘糖’和‘冰糖’是从印度来的。这两种东西从印度传入欧洲不是直接的，而是经过波斯和阿拉伯的媒介。”^③我在这里无法系统地介绍《糖史》这部皇皇巨著，我只想说，季羨林教授

① 季羨林：《一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷》，见于季羨林：《糖史》（二），南昌：江西教育出版社，1998年，第481页。

② 季羨林：《一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷》，《糖史》（二），第483页。

③ 季羨林：《引言》，《糖史》（一），南昌：江西教育出版社，1998年，第2页。

仅此以“糖”为中心，从一个词的破译及其相关词源的追溯，书写了一部宏大的中外文化交通史，这是一种怎样的学术观念及语言能力？在印欧语系与汉藏语系交通之间多种语源的古典语词考释比识读甲骨文要难得多。其实，从事比较文学研究、比较诗学研究、比较文化研究、中国古典学研究及相关历史学研究的学者应该自觉地去翻阅一下这部读本，以反思自己学术研究观念的差距在哪里。其实，学术研究不仅在于知识的单项性积累问题，而更在于持有一种怎样的学术研究观念的问题。

上述四位学者的学术研究观念及其学养对我们这个团队的影响是不可磨蚀的，也正是如此，我们有着充分的理由把汉语本土的比较文学研究定位于思考与回答中国古典学的相关问题，也正是这一种学术观念及其动向让我们的研究与思考走进了经学，沉淀于漫长的《十三经》注疏传统中，因为我们特别希望能够把汉语语境下的比较文学研究、比较诗学研究或比较文化研究做出厚重的学问来，以能够有效地思考与回答中国古典学最为底层的学术问题。

我们自觉自己是刚刚起步，只是在“小学”的层面上努力前行而已，后面还有漫长的坎坷之路有待于我们跋涉，我们愿意依凭自己的兴趣去尝试一下。说白了，学术只是个人的兴趣而已，其中没有什么可以额外获取的名利。但需要说明的是，我们这个团队绝对不培养游走于国内外学界的社会活动家，因为学术决然不是以巧取浮夸的社会运作而得以成名于天下的，学术也更不是靠经费堆出来的，有经费没学问的人多了去了！其实，从一篇文章的一段文字就可以见出一位学者的学术品质。

