

《人文學報》  
第廿、廿一期合刊 (88/12-89/6), pp. 315-339  
國立中央大學文學院

# 後現代主義與經典詮釋

王 晴 佳\*

## 大 綱

- 壹、後現代主義簡介
- 貳、走向後現代的經典詮釋
- 參、對中國經典詮釋的反思

---

\*美國羅文 Rowan 大學歷史系教授兼系主任

## 摘 要

對於經典詮釋的比較研究，在中、英文世界都已有了不少論著。本文力圖從比較的角度，探討後現代主義與經典詮釋之間的關係。文章共分三個部分。第一部分簡略介紹西方1960年代以來，後現代主義思潮的興起及其對學術研究的影響。第二部分分析後現代主義對西方經典詮釋的具體影響，並以西方學者對猶太教和基督教經典的研究加以說明。第三部分以清代學者趙翼的作品為例，探討以後現代主義重新檢視中國史學、經學傳統的可能性。作者認為，從現代以來，中國學者對傳統的態度，大致為現代西方學術所左右。研究後現代主義能幫助我們突破這一藩籬，以新的立場認識中國文化的傳統及其價值。

**關鍵字：**後現代主義、經典詮釋、詮釋學、趙翼

後現代主義是現代西方的主要文化思潮之一，在學術界有不小的影響。最近幾年，後現代主義也開始對非西方地區的學術研究產生了影響，中文世界也不例外。中國大陸和臺灣，都有不少有關後現代主義的論著問世。<sup>(註 1)</sup>就其思想淵源來看，後現代主義是西方文化的產物，有其特殊的社會文化背景，與非西方地區的情形有著明顯的隔閡。但是，作為一種文化思潮和思維方式，後現代主義則有不少借鑒意義。這種借鑒意義，可以從以下的方面來認識。雖然人們對後現代主義的理解可以有所不同，但從總體而言，後現代主義與現代主義之間的聯繫，則無人可以否認。具體一點說，我們可以將後現代主義視為對現代主義的一種挑戰與質疑。自十九世紀以來，非西方地區普遍受到西方現代文化的影響，或多或少地接受了現代主義的思維方式。由此看來，後現代主義對非西方地區，也就存在了某種聯繫。這種聯繫向人們提出了兩個問題。第一，非西方地區有沒有必要吸收西方學術界的部分成果，對現代主義的思維方式也進行批判的反思？第二，我們是否應該借鑒後現代主義，從不同的角度，對自身的思想文化傳統進行一種再認識？依筆者淺見，兩者似乎都有必要。本文的寫作，就是一種初步的嘗試。以此為目的，本文的寫作分為三個部分。第一部分將從經典詮釋的角度，對後現代主義的思想特徵作一簡單歸納。第二部分以借鑒為目的，將在後現代主義影響下的西方的經典詮釋，如基督教和猶太教《聖經》和其它教義的研究，作一初步的流覽。第三部分是想以中國清代考證史學，特別是趙翼（1727-1814）的《二十二史劄記》為例，嘗試對中國的史學批評傳統提出一種不同的認識，供內行方家參考。

## 壹、後現代主義簡介

既然後現代主義是對現代主義的一種批判性的反思，我們有必要首先對現代主義的思想特徵作一描述。但這樣的作法，並不是想說明後現代主義是現代主義之後的一個歷史時期，儘管在後現代主義的陣營中，有人有這樣的理解。<sup>(註 2)</sup>這裡的原因是，如果我們將現代主義與後現代主義視為前後相續的兩個歷史時期，在某種程度上也就採取了現代主義的思維方式，即歷史進化論，因此也就無法真正理解後現代主義的意義。可是，如果我們完全放棄現代主義與後現代主義之間的歷史聯繫，也無法真正理解後現代主義的含義及其影響。事實上，後現代主義在定義上的這種含混與不確定，在許多人看來，並不是其短處，而是其長處，因為這種含混與模糊，為創造性的和批判性的思維，提供了必要的空間。這種創造性與批判性的思維，有助於人們對現代性與現代主義，加以重新認識。後現代主義的先驅李歐塔嘗言：「『後現代』並不標誌著現代主義的終結，而是與現代主義建立了另一種聯繫」。<sup>(註 3)</sup>這另一種聯繫，實際上是對現代主義的挑戰。

