

错位中的对位

——是“中国古典学”还是“经学诠释学”

姜 哲

“中国古典学”之源起及其未竟的比较视域

随着“国学热”的降温及“国学”在现代学科体系下尴尬处境的显现，取而代之的是在大陆各高校创设“中国古典学”（Chinese Classical Scholarship）的学科倡议与建制诉求。然而，其究竟是一门创新性、综合性学科的诞生或重建，还是只为失温的“国学”谋得一本看上去名正言顺的“户口”？^① 无论何种情况，当下的“中国古典学”其所亟需的并非各种宏大规划与空泛承诺，而是一批批扎实厚重且令人信服的研究成果。

其实，在“国学热”兴起的 20 世纪 90 年代，世界古代史学者林志纯（日知）就已经提出了“中西古典学”的构想，只是这一古典历史比较的主张在当时并未受到应有的关注。^② 时至 2000 年，古文字学者裘锡圭又在一种偶然的情况下开始呼吁“重建”中国古典学。其于一次访谈中曾特别强调“不能把‘重建’误会成‘建立’”，因为“古典研究从孔子跟他的学生就开始了”。后来，“宋人对古典学有一次重建”，只是“力度比较小”。20 世纪 30 年代，“‘古史辨’派否定很多传统的东西，也是一种重建”。^③ 然而，这一“重建中国古典学”的呼吁同样应声寥落。既然通过出土文献、古文字学及相关学科对中国上古文献的研究一直在进行，所谓“重建”究竟有何深意？以西方“古典学”名之又有何必要？其实，类似的问题也同样适用于当下“中国古典学”的倡议与建设。

然而，令人深感遗憾的是，在 2024 年首届世界古典学大会（北京）将本次中国古典学的建设呼声推向高潮之时，我们却仍未得见真正从全球性的比较视域来观照中国古典学的学科构想与个案研究。这批呼吁者中既有一直从事“国学”或中国传统学术的研究者，也有自认为长期钻研西方古典学之士。两类学源极为不同的学者在“援引西方大学‘古典学’的概念来论证中国国学的合法性”时，却表现得高度一致：“‘在世界一些著名的大学，如哈佛、剑桥、牛津等，都设立了古典学系’将古希腊罗马文明作为一个整体来研究，那么为什么‘国学’就不能作为一个独立的学科成立于中国现行学科体系呢？”^④ 对于这一早已“过期”的西方古典学故事，张瀚墨在《新世纪国学与古典学关系的反思》中指出：“事实上，古典教育虽然曾在不同的历史时期、不同的社会背景下在西方中、高等教育中占有重要的地位，但自十九世纪以来，尤其是二十世纪二十年代以来，一直处于持续萎缩退步的状态。其方法或许过去在人文科学的教学科研中曾经占有重要地位，但今天恐怕已不再是人文科学各个学科的‘指导和根基’了。”^⑤

这一釜底抽薪式的反驳不可谓不有力，但其所依循的仍然是“中国古典学”汲汲于预设学科建制以解决其“上户口难”的问题。如若将其对位于一种较为单纯的学术目的，那么以西方的“Classical Scholarship”反向命名中国的“国学”或传统学术，其间的文化身份解构与理论挑战是不言自明且意义重大的。因此，以西方古典学为参照，中国古典学在学理上的成立与否其实无关乎古典学在西方的兴衰。

况且，在研究实践的层面上，美国本土学者、汉学家韩大伟也早已进行了类似的学术尝试。2012 年，其

① 参见张瀚墨：《新世纪国学与古典学关系的反思》，《国学学刊》2025 年第 2 期。

② 参见林志纯（日知）：《论中西古典学》，《世界史研究动态》1993 年第 10 期；《再论中西古典学》，《社会科学战线》1996 年第 4 期；《中西古典学引论》，天津：天津教育出版社，1999 年。

③ 裘锡圭、戴燕：《古典学的重建》，《书城》2015 年 9 月号。

④⑤ 张瀚墨：《新世纪国学与古典学关系的反思》，《国学学刊》2025 年第 2 期。

在中国出版了以汉语书写的《西方经学史概论》一书。表面上与“中国古典学”的称谓正好相反，但在学理逻辑上却十分暗合，韩大伟以“经学”这一异质文化中的学术术语为自身文化中的“Classical Scholarship”命名。然而，这并非仅给“西方古典学”上了个中国户口那么简单，韩大伟毕竟“漫然烘托”地“比较了荷马与孔子（第2章第1节）、西方经学过渡时期与中国南北朝至元（第4章）、沃尔夫与朱熹（第5章）、斯卡利杰尔与郑玄（第5章）、维拉莫威兹与戴震（第6章）等”。^①因此，该书的研究理路与视域转换，理应给予当下“中国古典学”的提倡者以重要的学术启示，并使之深入思考其中所内蕴的诸种问题进而反哺“中国古典学”。

