

東方論叢

1

主編 单小曦

- 比较古典学
- 当代中青年文论家
- 文艺理论新视野
- 古典新绎

東方論叢

1

主 編 单 小 曦

图书在版编目(CIP)数据

东方论丛. 1 / 单小曦主编. —桂林: 广西师范大学出版社, 2011.12

ISBN 978-7-5495-1126-6

I. 东… II. 单… III. ①社会科学—文集②中国学—文集 IV. ①C53②K207.8-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 267888 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

桂林金山文化发展有限责任公司印刷

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)

开本: 880 mm × 1 240 mm 1/32

印张: 9.75 字数: 260 千字

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

印数: 0 001~1 000 册 定价: 30.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

目 录

比较古典学

杨乃乔	主持人语:汉语后现代主义之后的理论贫困与比较古典学的崛起 (1)
杨乃乔	从中国古典学到比较古典学 ——论中国经学诠释学的终极追问 (7)
梁丹丹	从文本到内心:经学诠释与作者创作心理的重构 ——以欧阳修《诗本义》对《关雎》篇的释义为例 ... (38)
姜 哲	汉代“章句”之学的诠释学处境 (57)
黄 晚	“六经皆史”与章学诚反独断论的经学诠释学思想 (77)
徐定懿	从存在论诠释学看经、史关系的此在方式 (92)
李丽琴	宋代经学诠释与宋儒对“文章之弊”的批评 (112)
郭西安	诠释建构与隐喻机制 ——存在论诠释学视阈下杜预《春秋左氏传序》的内在理路 (127)
曹洪洋	“《诗》无达诂”与“《诗》言志” ——以诠释学视阈看经今古文学之争 (146)

当代中青年文论家

- | | |
|-----|--|
| 李春青 | 论“体”
——中国古代文论之运思方式探微 …………… (177) |
| 唐卫萍 | 在当代学术视野下重建中国古典阐释学传统
——李春青学术思想述略 …………… (197) |

文艺理论新视野

- | | |
|-----|--|
| 胡友峰 | 文学研究：从本质主义到反本质主义 …………… (208) |
| 赵 文 | 西方马克思主义与形式辩证法
——从本雅明、阿多诺到伊格尔顿 …………… (231) |

古典新绎

- | | |
|-----|---|
| 邬国平 | 从《文选》骚类看李善注的特点 …………… (249) |
| 胡大雷 | 中古文学批评“舆论派”和“著述派”之分野与融合 ……
…………… (264) |
| 阮 忠 | 古代散文史研究的相关问题 …………… (283) |

主持人语： 汉语后现代主义之后的理论贫困与比较 古典学的崛起

◎ 杨乃乔

近年来,我们把自己的学术思考定位在中国古典学或比较古典学领域,这是具有一定的学术背景的。

20 世纪 90 年代以来,西方后现代主义理论被大规模地翻译到中国汉语学界,作为译入语的西方后现代主义诸种思潮裹挟着德里达的解构主义哲学,曾让中国学人在假想的“边缘与中心”的对峙中完成了意识形态的学术较量,来自西方的汉语后现代主义曾一度被打造为弥漫于中国人文学界的主流理论。对于从那个历史时期跋涉过来的中国学者而言,这是一段让人不可忘却的学术历史。

在这里必须提及的是,在欧美学界的源语语境下,后现代主义思潮无论是在怎样的多元向度上扩张为后殖民批评理论、女权主义、性别研究、大众文化研究、视觉文化研究及最终走向文化研究等,其所依凭的理论核心始终是法国哲学大师雅克·德里达的解构