從經典詮釋的角度來看現代主義，我們可以在以下幾個方面加以認識。首先，現代主義或現代文化代表了一個歷史時期，首先在西方發源。自文藝復興開始，西方學者開始認識到古代與自身時代的不同。他們一方面研究古籍，希圖在校訂、解釋的基礎上，恢復其本來面目，但另一方面，又逐漸認識到古代的遙遠與不同；對照古代，他們看到了自身時代的長處和進步。這一將古代與現代加以區別的作法，實際上反映了一種新的歷史觀念。在十七世紀，因此在西歐就有了代表「古代派」與「現代派」的爭論。這一爭論在英國稱為「書之戰」(the Battle of the Books)，而在法國則稱為「古代與現代的爭論」(la Querelle des Anciens et des

Modernes)。(註 4) 古代派認為古人對真、善、美的認識，遠遠超過了今人，而「現代派」則反駁道：今人對美學的研究，建立在對古代經典研究的基礎之上，加上一千多年的歷史認識，自然應該比古人有更深入的理解。他們對古籍的研究中，也發現了古人的不少明顯的錯誤，於是也就加深了「今勝昔」的概念。到了十八世紀，由於啓蒙運動的影響，歷史進步的觀念開始為人所接受。古代與現代之間的爭論就此告一段落。歷史進步觀念的一個重要結果就是，學者們充分認識到了古今之間的差別（anachronism），不再將從古到今的發展視為一條長河，而忽視其中段落、本質的變化。比如在現代的西方經典研究中，學者們很少引用二十年以前的觀點。因為他們相信，最近發表的作品，一定參考了以前的成果，並在其基礎上作了發揮、補充、昇華。這種認識，充分反映了現代主義的歷史進步觀念。

與此相聯繫，現代主義經典詮釋還表現為對古人的反叛，因為現代學者認為科學理性的發現與普及，已經為人們提供了新的認識論和方法論。運用這種新的認識論與方法論，現代人的解釋會比古人更為合理。這種作法，與前人有了很大的不同。以往的經典詮釋，都以古代為標準。詮釋的目的是為了透徹地理解古人的真意和原意。但現代啓蒙運動對科學理性的提倡，則讓人們在經典詮釋中採用了一個新的標準。運用這一科學理性的標準，他們可以質疑傳統的解釋和觀點，也可以提出自己通過科學理性、邏輯思維研究《聖經》故事而得出的結論。現代主義經典詮釋的結果是學術研究的分化，如對真、善、美的研究各自都形成了自己的領域，有了各自不同的研究方法。在對古代經典如《聖經》的研究中，也自然形成了兩個領域，一是研究《聖經》的版本和背景，另一個則注重《聖經》的教義。前一種是所謂經學的科學研究，而後一種則是神學的研究。舉一個熟悉的例子來說，中國現代學者胡適的學術研究，

就是現代經典研究中科學派的代表。胡適雖然對儒家和佛教的經典有很大興趣，但他的目的則是考證其版本的真偽，而不是推廣其教義。<sup>(註 5)</sup>

總之，現代主義的經典詮釋，有一個基本的認知論前提，那就是古代與現代的不同。現代的經典研究者不把古籍視為永恆不變的真典，而是將其視為歷史的文件—每一個經典所反映的是一個變化發展的歷史過程—因此就有辨偽、鑒別的必要。

