

人文  
学术

张 辉 宋炳辉 主编  
比较文学与世界文学学术文库

刘耘华 著

# 中西文学与诗学关系的 实证和诠释

Crossing Boundaries: Chinese and Western Literature  
and Literary Theories

 复旦大学出版社

刘耘华 著

# 中西文学与诗学关系的 实证和诠释

Crossing Boundaries: Chinese and Western Literature  
and Literary Theories



## 图书在版编目(CIP)数据

中西文学与诗学关系的实证和诠释/刘耘华著. —上海:复旦大学出版社,2014. 10  
(比较文学与世界文学学术文库/张辉,宋炳辉主编)  
ISBN 978-7-309-10334-2

I. 中… II. 刘… III. ①比较文学-文学研究-中国、西方国家  
②比较诗学-诗歌研究-中国、西方国家 IV. ①I0-03②I207. 22③I106. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 027637 号

## 中西文学与诗学关系的实证和诠释

刘耘华 著

责任编辑/余璐瑶

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

上海春秋印刷厂

开本 890 × 1240 1/32 印张 8.625 字数 221 千

2014 年 10 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-10334-2/I · 815

定价:38.00 元

---

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

学术顾问：乐黛云 杨慧林 谢天振

陈思和 陈跃红

主 编：张 辉 宋炳辉

# “比较文学与世界文学学术文库”总序

“比较文学与世界文学学术文库”终于将陆续与读者见面。从动议编辑这套文库到如今变成现实,其中真是颇多可感怀之处。

“风雨如晦,鸡鸣不已”,这是“中生代”比较文学学人一次小小的集结;“虽不能至,然心向往之”,这是我们献给自己师长们一份迟交的作业;“嚶其鸣矣,求其友声”,这又是我们给各位同仁,乃至更年轻同行们发出的对话与批评的邀请。

多年的酝酿筹划、多年的协同努力,使我们逐步将自己的工作与更深远而广大的时间和空间背景联系了起来,并开始慢慢融入其中。作为从20世纪80年代开始接受系统学术训练的“新一代”比较文学学人,我们深深知道,自己的每一点成长与进步,都无不受惠于祖国的开放改革,受惠于师长们的谆谆教诲,受惠于同辈间的切磋琢磨。我们是这十五年、三十年乃至更长时段文化积淀的受益者,也是一批如饥似渴的学习者和无比幸运的历史见证者。我们也许注定是行色匆匆的“过客”,但我们却也应是承先启后的“桥梁”,必须发出属于我们自己的“声音”。而这里记录的正是我们探索行进的脚步,也是我们对自己所从事的学科一点微末的贡献。

百年中国文学“走向(进)世界”的历程,给了我们思考过去、筹划未来的“底气”;新时期中国比较文学的复兴与发展,为我们准备了难能可贵的学术资源和不可或缺的学科建制。我们将这套丛书命名为“比较文学与世界文学学术文库”,以之与我们所属的学科名称相呼应,因为我们有一个共同的默契:打破界限,超越学科、语言与文化的限制,乃是我们比较文学学人的使命乃至宿命。是的,我们无疑拥

有不同的学术爱好、志趣和观点,但至少有一个基本的共识把我们联系在了一起——那就是,我们必须在世界的语境中,以比较的眼光,从多学科的视域,面对并尝试回答我们所浸润其中的文学与文化问题。

“德不孤,必有邻。”非常幸运的是,我们身处富于活力和学术追求的知识与精神共同体之中。我们的工作得到了中国比较文学学会许多老师和朋友的无私帮助;也得到了具有远见卓识的上海文化发展基金会以及复旦大学出版社的大力支持。在这里,我们要送上我们衷心的感谢。

同样值得高兴的是,与这套“文库”相呼应,《比较文学与世界文学》辑刊、“比较文学与世界文学讲座系列”等姊妹项目也已次第启动。

在“文库”陆续面世的这个特殊时刻,先贤们的声音似乎又一次在我们的耳畔响起。鲁迅先生说,中国文化的发展应“外之既不后于世界之思潮,内之仍弗失固有之血脉,取今复古,别立新宗”;而陈寅恪先生则说,华夏文化的崛起须“取塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯,旧染既出,新机重启,扩大恢张,遂能别创空前之世局”。响应先贤的号召,集结这套文库,仅是我们的一种尝试。希望有更多的朋友加入到这“取今复古”、“扩大恢张”的行列中,贡献他们的智慧与力量;希望我们会有继续编辑以后各辑的荣幸。