主义哲学。

在思想的延展逻辑脉络上,德里达(Jacques Derrida)的解构主义哲学(deconstruction)对逻各斯中心主义(logocentrism)的颠覆是对海德格尔(Martin Heidegger)存在论哲学的承继。在《论文字学》(*De la grammatologie*)一书中,德里达切入历史语言学的层面,从古希腊语的理解角度把逻各斯——“*loyos*”(logos)解释为“*ratio*”和“*oratio*”两个层面的意义,又进而把这两个层面的意义追问至由“*thinking*”——“思”与“*speaking*”——“言”构成的终极语音那里,最终把逻各斯中心主义圈定为一个超验的、自律性言说的语音中心主义(phonocentrism),从而对结构主义与列维—斯特劳斯(Claude Levi—Strauss)进行了批判。而海德格尔在《存在与时间》(*Sein und Zeit*)中讨论他的存在论诠释学时,首先把自己的思考追问到胡塞尔(E. Edmund Husserl)的现象学(phenomenology),把此在——“*Dasein*”就其本身所显现的那样展示自身的存在称之为现象学,认为作为此在现象学的逻各斯秉有使此在于领会中宣告自身存在的诠释意义,因此,现象学无疑就是诠释学(hermeneutics)。胡塞尔再度回到对古希腊术语“*epochè*”——“悬置”的追问,试图借用这个术语“排除对×××的信仰”的古典学分析,以表达他所建构的现象学还原的逻辑体系。理解了胡塞尔在这里所投入的心智,我们才可以理解为什么胡塞尔要以加括号(*Einklammerung*)的方法对古希腊以来关于本体论猜想的哲学给予悬置,使其存而不论,为当下科学哲学重新寻找一个自明的起始点。

我们注意到,胡塞尔、海德格尔与德里达在构建他们拒斥在场形而上学的理论体系时,始终让自己的学术思考与学术写作行走在历史语言学与古典学的深度中。德里达在《书写与差异》(*L'écriture et la différence*)一书中关于“差异”——“*différence*”的论述,就是一个在历史语言学与古典学的基础上完成的语言游戏。因

此现象学、存在论哲学与解构主义哲学在西方的源语语境下是三门艰深的学问；并且德里达的解构主义理论、海德格尔的存在论诠释学与胡塞尔的现象学有着隐晦且不可切割的深度逻辑关系。

然而，后现代主义思潮被译入中国汉语学界后，中国学者大都是在汉语译入语的字面上提取其意义，便捷地将译入语中的西方后现代主义带入中国汉语语境下的文学研究、艺术研究与文化研究中，以此形成一种不对等的对话，艰深的源语解构主义理论及其相关思潮，在中国汉语学界最终降解为指向当下文化研究的平面化的批评话语，这种平面化的批评话语最终生成了中国学界的汉语后现代主义文化思潮。遗憾的是，源语后现代主义及其解构主义理论背后的历史语言学与古典学的深度学问，丝毫没有引起中国学者的关注，也因此被一无所知地遗忘了。

当代学术研究的确需要主流话语，因为一部分学者是无法在寂寞中享受孤独的安静而达向深度的学术思考的，所以他们必然总是处在一种学术身份缺席的焦虑中。然而后现代主义之后，西方学界处在理论资源的匮乏状态，这也导致对西方学界积极跟进的中国学者也在后续理论的断裂中不知所措。当然我们也注意到，后现代主义之后的文化研究在批评的平面感上，把自己解构得远离学问，而国学研究却依然在汉语本土学界呈现一种坚守的姿态，始终以持有一种深度且严肃的学术品质而备受尊重。需要强调的是，国学研究的严肃品质是吸引我们这个团队执著于此的重要原因之一。

还有一个重要的原因是，近几年来，在欧美留学归国的学者族群中，有多位是研究历史语言学与古典学的学者，他们的归来为中国学界初步带来了关于西方历史语言学与古典学的学术研究信息，这让中国学界在后现代主义之后的理论贫乏中发现了西方学术的真正历史及厚重所在。的确，后现代主义之后一定不是在一种平面化的程度上再叠加一种平面化，从而生成一种“后后现代主义”——

“post— postmodernism”；相反的是，学界却呈现出一种返璞归真的迹象，那就是相当一部分学者带着对汉语后现代主义及文化研究的厌倦感开始回归古典，开始追问学术历史及语言之成因的本体论问题。