在《西方经学史概论》的“前言”中，韩大伟明确指出：

本书凡称“古典学”或“古典文学”时均泛指古代希腊、罗马文学。“经学”一词指古典文学之文献学研究，研究其整理、校勘、传承。经学史则明示发明、利用、师承此等研究方法。^②

但是，日本学者本田成之在《经学史论》中却给“经学”下了一个与韩大伟极为不同的定义：“所谓经学？不是今日文学和哲学一类的名词，而是研究‘四书五经’的圣贤之道。其中道理，要不外人生的目的，和理想如何罢了。进一步说，经学是将今日的学问，宗教，哲学，政治学，社会学，文学，冶作一炉，这样可称作广义的人生教育学。”^③而《新编不列颠百科全书》（*The New Encyclopædia Britannica*）对“古典学”的界定，则至少在研究范围上与本田成之相仿：“古典学涵盖了古希腊罗马方方面面（in all its aspects）的研究。……19世纪时期的德国人发展出‘古代科学’（*Altertumswissenschaft*）的概念，用以强调古代世界研究所包含的诸学科之整体性。”^④

由此可见，韩大伟对“中国经学”的理解反而更加接近于普法伊费尔的较为狭义的“西方古典学”观念。后者在其《古典学的历史》一书之开篇，即言道：“‘学术’（Scholarship）是理解、解释和恢复文学传统的技艺。作为一门独立的智识学科，其起源于公元前3世纪诗人们努力保护和利用他们的文学遗产，即‘古典著作’（classics）。因此，学术实际上是作为‘古典’（classical）学术而兴起的。”^⑤在为桑兹（John Edwin Sandys）古典学著作中译本所撰写的“导读”中，张强认为：“普法伊费尔所言的‘诗人们’当指希腊化时代亚历山大城学馆的驻馆学者。其时，驻馆学者往往身兼数职，他们的‘艰难尝试’不仅仅限于搜集史诗、抒情诗、戏剧、历史、哲学与科学等古典著作的写本，不仅仅‘利用他们的文学遗产’从事诗歌创作，更以校勘、注疏与编目为要务。发端于泽诺多托斯、卡利马克斯与埃拉托斯特奈斯的‘解读与还原文学传统之术’，至阿里斯多法奈斯的校勘实践而成一宗，经中世、近代的传播与发展已为专门之学。”^⑥因此，其指出这一专门之学“或可与中文语境中的‘古典文献学’相比对”。^⑦然而，另一位日本学者池田秀三却认为：“以近代古典文献学的立场与方法所做的研究，严密地讲，并非是经学研究。”^⑧在其看来，韩大伟所谓的“经学”应该是“经学之学”，“因为经学乃以六艺作为绝对真理而展开的学问，即这门学问的前提是以经书作为圣书来信奉的”。^⑨

“比较古典学”视域下的“经学诠释学”

笔者绝非站在“原教旨主义”（fundamentalism）的立场以审视韩大伟的“古典学”与“经学”观念，只是必须证明在中西文化的互释中由其受限的“前理解”所形成的一系列辗转错位的补替（supplément）之链。

① 徐到稳：《简评韩大伟著〈西方经学史概论〉》，《中国经学》2012年第10辑。

② 韩大伟（David B. Honey）：《西方经学史概论·前言》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第1页。

③ 本田成之：《经学史论·绪言》，江侠菴译，上海：商务印书馆，1935年，第1页。

④ Jacob E. Safra (Chairman of the Board) and Ilan Yeshua (Chief Executive Officer), *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. 27, Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 2002, p. 22.

⑤ Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 3.

⑥⑦ 张强：《导读二：“Classical Scholarship”“Klassische Philologie”与“古典文献学”》，约翰·埃德温·桑兹：《西方古典学术史》第1卷上册，张治译，上海：上海人民出版社，2010年，第6页。

⑧⑨ 池田秀三撰：《经学在中国思想里的意义》，石立善译，《中国经学》2014年第14辑。

韩大伟以较为狭义的“古典学”或“古典文献学”观念替换了“经学”，又因“经学”占据了“古典学”之位，便将后者降黜为“泛指古代希腊、罗马文学”，而“文学”即便是“泛指”也只是广义的“西方古典学”研究的一个部分而已。同样，“中国经学”中的《五经》、“六经”或《十三经》亦非泛指“古典文学”或一般意义上的“古典著作”，其研究方法也绝非“文献学”一途。