是所望也,谨为序。

编 者

2013年5月初稿

2014年4月修订

# 目录

---

## 上编 中西诗学之互证与互释

|                        |    |
|------------------------|----|
| “游戏”与“对话”：隐喻的诠释学       | 3  |
| 先秦儒家诠释学的问题向度           |    |
| ——以《论语》、《孟子》、《荀子》为个案   | 10 |
| 孔子的诠释立场研究              | 23 |
| 作为意义生成方式的“问与答”：孔子与苏格拉底 | 36 |
| 中西比较诗学如何可能？            | 48 |
| 中国比较诗学的本土生成            | 64 |
| “清扫通向中国的道路”            |    |
| ——郝大维和安乐哲的中西比较文化方法论试探  | 79 |

## 中编 基督教与中国文学文化关系

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| 明末清初中西文化关系研究之反思       | 103 |
| 明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义 | 119 |
| 明末天主教传教著作中的儒学概念：仁与爱   | 134 |
| 孙璋的《性理真诠》及其对太极的诠释     | 145 |

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 依“天”立义：许三礼的敬天思想再探   | 151 |
| 清初“程山之学”与西学：以谢文潆为中心 | 178 |

## 下编 中西文学关系之实证与诠释

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| 文化视域中的翻译文学研究             | 203 |
| 烟草与文学：清人笔下的“淡巴菰”         | 214 |
| 多元文化语境中的文学研究             | 235 |
| 文化视域中的中外文学关系研究           |     |
| ——从《中外文学比较史 1898—1949》谈起 | 243 |
| 晚明西方文学汉译研究的扛鼎之作          |     |
| ——评《译述：明末耶稣会翻译文学论》       | 251 |
| 后记                       | 259 |

## 上 编

### 中西诗学之互证与互释

- “游戏”与“对话”：隐喻的诠释学
- 先秦儒家诠释学的问题向度
- 孔子的诠释立场研究
- 作为意义生成方式的“问与答”：孔子与苏格拉底
- 中西比较诗学如何可能？
- 中国比较诗学的本土生成
- “清扫通向中国的道路”



## “游戏”与“对话”：隐喻的诠释学

《真理与方法》堪称哲学诠释学的扛鼎之作，其见解独到自不待说，其在诠释学领域所立之创辟之功也多为人知。不过，观点为人所了解，贡献为人所周知，却并不意味着对这本书便无话可说了。譬如，它颇为特别的言说风格就很值得细细打量，利科说这一文本如同一个多层涂抹的透明物，其中总能分出一层浪漫主义，一层狄尔泰，一层海德格尔，同时每一层又能看到他自己的东西<sup>①</sup>。这个特点，明眼人稍稍用心便都能看出来。它迫使读者对文本只能深深“凝视”，而不可浅淡“浏览”，因而带给读者的往往是艰涩甚于乐趣。要说乐趣，则还在别的方面。依我拙见，这本书就阅读而论最有兴味之处，就是它用两个隐喻来说明诠释学的“语言性”、“历史性”及“存在论”性质（实际上，伽氏诠释学的所有核心理念均已借此得以展现）。这两个隐喻一个是“游戏”，另一个就是“问与答”。前者的存在论（本体论）意味多一些，后者的方法论意味多一些（他否认诠释学有独特方法并不等于否认诠释学有独特的方法论）。

《真理与方法》标志着诠释学进入了一个新时代。我们知道，在此之前人们总是从方法（理性的代名词）入手来为人文科学寻找合法性基础，而人文科学的归旨亦在借方法论获得某种知识。伽达默尔则大胆宣称人文科学没有自己的独特方法，否认方法是通向真理的必由之路，从而把理性从绝对、无限、至上的位置拉向受历史作用的有限时空之中，同时也使“偏见”成为其思维理路的出发点。伽氏在