当然，更有学者开始考虑中国汉语国学与西方源语历史语言学、古典学接轨的国际化问题，他们建议在中国汉语学界成立“中国古典学”以替换“国学”的命名，以便于使“国学”在“Chinese Classical Studies”的命名下为西方学界所理解与接受。这实际上是从比较文学研究的国际视阈所提出的建议，由此，“比较古典学”——“Comparative Classical Studies”的研究方向也应运而提出。种种迹象表明，由于汉语后现代主义及文化研究太多地跌向平面化与准学术，后现代主义之后的学界开始回归古典，其实，这也是中西学术发展史上的一个自律性调整，因为学术不能总是在非学术的状态下存在而被勉强称之为“学术”。

因此，我们在复旦大学中文系比较文学研究方向下成立了一个比较古典学研究的团队，先把中国汉语语境下的比较古典学研究定位在设问与思考中国古典学的问题上。当然，这种定位是把西方历史语言学、古典学及西方学术背景作为思考的透镜，以此为参照而重新阅读与设问国学的历史与语言问题，并以国学之历史与语言问题在比较古典学中的回答与解决，修正西方历史语言学与古典学在汉语语境下的适用性，从而生成第三种诗学。当然，比较古典学决然不仅仅是这样一个研究的面向，还有其他的路数。

如果说，中国古典学——国学的基质是儒学，儒学的基质是经学；那么，我们先把中国汉语语境下的比较古典学研究定位在中国经学思想史的面向上，把西方的诠释学理论带入，作为一种自觉的理论透镜来看视与研究隐含在中国经学史上的丰沛的诠释学思想，尝试着构建中国经学诠释学的理论体系。当然，更重要的是，我们

也以中国经学诠释学理论体系的构建,再度调整与改写西方诠释学在汉语语境下的适用性,最终使西方诠释学与中国经学诠释学在整合与汇通中生成第三种诠释学。第三种诠释学在学理的构成上具有走向国际学界的普适性。

另外,构成中国经学史文献材料是非常浩瀚的。但是多年来,中国经学研究一直滞留在文献的同类项组合与材料的描述中,我们相信中国经学史背后隐含的理论体系与其文献材料是一样的博大与精深。在中国古典学或比较古典学的研究方向下,我们把中国经学称之为中国经学诠释学,这也是尝试着对中国经学给予一种理论体系化的思考与总结,使中国经学在研究的路数上尽可能走向国际化。实际上,台湾大学历史系的黄俊杰教授和台湾“中研院”的李明辉教授等在这个方面已经作出了相当重要的贡献,只是没有称之为中国经学诠释学、中国古典学或比较古典学而已。当然,中国汉语语境下的比较古典学研究也为走向这一空间的学者提出了更高的学术品质要求,他们不仅需要历史语言学与古典学的角度阅读中外古典文献材料的能力,而且还掌握两至三门以上的外语,获有初步阅读古希腊语与拉丁语的能力。同时,对走进这方空间的阅读者或评判者,在其知识结构及语言能力的储备上也提出了较高要求。

当然,中国汉语语境下的比较古典学研究,对中国古典学问题的设问与解决,也不是照搬西方历史语言学与古典学的方法论,而应该有自己的可以整合中西学术的第三种策略与第三种路数。因此,操用纯粹的西方历史语言学和古典学研究的原则,或操用纯粹国学和经学研究的方法,以单边主义的姿态来评判中国汉语语境下的比较古典学研究、中国古典学研究或中国经学诠释学研究,这都显得过于生硬,并且无法掩饰来自本土主义、原教旨主义及保守主义的偏激。经史大师蒙文通曾提出两个重要的学术观念:“古史多

元论”和“大势变迁论”，从而认同了历史在发展中所形成的社会诸种元素之间的互文关系。的确，学术永远处在历史的发展中，任何学术史都是文人撰写的当代史。

说到底，我们也希望把一直被学界诟病的比较文学研究做出学问来，做出文献功底与理论深度来，让比较文学研究不仅仅是译介或照抄西方的学术资讯，而是能够有效地解决中国古典学——国学的问题，从而把比较文学研究定位在中国古典学——国学的研究传统上。