但是，現代主義的自信（科學方法的萬能和科學真理的可知性），正是後現代主義者懷疑、批判的對象。在後現代主義者看來，現代主義的這種自信，有一個根本的基點，那就是認為在世界萬物中，至少有一樣或一個東西是可以依賴的、無可懷疑的。如笛卡爾的名言「我思故我在」，就是一例。笛卡爾雖然懷疑一切，但他至少認為，人的存在是無可懷疑的。同樣，人們也可以把上帝的存在、或人性的相同，作為認知活動的基礎。但後現代主義者認為，這種相信有一個全人類都信賴的基點的作法，既不可能，也無必要。更有害者，把一個並不普遍的認知基點視為普遍的，會讓部分人歧視另一部分人，如現代西方人就常常認為只有西方人才懂得如何運用科學方法，發現科學真理，其它非西方地區則欠缺一籌。中國現代學者也相信這一點，如馮友蘭就寫過〈中國為什麼沒有科學？〉的文章。雖然馮的本意在強調中西文化之間的不同，但他的論述，仍給人以將西方現代文化視為歷史發展「正途」的印象。但在後現代主義者看來，這種認為人的認知活動必須有一個基點的想法，並無必要。世界萬物時刻都在變化，變化的速度又各各不同，無法基於一個共同點上。

既然認知的基點沒有普遍性，認知的理論也無法面面俱到，體現一種全體性（totality）。在後現代主義者看來，所謂「全體性」只是一種幻

想，甚至騙局，因為任何一種理論、概念都無法真正代表全體，特別是在人類社會中。我們常用的概念，如人、民族、人性，都有其時代的侷限性和社會性。美國《獨立宣言》宣稱人人生而平等，但在那時，黑奴和婦女都並不包括在內。同樣，我們可以在理論上認同人性的普遍，但在實際生活中，我們又常常見到人所犯的非人性的罪行，特別是在戰爭期間。因此，要想建立普遍的人性，十分困難。實際上，在後現代主義者看來，這種對普遍性、全體性的追求，並無必要。文化的地方性、地區性及其位置，才更有強調的價值，而一味追求全體性，會成為一部分人壓制另一部分人的借口。舉例來說，美國對中國人權的指摘，自然有其必要的地方，但也表現了西方人和美國人常常將自己的人權標準強加於人的心態。

反對全體性和普遍性，必然導致對現代科學方法、科學理性的懷疑，這正是後現代主義的核心。在後現代主義者看來，科學方法的萬能和科學理性的威力，在現代社會被神話化了。而實際上，科學本身也是相對的，並不能超越社會和時代的限制，因此在科學實驗中，也包含有政治的因素、文化的偏見和權力的爭鬥，無法做到客觀、公正、平等。

總之，如果我們借用美國當代哲學家 Cornel West 的概括，後現代主義的思維特點是，反基點、反全體和反神話，強調知識的個別性和地方性。<sup>(註 6)</sup> 在經典詮釋中，後現代主義者不再把揣測作者的意圖作為研究的主要目的。相反，他們強調作者與讀者的溝通、交流，即讀者的參與。一部典籍的意義並不完全指的是作者的意圖，也可以是讀者對該典籍的理解。換言之，經典的含義並不是絕對的、普遍的，而是具體的、暫時的、甚至矛盾的。這種理解和認知的矛盾，在 David Penchansky 看來，正好為後現代主義所推崇的創造性思維，提供了條件。除此之外，Penchansky 還指出了後現代主義經典詮釋的其它特點，如無中心、閱讀