---

<sup>①</sup> 保罗·利科：《解释学与人文科学》，陶远华等译，河北人民出版社，1987年，第70页。

海德格尔理解的“在先结构”基础上提出“偏见”或“先见”，并第一次赋予它正面的意义。他说，偏见是指“所有的因素被最终验证之前的一种判断”，它并不总是虚假错误的。实际上，偏见被蒙上“恶名”完全是由启蒙运动所为。偏见是历史传统赋予人的一种理解情境，也是人联结历史存在的必然中介，人在他通过自我反思理解自身之前，便已以一种“自明的方式”在他所居住的家庭、社会、国家之中“理解”自己。之所以说“历史不属于我们，我们属于历史”<sup>①</sup>，就是因为人在理解之前，历史已通过偏见获得了对人的“占有”。个人的偏见构成了他的存在的历史真实。伽达默尔在肯定偏见的正面价值的同时，也没有否定它的负面作用。他把偏见分成两种，上述偏见实为其中之一“合法的偏见”。还有一种他称为“盲目的偏见”，是指人们截断与历史传统的联系，仅从现实人生（类似于海德格尔所说的“常人”所处的“平均状态”）中吸收的见解（如对于食色权势之热衷与沉溺）。近代哲学所指责的“偏见”实际上就是指这种“遮蔽真理”的见解。人在理解之前所具有的偏见同时包含这两类“偏见”，理解的过程就是在生命经验（Erfahrung）中不断去除盲目偏见的过程。德语有两个表达“经验”的词：一个是 Erlebnis，另一个是 Erfahrung。前者意指你所拥有的东西，因而与某一单个主体和审美主体化相联系，在《真理与方法》的第一部分讨论审美时，伽氏总是用 Erlebnis，以此表明一种具体的批判态度。后者意指你所从事的东西，主体性的意思被消除，从而理解变成了意义的“事件”。在“第二版序言”中，他说：“对艺术作品的经验从根本上说总是超越了任何主观的解释视域，不管是艺术家的视域，还是接受者的视域……无论如何，我的探究目的绝不是提供一种关于解释的一般理论和一种关于解释方法的独特学说……而是要探寻一切理解方式的共同点，并要表明理解从来就不是一种对于某个被给定‘对象’的主观行为，而是属于效果历史，这就

---

<sup>①</sup> 伽科默尔：《真理与方法》英文版，J·维恩舍默、D·G·马夏尔译，纽约1989年，第276页。下文中括号内页码均为此书页码，不另注。

是说,理解是属于被理解东西的存在。”(第8页)第二部分之后,伽氏完全用肯定的态度使用这个词<sup>①</sup>。他对于历史和传统的讨论正是在对 *Erfahrung* 的分析中进行的,他认为正是这种“经验”为生命提供了一个基点,使得人们能够以诠释学的方式——“问与答的对话”——来沟通与他人、与历史过去的联系。这种沟通的目的不仅仅在于获得“知识”或增加信息,更多地是为了拓宽视野,了解人自身的有限性和历史文化的未完成性,避免对于意义的“独断”。所有这些,都被伽达默尔浓缩于“受历史作用的意识”这一观念之中。他认为,“受历史作用的意识”首先是一种诠释情境(situation)的意识,这一情境意识是很难完整获得的。因为我们总是处身于此一情境之中(它不是认识的对象),而在其中我们对于效果历史的反思永远只能处于未完成状态。之所以不能完成,不是因为反思的程度不够,而是我们作为历史存在的本质决定我们关于自身的知识永远是不圆满的。所有历史的存在都是有限度的,它的诠释情境也受制于一定的“视界”(horizon)。视界则是由变动不居的偏见塑造的。它自身也不断形成,不断改变,现在的视界造就于过去的视界,反之亦然。理解总是多重不同时空中的视界的相互遭遇和相互融合(第306页),而这种遭遇和融合的产生正是“受历史作用的意识”的根本任务(尽管永无完结之日)。如上所述,“经验”为之提供基础。诠释学的经验总是关涉着“传统”,而传统——在伽氏看来——是“语言”。语言像一个“你”(Thou),“你”向我们呈现自己,与我们发生关系,却不是我们的(认识)“对象”。传统正如对谈中的一个“对于”(partner),我们与它构成对话关系(我一你关系),这种关系服从于“问与答的逻辑”。伽达默尔认为,一个历史文本之所以变成了诠释的(不是“认识的”)对象,乃是因为诠释者向它提出了问题。理解一个文本就是理解向它提出的问题,“问题的视界”决定了文本的意味。或者说,理解是问与答的辩证法,这种在诠释学的经验里打开的辩证法反过来能够帮