主持人简介：

杨乃乔，男，博士；复旦大学中文系比较文学与世界文学专业教授、博导；兼任台湾辅仁大学比较文学研究所客座教授、博士生导师；曾在中国香港、美国、日本、新西兰、加拿大、中国台湾等高校讲学与访学。出版专著《悖立与整合：东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较》（文化艺术出版社1998年版，60万字，2001年获北京市第六届哲学社会科学优秀成果一等奖）、《比较诗学与他者视阈》（学苑出版社2002年版，38万字），出版译著《后殖民批评》（合译，北京大学出版社2001年版，37万字），主编《比较文学概论》（北京大学出版社2002年版，48万字，2003年被教育部选为研究生指定教材，2004年获北京市教委精品教材奖，2006年被列入全国普通高等教育“十一五”国家规划教材）、《比较文学与世界文学》（商务印书馆2004年版，40万字）、《比较文学与世界文学：乐黛云教授七十华诞纪念特辑》（北京大学出版社2005年版，80万字）。此外，还在《中国社会科学》、《文学评论》、《文艺研究》等刊物发表学术论文100多篇。

从中国古典学到比较古典学

——论中国经学诠释学的终极追问

◎ 杨乃乔

在西方文化传统那里,诠释学(hermeneutics)的发生与发展大致经历了四个阶段,即从古希腊关于神喻的理解与解释到中世纪的神学诠释学(theological hermeneutics),再从施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)、狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的总体诠释学(general hermeneutics)到海德格尔(Martin Heidegger)、伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)的存在论诠释学(ontological hermeneutics);在国际人文学界,无论诠释学在多元的层面上是被定义为一种研究方法论抑或一门学科,还是被定义为在西方 20 世纪中期崛起的一脉存在论哲学思潮,总体而言,理解(understanding)与解释(interpretation)构成了西方诠释学理论体系的两个基本要素。实际上,我们把海德格尔存在论诠释学中的理解与解释这两个基本要素带入中国汉语文化传统中,使其指向中国诠释学研究,其依然获有在异域文化语境中可以奏效的学理性,并且有着相当的启示性指导意义。

无疑的,成熟的理论应该拥有其在多元文化语境下奏效的普适

性。我们可以把关于学术史的追问在国族的空间中定位于一个具体的历史时段以做参照,也就是从比较古典学(Comparative Classical Studies)的视阈定位,相对于西方存有一脉漫长的关于《圣经》理解与解释的历史及相应共生的神学诠释学,从孔子删“六经”以来到康有为与章太炎,在东方也存有通贯中国文化传统的关于“六经”或“十三经”理解与解释的诠释学思想发展史。倘若我们把在中西文化传统中曾发生过的诠释学思想置放在国际学术平台上互为参照,我们必须承认依托于儒家传统延展的中国经学就是中国诠释学文化传统中的主脉。

何休在《春秋公羊注疏序》中言:“圣人之极致,治世之要务也。”^①其实,从孔子以来到当下,历代中国文人从来都把学术境遇视为一方独立且自足的生存空间;两千多年来,在这方空间中生存着的知识分子,绝大多数都愿意把自己置放在“治世”之“圣人”的维度上,因此,他们必然执求在学术研究的“极致”处表现出思想的机智及情感释放的张力,并且期待着自己的思想与情感能够溢出学术境遇,向外扩张为一种“治世之要务”的普世伦理。^②这也是曹洪洋在《〈诗〉无达诂》与《〈诗〉言志》——从诠释学视阈看经今古文学之争》一文中,为什么把“《诗》无达诂”的经学诠释学思想追问到“一以奉人”或“一以奉天”的学术极致那里去的原因。的确,如果我们在此重新阅读董仲舒《春秋繁露·精华篇》所提出的关于汉代经学诠释学思想的表达,一定会让自己收获崭新的理解与解释:“所谓《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞。从变从义,而一以奉人(天)。”^③

在学术的极致境遇中,往往一位学者在操用一个术语抑或使用一个概念时给出了某种细微的修辞变化,从中我们都可以见出这位学者在其学术思考与学术视阈两个维度上所呈现出来的巨大的背景式的调整。如我们把“经学”称之为“中国经学”时,在本质上,