的政治化和反對非此即彼的思維方式。後現代主義並不認為有可能製造一個面面俱到、完整無缺的思想體系。如果有的話，也是自欺欺人。但後現代主義者更想說的是，即使沒有這樣的體系，也無大妨。體系的不完整反映了人們思維的多樣性和隨機性，實際上更符合真實的生活。而所謂「無中心」，也即反對對科學方法的盲目崇拜，反對將科學理性奉為經典詮釋是否恰當的檢驗標準，因此也就為解釋的多樣性提供了可能。解釋可以是多樣的，因為解釋的動機總是受到政治因素、或權力意志影響的。於是，所有的經典閱讀都在本質上是被政治化了的。經典詮釋的政治化不僅表現在經典本身的政治性，如基督教教義中有大量有關政治人物的故事，如索羅門、大衛等猶太領袖，而且也體現在對經典的閱讀和詮釋也往往受控於政治因素，如詮釋者在過去都出自富裕的上層社會，他們的觀點自然有其偏見。既然承認解釋的多樣性，後現代主義自然反對現代主義那種非此即彼的思維邏輯，因為這種思維邏輯將事物一分為二、非對即錯，因此也就限制了自由思維的空間，限制了創造性的思維。<sup>(註 7)</sup>

上述這些論述，為我們理解後現代主義對西方經典詮釋的影響，做了一個粗略的概括。由於後現代主義本身的多變性與複雜性，其影響也表現為錯綜複雜，很難全面。在下面，我們將通過一些具體實例，來檢查後現代主義經典詮釋的不同之處。

## 貳、走向後現代的經典詮釋

後現代主義的反基點、反兩極思維的作法，為多樣性的經典詮釋提供了條件。這種多樣性的主要表現是，詮釋者不再追求對一部經典的一種解釋，而是看到了經典在各種場合的不同、多種用途，發現了傳統詮

釋沒有注意到、或者故意忽略的「它者」，也即其它解釋的可能。

我們先看一個研究猶太教經典的例子。猶太教的贖罪日（Yom Kippur，于該日禁食），是猶太人的重要節日。<sup>〔註 8〕</sup>在那一天，大部分猶太人都會去教堂，參加儀式，雖然其中有不少人平時並不信教。對那些所謂世俗的猶太人而言，因為這一節日的意義十分重大，他們對之無法忽視。他們的想法通常是：我參加了這一活動，即使沒有幫助，總不會有壞處。這與中國人的「寧肯信其有，不可信其無」的想法類似。贖罪日的活動，主要圍繞一部經典，即摩佐（Mahzor），又稱「輪圖書」，為那天的祈禱書。通過閱讀、朗誦摩佐，信教的和不信教的猶太人在贖罪日那天，都參加了同樣的宗教儀式，因此便合為一體，相互之間沒有太大的差別。由此看來，摩佐這部經典的含義，就包含了世俗與神學兩個方面，兩者之間也沒有形成非對即錯的對立關係。如果我們承認這一點，我們也就接受了後現代主義經典詮釋的一個基本出發點：在經典詮釋的過程中，我們不但要研究經典本身，而且也要看到其用途，也即讀者的參與過程。從讀者的參與過程來看摩佐這部經典，我們就發現了它的多樣性。

由此出發，研究摩佐在猶太人贖罪日的功能的 Adi Ophir 指出，這裡包含的詮釋學的問題是，經典與讀者之間的關係究竟如何，是經典為主動，還是讀者為主動？要想瞭解這一點，必須對經典本身和經典閱讀都作一番解構。Adi Ophir 發現，摩佐這部經典，本身是一部多種文本的結合體，其中包含有祈禱書的部分，也有唱詩的部分，更有訴求書的部分。因此，像許多經典一樣，摩佐並不是主題緊湊、敘述完整的著作，可以通過現代科學理性來加以概括。相反，摩佐這部經典在贖罪日的功能，就像是一種遊戲規則，規定了當天在教堂的人的行為。摩佐對每個祈禱者，都有其意義，但這意義，只是暫時的、各取所需的，並不是普遍的、一致的。