实际上，“经学”与“古典学”的诸种错位在西方学界是一种普遍现象，其中一个主要原因是其长久以来大都以“Classics”来翻译和指称《五经》、“六经”或《十三经》。^① 较近的一次“误会”即发生在 2022 年 1 月 19 日，著名古典学家格兰·莫斯特（Glenn W. Most）在中国人民大学“古代文本文化国际研究中心”做了名为《从雅典到中国再回到雅典：一个西方古希腊学习者眼中的中国古典传统》的学术报告。其在报告中对中国和希腊古典传统的相似性与差异性进行了归纳，在谈到差异性时其指出：“中国古典文本形成明确、有限的著作群；而古希腊的经典是广泛的、模糊的、不断变化的。”^② 显然，莫斯特所谓的“中国古典文本”指的正是《五经》、“六经”或《十三经》。但若以“古典学”的“Classics”观之，则先秦两汉的所有传世文献与出土文献均属于“古典著作”，所以其同样是“广泛的、模糊的、不断变化的”。而若以《五经》、“六经”或《十三经》反观“Classics”，则其中只有两部“荷马史诗”《伊里亚特》和《奥德赛》可与之相提并论，其不仅同为“明确、有限的著作群”，而且亦非现下所谓的“文学经典”。借用本田成之与池田秀三的话，“荷马史诗”在古希腊社会是“广义的人生教育学”所使用的“圣书”，其真理性与神圣性远超其他“古典著作”。若再递进一步言之，则“荷马史诗”与《五经》、“六经”或《十三经》应为西方中世纪释经学意义上的“正典”（Canons），其必然是“明确”且“有限”的。

请注意：异质文化在觐面相对之时，一方面，各种形式的“错位”与“误读”不仅在所难免，而且还可能是催生新意的功能性机制。但另一方面，“错位”与“误读”也是造成觐面而不见的障碍性因素；因此，在无法规避的“错位”之中寻求更好的“对位”，也许是异质文化之间深层互释与绮错相通的前提条件。“国学”固然可以笼统地对位于“古典学”，但以《五经》、“六经”或《十三经》作为绝对真理之展开的“经学”则显然应该对位于西方中世纪的“释经学”，尽管二者之间也不可避免地存在着各种差异与错位。

在异质文化的“错位”之中寻求更好的“对位”，甚至是生产性的“互释”，其必须仰赖于某种具有后设语言性质的（metalingual）“比较之第三元”（tertium comparationis）。^③ 就笔者自身而言，这一可资绮错相生的“第三元”就是“西方现代诠释学”，其主要包括海德格尔的“存在论诠释学”、伽达默尔的“哲学诠释学”以及利科、福柯、德里达等学者对于诠释学的反思甚至反对。因此，相较于“中国古典学”的宏大叙事与汗漫无际，笔者更青睐于具体而微的“经学诠释学”（Hermeneutics of Jing Xue），尤其是后者对于“比较古典学”（Comparative Classical Scholarship）、“比较经学”（Comparative Jing Xue）和“比较诠释学”（Comparative Hermeneutics）的自觉。^④ 必须强调的是，此处的“比较”一词不能仅从字面上加以理解，即便将其作为一种普泛的研究方法亦不甚可取，因为人文学科领域中的“比较研究”理应在对观与反观之中解构语言、国别和文化的诸种囿限，进而成为意义增殖的建构性空间或场域。

所以，“经学诠释学”作为一种内在的比较研究，其并非“中国经学”与“西方诠释学”的简单嫁接，更非改个“洋名”以换汤不换药的方式抬高身价。“经学诠释学”是借助西方现代诠释学的相关概念、命题和思想对中国传统经学所进行的后设性研究，其亦因之而形成了双重互摄的比较视域与研究理路。

① 按：关于“经”的英译问题，可参见郭西安：《变位与参鉴：“经”的当代英译及其跨语际协商》，《文学评论》2020年第4期。

② 格兰·莫斯特：《从雅典到中国再回到雅典：一个西方古希腊学习者眼中的中国古典传统》，2022-01-21，https://mp.weixin.qq.com/s/hZDosC6gMf-gZ_BT0zOUgQ, 2025-07-15。

③ See Douwe Fokkema, “Comparative Literature and the New Paradigm,” *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, Vol. 9, No. 1, 1982, p. 7.