已经把经学置放在国际学术的研究平台上了,否则我们没有必要为之冠以“中国”的修辞性命名,我们之所以这样做,即是以此强调经学在世界学术文化中的“中华”国族性;如果我们是操用本土的传统学术视阈研究经学,经学以其不变的命名依然是汉语本土语境下国学研究中一门厚重的学科。再如我们把经学研究置放在诠释学理论体系的视阈中给予思考,把“经学诠释学”作为一个崭新的研究方向时,在研究学理及其观念的构成上,我们已经切实地把中国经学以及关于中国经学的研究,汇通于西方诠释学的语境中去了;因为,“诠释学”作为一个译入语概念,其源语概念“hermeneutics”在学脉上一直可以追溯到古希腊神话关于神喻的理解与解释那里,此后,诠释学一直是西方文化传统中一脉重要的学术现象,也是一门重要的学科及一种重要的研究方法论,以致在 20 世纪形成了影响重大的由海德格尔及伽达默尔先后共同构建的存在论诠释学。

我们先把存在论诠释学这个观念搁置于一边,暂且不论,我们仅从技艺论诠释学(the theory of the art of interpretation)这个概念的面向透视过来,将惊人地发现,在中国经学史上存在着丰沛的关于“六经”或“十三经”文本理解与解释的技术方法论,顾炎武在《日知录·卷十八·十三经注疏》一章中曾陈述了先儒释经的诸种方法与体例:“其先儒释经之书,或曰‘传’,或曰‘笺’,或曰‘解’,或曰‘学’,今通谓之‘注’。《书》则孔安国传,《诗》则毛萇传、郑玄笺,《周礼》、《仪礼》、《礼记》则郑玄注,《公羊》则何休学,《孟子》则赵岐注,皆汉人。《易》则王弼注,魏人。《系辞》韩康伯注,晋人。《论语》则何晏集解,魏人。《左氏》则杜预注,《尔雅》则郭璞注,《穀梁》则范宁集解,皆晋人。《孝经》则唐明皇御注。其后儒辨释之书,名曰‘正义’,今通谓之‘疏’。”^④的确,在中国经学史上,或在让我们称之为“中国古典学”的传统上,那些被称之为“传”、“注”、“疏”、“笺”、“正义”、“章句”、“训”、“训纂”、“训故”、“解故”、“说”、“说义”、“微”等释

经的方法与体例,其中存在着历代经学家对“六经”或“十三经”文本进行理解与解释所形成的潜在且深刻的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法论。并且从某种程度上说,这些潜在且深刻的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法论,从相传孔子删“六经”至《左传》对《春秋》的历史叙事性诠释,再从汉代以来至近代在国族意识形态观念上,成为推动儒学发展的内在思想动力。当我们把本土学术文化传统中的经学研究带到一方国际学术文化的研究平台上,不难发现,在经典文本理解与解释的方法论和存在论两个维度上,中国经学的确是具有成熟之释经方法及其理解与解释原则的技艺论诠释学;因此,我们完全可以把“中国经学”带入西方诠释学研究的视阈中,将其定义为“中国经学诠释学”,以此拓展一个关于中国经学研究的崭新方向。^⑤

的确,如果我们把西方诠释学理论作为研究视阈,去看视中国经学史及其内在丰沛的诠释学思想,我们没有理由不承认,一部中国经学史就是一部中国经学诠释学发展史。当然,在中国汉语学界作为体系性理论的诠释学是20世纪从西方学界译入本土的,当我们把自己的阅读与研究带入西方诠释学的理论深处,希望去获取这一学科的真正学理内涵时,我们不难发现早在中国文化传统的原始经学时期,中国的孔子就提出了“述而不作,信而好古”这一重要的原始经学诠释学命题,《论语·述而》载:“子曰:‘述而不作,信而好古,窃比于我老彭。’”^⑥我们在这里不是说,中国原始经学时期的诠释学命题必须是在西方诠释学理论的检视下,才得以获取理论的证明,而是希望论证,早在中国原始经学时期即提出的诠释学命题,是一种隐性且潜在的关于经典文本之理解与解释的思想,其比西方显性的诠释学理论命题在字面上一眼可以提取的学理性要博广且精深得多。