Adi Ophir 分析道，這種後現代的閱讀經典的方式，注重的是經典的表層，也即一般讀者對其的膚淺的理解（在贖罪日當天的匆匆一讀），並不注重經典本身的深刻內涵。換言之，閱讀、詮釋的目的不是為了獲得對經典的一種統一的、基本的理解，而是將閱讀的過程開放出來，將整部經典展現出來，變成一種花園風景（landscape），讓人們（讀者）隨意流覽。於是，現代主義所強調的時間上的延續（經典內容的邏輯展開），被轉換成一種自由開放的空間，讓人們在閱讀的時候，各取所需。這裡的從重視時間到重視空間的轉換，是現代主義與後現代主義的主要區別之一。其實這裡所描繪的情形，雖然新穎，但與古代中國人的經典閱讀方式，也沒有太多的差別。一般中國人對待四書五經的態度，也常常是根據需要而選擇逆用其適用的段落，沒有多少人真正能對經典作現代主義式的系統研究。再者，中國的經典，如《論語》、《孟子》，本身也是一個各種不同成分的綜合，而非系統完整、邏輯嚴密的專著。

當然，如果我們想對摩佐作一種現代主義的解讀，也是可能的。事實上，在以往的幾十年中，不少學者對摩佐從歷史主義的角度，分析了摩佐的「後設敘述」(metanarrative)，認為它概括了猶太人的過去、現在與未來，即他們如何犯了「罪」，受到了神的懲罰，然後不斷贖罪，盼望在將來會獲得神的寬恕，重新建立猶太王國。這種結論，在 Adi Ophir 看來，只是從研讀經典本身獲得的。但如果我們考慮摩佐的實際運用，也即經典閱讀過程中讀者的參與，那麼結論就會有很大不同。這是因為，雖然摩佐提供了猶太人過去的歷史遭遇和他們對未來的憧憬，但在經典閱讀的實際過程中，這些只是一種背景而已。而實際的情況是，在贖罪日的那一天，信教與不信教的猶太人都在閱讀摩佐，都想獲得某種拯救。摩佐作為一部經典，實際起的作用是成為他們與神交流的媒介。祈禱者並不十分在意摩佐本身所包含的「後設敘述」，而只是閱讀摩佐的一些片

斷，進行懺悔。摩佐這部經典提供的是一種交流的空間，而不是歷史的敘述。贖罪日過後，祈禱者往往恢復故我，平常生活。到了明年的贖罪日，他們再通過摩佐，進行贖罪，淨化靈魂。但過後，還是照平常一樣生活。如此這般，年復一年，於是我們所見到的經典閱讀過程，成了一個在空間上自由出入、時間上循環往復的現象，而不是原來所認為的連接過去、現在與未來的線形發展的歷史過程。換言之，閱讀者對經典的每次接觸，都是暫時的、不同的，而不是連續的、積累的。這就像人們遊覽風景，每次去的時候，往往還是從同一個地方開始，並不因為以前到過就不再看一遍。而在遊覽的過程中，則又不一定按照順序走動，往往隨興所至。按部就班的導遊，常常使人反感。由於照顧到了讀者的介入，經典詮釋就顯示出很大的不同。

這種在經典詮釋中強調讀者的參與的後現代作法，在基督教教義研究中也有明顯的表現。<sup>(註 9)</sup> 比如在《馬可福音》中，就有兩段十分類似的記載，描述了耶穌在沙漠中用幾片麵包、幾條小魚來讓幾千人吃飽的故事。面對這一「奇蹟」，耶穌的追隨者表示出很大的驚訝，驚嘆耶穌的神力。但問題是，根據《馬可福音》，這樣的奇蹟與驚訝發生了兩次。從現代的觀念出發，耶穌既然在以前作過一次，那麼在他做第二次的時候，他的追隨者應該不再表示出同樣程度的驚訝和贊嘆，而應該表現出某種預感。如何解釋這種重複故事的現象，自十九世紀以來一直困擾著基督教經典的研究者。他們比較一致的結論是，《馬可福音》和其它福音書出現這種現象，體現了福音書的寫作是一種歷史的積累。這一沙漠餵食的奇蹟，其實只是一個故事的重複。現代人能發現這一重複敘述的現象，其實已經表現出在閱讀經典的過程中，他們已經將現代文化的訓練，介入到詮釋的過程中去了。