④ 参见杨乃乔：《序：从中国古典学到比较古典学——论中国经学诠释学与西方诠释学的交集》，杨乃乔主编，曹洪洋、李丽琴副主编：《中国经学诠释学与西方诠释学》，上海：中西书局，2016年，第1—37页。

西方现代诠释学建基于对其自身的古典学和释经学的反思与超越之上，因此，“语文学诠释学”（Philological Hermeneutics）与“释经学诠释学”（Theological Hermeneutics）亦被其视作两种主要的古典诠释学形态，二者既有互摄亦有错位。同样，经学就其形态而言也是一种与之相类似的古典诠释学，在其对《五经》、“六经”或《十三经》的“故”“训”“传”“笺”“注疏”中沉淀着丰沛的诠释学经验与自觉的诠释学思想。因之现代诠释学的后设性视域，经学与西方古典学和释经学完全可以平起平地汇通于互文性的学术平台之上。与此同时，中国经学又是一种异质文化中的古典诠释学，其与西方现代诠释学之间不仅仅是局部诠释学与普遍诠释学之间的关系。经学在中国古典文化中不可撼动的崇高地位，及其在当下中国文化中重获行止规范之位阶的潜能，既可以因其局部的特殊性而质疑西方现代诠释学的普遍性，亦必将后者的自反性洞见转化和融摄为自身的诠释工具（organon）。^①

因此，若以“经学诠释学”所涵泳的“比较古典学”“比较经学”和“比较诠释学”观之，相较于从语言、研究范围等方面将其重建的“中国古典学”与“西方古典学”进行表面比照，裘锡圭也许并未自觉地意识到，其对前者之开端的追认及两次重建的历史叙事，既事实性地交错着国学与经学，又潜在性地内含着西方古典学与释经学。

在西方古典学与诠释学的历史中，寻求一位可与“孔子”地位相当的人物，恐非“希腊之教诲者”（the educator of Hellas）“荷马”（Homer）莫属。^②而这位“教诲者”需呼唤缪斯女神方能赋诗言志，亦可谓好西方之古的“述而不作”之师。因此，西方古典学和诠释学的史前史大都以“荷马史诗”的创编、流传与解释为开端。至于宋人的古典学重建，亦被胡适称作“中国的文艺复兴”^③，欧阳修、司马光、朱熹等人以“辨伪复古”为帜摆落汉唐注疏，实开经学诠释的“变古之风”。同样，欧洲文艺复兴时期的人文主义者，如瓦拉（Lorenzo Valla）、伊拉斯谟（Desiderius Erasmus）等人，也欲通过小学考证（textual criticism）来解构中世纪的“教会圣统”（ecclesiastic hierarchy）以“恢复”其信仰之原初性。裘锡圭称宋人的古典学重建“力度比较小”，可能系因其未脱经学之轨范，而瓦拉、伊拉斯谟也未尝不可作如是之观。循此，则“古史辨”的核心人物顾颉刚亦不妨被视为“中国的沃尔夫（Friedrich August Wolf）”，二者在某种程度上既超脱了各自的经学传统，又受到其经学传统内部一位学者及其著作的深刻影响。前者可追溯至清代经学家、考据学先驱阎若璩的《尚书古文疏证》，后者则为德国现代释经学与校勘学之父艾希霍恩（Johann Gottfried Eichhorn）及其《旧约导论》（*Einleitung in das Alte Testament*）。

在“经学诠释学”的双重比较视域之下，经学与西方古典学和释经学之间的差择与共置，就不再是“漫然烘托”的并陈和“归纳异同”的对比，而是要在错位的纠葛中抽丝剥茧其可相链接的互文性脉络。进而，通过解构性的互文与互文性的解构，“经学”与“国学”始不再栖居于自我神秘化的独特性想象之上，“古典学”与“释经学”亦可涤除文化中心论所导致的傲慢与偏见。即便是作为后设语言的“诠释学”，其普遍性也要在具体的历史处境中不断承受来自诠释实践的检验与质疑。总之，只有在中西学术文化的“宫墙可窥”之后，其自身之瑕瑜方能如其所是地靛面而互见。^④

〔本文系国家社会科学基金重大项目“中国经学诠释学思想史研究及释经文献整理”（23&ZD236）的阶段性成果〕

〔作者姜哲，沈阳师范大学文学院教授（辽宁沈阳 110031）。〕

① See Paul Ricoeur, “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics,” *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, Vol. 5, No. 1, 1975, p. 14.

② John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1921, p. 27.

③ 参见胡适：《中国的文艺复兴》，见《胡适全集》第35卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第636—637页。

④ 参见吴康：《比较文学绪论》，《文史汇刊》1935年第1卷第2期。