我们为什么不去认同这样一种学术思想的内在品质:越是隐性

的学术思想,越是在其学理意义的提取上深不可测,其隐含的学术思想与学术理论资源越丰富、越博大。这也正是中国经学诠释学的学理特色。

两千多年来,“述而不作,信而好古”作为中国经学诠释学的一个早期经典命题,历代经学家都将其作为一个重要的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法来承继;综览儒家学术文化史的建构及儒家文学观念的发展历程,历代文学创作与文学批评也将其作为一个重要的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法来遵循。因此,无论是在经学的层面上,还是在文学的层面上,“述而不作,信而好古”作为一种独断型诠释学(dogmatic hermeneutics)观念,其在一个宽阔且漫长的历史传统语境中推动了中国经学诠释学的发生与发展。但是,我们再度需要强调的是,隐含于中国经学发展史中的关于“六经”或“十三经”经典文本理解与解释所沉积的诠释学之技艺学、方法论与思想史,的确应该被带入一个国际学界所共识的诠释学理论境遇中给予理解与解释,使其成为一种普世的学术理论,否则其依然是沉积于本土传统经学史研究中的“国学”。实际上,越是“国学”的,在学术的交流与对话的面向上,越可能是“国际”的。但是,怎样使“国学”走向“国际”?这的确需要两者之间有能够进行有效交流和对话的路径与窗口。

中国经学思想史上的诠释学命题表达是极见思想及学理深度的。我们构建中国经学诠释学,在研究的性质上,就是要把中国经学思想史上丰沛且极见深度的诠释学思想给予理论化与体系化的思考和研究,从而挖掘与构建起中国经学诠释学的理论体系。

我们比较遗憾地发现,对沉积在中国经学史中丰沛的诠释学思想进行理论性研究,即称之为中国经学诠释学研究,已经在欧美汉学家那里形成了相当有说服力的研究成果。美国康涅狄格学院历史系汉学家 Sara A. Queen(桂思卓)教授,于1996年即在剑桥大学

出版社推出了她关于董仲舒春秋诠释学研究的专著：*From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*（《从编年史到经典：董仲舒的春秋诠释学》）。我们必须坦然地承认，Sara A. Queen 的这部讨论中国经学诠释学的专著为当下中国本土的经学研究者提供了一个崭新的研究视阈，我们也应该承认译者朱腾在其以往研究的关注点及与国际学界接轨的学术行动中，也为当下中国本土的经学研究者提供了一个以他者眼光从事中国经学研究的视阈。

我们特别愿意引用译者朱腾在这部译著的《代译序：告别迷雾的董仲舒》中所给出的论述：“在《编年史》一书中，桂思卓教授的研究特点获得了淋漓尽致的展现。她一方面指出：‘董仲舒既是一名学者，又是一位官僚。对其理论体系的解读应当与他所遵循的诠释性传统——包含着诸种思想和伦理观——联系起来，也应当与某种政治人格和政治策略（这种政治人格和政治策略界定了他意欲影响的政治世界）联系起来’；另一方面又说：‘在另一种意义上说，董仲舒构建经典的努力超越了他所生活的时代。他试图清晰地表述《春秋》的权威性和神性维度，这使其伟大的诠释活动与其他宗教传统并行不悖。’这表明桂思卓教授既希望进入董仲舒置身其间的学术和政治氛围中研究他的经典诠释学，又试图跨出中国文化圈寻找儒家的普世性意义。如果我们将前者称为历史真相的还原，那么后者就可命之以历史价值的显现。”^⑦的确，我们为什么不能敞开自己的研究视阈，像我们在当下全球化的后现代工业文明景观中生活一样，去坦然地接受与使用来自西方的高科技工业文明元素一样，也以此使自己拥有一种常然的心态把西方的诠释学理论带到中国经学的研究中去，用以建立中国经学诠释学研究，同时也推动中国经学研究在诠释学研究的层面与国际学界接轨？从 Sara A. Queen 关于董仲舒春秋诠释学研究的专著在西方出版，到朱腾于 2010 年