---

① 《真理与方法》英译者序。

助我们更加精确地陈述何为“受历史作用的意识”，因为它使得理解像会谈中你来我往的对话关系。倘若没有诠释者的参与，文本就会变得沉寂，什么也不“说”；倘若我们要理解，就必须使文本“说话”，如此方能维持问与答的不断循环。然而，这种问答游戏并非可以任意武断地进行。正如诠释者之“问”应为文本之“答”所期待，文本之“问”亦理应在诠释者之“答”的轸域之内。“只有当解释者被主题推动着，在主题所指示的方向上作进一步的询问时，才会出现真正的对话。”<sup>①</sup>文本和诠释者，两种时间视野(vision)，其问答视域都是由传统所限定的。伽氏说，这就是“受历史作用的意识”的真谛所在。从上面的论述中，我们可以归纳“受历史作用的意识”实际上包含了三层意思：一是指解释者于解释行为发生之前就已经在传统之中存在了并受到传统的约束；二是指传统的意义和生命力必须有赖于解释者的“意识”才能实现；三是传统与解释者的对话是围绕着真正的“问题”来展开的，展开的过程同时就是人的存在本身，是人的存在的“事件”。所以，理解是存在论的，而不是认识论或方法论的。在伽氏看来，正是这一意识废黜了启蒙运动的“大全梦幻”，使自己向历史的“经验”开放，不断形成新的视界融合(第278—377页)。这一切都是在语言中发生与呈现的。语言在伽氏的诠释学“体系”里占有至为重要的地位(有人称其诠释学为“语言论—本体论诠释学”)，他是一位整体论者(wholist)，认为语言不仅“占有”了人，形成了人的视界，而且它还“占有”了一切其他事物，在因语言纽结而成的“整体”中，各个要素之间有着一种和谐、亲密、共生然而也互相约束的本体论关系。在他看来，语言不是认识的对象或很少对象性色彩。后来，他把语言所固有的特点总结为三个方面，即语言具有本质上的自我遗忘性、无我性和普遍性<sup>②</sup>。但是，他更多地借助于对游戏概念的分析来展示语

---

① 《哲学诠释学》英译者导言，D·L·林奇译，柏克莱1976年，第12页。

② 德国学者H·H·寇格勒对此有颇为深入的评述。见其所著：《对话的力量：伽达默尔和福科之后的批判诠释学》英文版，J·亨德利克赫译，麻省理工学院出版社，1996年，第38—81页。

言中的对话特征。他断言,任何一种对话的方式都可以用游戏概念作出描述。游戏超越于游戏者,故亦超越于主体性行为;语言超越于言说者,故亦超越于主体性行为。两者之间,具有本质上的对应性。伽氏的“游戏说”不惟独特精彩,而且就其在美学史上的重要性而言,其贡献程度也许并不亚于“效果史意识”的概念之于哲学诠释学<sup>①</sup>。

康德的“游戏说”主要是关于创作者主体“境界”的学说。在他看来,艺术品之成为艺术品或工艺品之成为工艺品,完全受制于创作者的心境是否摆脱了功利的牵系。只有彻底遗忘了功利,创作者方能进入自由之境与创造之境,艺术品才能创造出来,而能否臻入此一境界又取决于人的主体性。总之,艺术家和工匠,或者说艺术品和工艺品的区别归根到底决定于主体性以及主体的审美意识(这一点,黑格尔在《美学》中有精到的论述。他认为康德对于艺术美的见解只是在思想中完成的,是纯粹主观的<sup>②</sup>)。伽达默尔的“游戏说”虽然也吸收了康德的某些因素,但从根本上说却是对康德学说的超越。首先,伽氏的游戏说是反主体性的。他说,倘若从与艺术“经验”的关系来谈论游戏,那么它不是指主体的行为,不是指(主体)创造活动或鉴赏活动的情绪状态,也不是指在游戏中实现的某种主体性的自由,而是指艺术作品本身的存在方式。也就是说,伽氏一开始就把游戏置于存在本体论的范围之内。在游戏中绝没有任何从事游戏的主体被把握住,“如果我们指望从游戏者的主观反思出发去探讨游戏本身的本质问题,那么我们所探讨的这个问题就找不到任何答案”(第102—131页)。如果一定要说有什么主体的话,那么这个主体不是别的,而只能是游戏本身。在这里,游戏超越于游戏者而成为主宰。其次,在伽氏的游戏说里,游戏也不是“对象”。他认为,游戏者选择游戏并不是把它当成一个“对象”(比如说把它作为审美客体)去认识它,而是选择了一种存在方式,这一存在方式不允许游戏者像对待一个对象那

① 伽达默尔:《哲学诠释学》英文版,第66页。

② 黑格尔:《美学》第一卷,朱光潜译,商务印书馆,1995年,第75—76页。

样去对待游戏,去探问它的本质。如果说在游戏(如艺术)中确有什么值得探问的“对象”或“本质”,它不是自己的“本质”,不是审美意识,而是艺术经验以及由此而来的艺术作品的存在方式的问题。再次,属于游戏的活动没有一个能够使它中止的外在目的,它只是在重复中不断地更新自己。“往返重复运动对于游戏的本质规定来说是如此明显和根本,以致谁或什么东西进行这种运动倒是无关紧要的”,游戏的原本意义就是一种“被动式而含有主动性的意义”(第103页)。游戏自身可以表现出一种秩序,它使得游戏活动的往返重复像出自自身一样展现出来。由于游戏中消除了功利、目的和使命的外在牵系,游戏者只专注于游戏本身,因此表现出一种纯粹的轻松。存在本身在此轻松之中呈现出来,艺术作品也在此作为一种存在方式一同呈现出来(不是主体的创造)。伽达默尔也把这一方式称为向创造物的转化(metamorphosis)。何谓“转化”?转化就是指某物一下子和整个地成了其他的东西,而这其他的被转化了的东西则成了该物的真正的存在,相对于这种真正的存在,该物原先的存在就不再是存在了(这“不再存在的”主要是指我们在游戏之先而生活于其中的现实世界,即“转化”是对现实存在的真正超越。游戏世界的空间是被单独规划出来的,具有自我封闭性,其存在方式也是独立而超然的,不接受目的与功利的约束)。只有经过了这种转化,游戏才能够获得它的理想性,游戏本身才能被视为和理解为创造物。只要游戏是创造物,它就仿佛在自身中找到了它的尺度,并且不按照任何外在于它的东西去衡量自身。我们说不存在一种外在目的可以使游戏中止下来,这是因为游戏本身是一种往返重复、不断更新自己的运动。这并不是说存在着一种单纯自为的游戏,恰恰相反,游戏之作为游戏,它的意义与价值必须由一个“他者”来保证。这个他者不但自身不参与游戏,而且还要采取对抗的方式来对待参与游戏的游戏者。借用康德的术语来表述,就是艺术品之作为艺术品的意义与价值是由工匠的工艺品来决定的。工匠不仅自己不参与超越功利性的审美游戏,而且还要以对抗的活动反对艺术家的自由游戏。然而,正是作

为“他者”的工匠保证了游戏艺术家的存在价值。与康德一样,伽达默尔也强调对游戏的道德评价。他说,游戏超越游戏者而成为主宰,这既是游戏的魅力所在,同时对游戏者来说也是一种风险,因为不是所有的游戏都具有正面的意义。比如战争和赌博就是具有强烈非道德色彩的游戏。这样一来,选择游戏这种存在方式,便不仅仅是一种快乐,同时也意味着责任和道德承担。按照伽氏所言,我们只能与严肃的可能性进行游戏,谁若是既享受了选择或作决定的自由而又回避选择或决定的后果,这种人就是“游戏过度的人”。在他看来,游戏的严肃性集中体现在游戏者的自由选择即游戏态度上,只有这时,游戏才与人类的主体性紧密地纠结在一起,因为游戏自身并不指明意义的生成方向,这种方向只有人自己才能指引出来。不过,伽氏同时又把经验层面的主体性完全排除在游戏的过程之外,从而把它牢牢地“钉”在理想状态,这本身也就是对于游戏的一种过度诠释了。

(原载《国外文学》2001年第1期)