受到後現代主義影響的學者對此重複敘述的現象，提出了不同的看法。《馬可福音》這種重複敘述，從現代主義的觀點來看，顯然是一種失敗。但是，這裡的問題是，為什麼一定要根據現代人的觀點看待過去的經典呢？也許，我們也應該注意到經典本身的自主性。譬如 Frans Neiryneck 就指出，《馬可福音》的這種重複敘述，是故意的、有目的的。他對《馬可福音》作了全面研究，認為這種重複，不僅表現在故事的敘述上，而且也表現在語言結構上。由此，他提出一種「兩步進化」(two-step progressions) 的理論，認為這種重複，是福音書的作者故意所為，其目的是為了深化、強化內容。<sup>(註 10)</sup> 但很顯然，Frans Neiryneck 的觀點，還保留了不少現代主義詮釋學的痕跡。他的理論出發點是，既然經典這麼做，一定有其原因或奧秘。詮釋者應該竭盡全力，發現指出和發現其中的奧秘。他的作法，仍然以經典—作者—為中心，而沒有注意到讀者的參與也可以是經典詮釋的重要部分。

如果注意到經典詮釋中作者與讀者的交流，那麼我們對《馬可福音》的重複敘述，就會有一些不同的看法。正像上面所言，現代讀者之所以注意到這種重複現象，很明顯是因為他們參照了自己的經驗。可是，由於現代主義的影響，學者們一般不會將自己的經驗加入到解釋的過程裡面，而是用一些科學的術語，提出一些假設，作為解釋。換言之，雖然現代學者在詮釋中參照了自己的經驗，但又不明說，卻相反想出各種方法來為經典本身作解釋或者辯護。他們所想做的仍然是發現文本、或經典背後的「世界」。而後現代主義的作法，則將讀者的經驗推向了前台，使其明朗化。後現代主義者所注重的不是文本背後的「世界」，而是文本前面的「世界」，即讀者的閱讀經驗。因此，他們就將問題顛倒了過來。我們認為《馬可福音》有重複敘述的問題，是我們閱讀時碰到的問題，而不是經典本身的問題。<sup>(註 11)</sup> 因此，我們只有注意到經典詮釋中讀者與

文本之間的交流，才能對一些問題提出不同的看法，採用不同的閱讀策略。這裡最為關鍵的是，我們應該在閱讀經典的時候，同時對自身的閱讀經驗也作深入的反省。

如果我們將讀者的經驗也作為閱讀的一個部分加以考慮，那麼經典詮釋的過程就變得更為豐富。經典中的一段敘述、一個故事往往能導致多種的解釋，這些不同的解釋反映了讀者自身的經驗。下面讓我們來看一個從女性主義的觀點出發來閱讀、解釋經典的例子。在基督教經典《荷西》(Hosea) 1-3 章中，描述了猶太神耶和華和猶太人之間的關係，其中提到雖然耶和華對猶太人寄予厚望，但猶太人背叛了諾言，因此受到了耶和華的懲罰。《荷西》中這樣解釋道，猶太人的行為，就像是一個「不忠的婦女」。耶和華的懲罰就成了理所當然的了。可是，從女性主義的角度來看，經典如此解釋耶和華的懲罰，完全是從男性的心理出發的，反映的是以男性為中心的社會現象。從女性主義的讀者經驗來看，特別是從美國黑人婦女的生活經驗來看這一解釋，情形就很不相同。Renita Weems 指出，耶和華對猶太人的懲罰，是一種「家庭暴力」或「性暴力」，如同憤怒的丈夫對不忠的妻子拳打腳踢一樣。這樣的解釋從神學的角度來看，也是可以的，因為她重申了神與人之間的高下關係；神有權力和義務懲罰人。但在同時，Renita Weems 的解釋，又反映了美國黑人婦女的生活經驗。從這一經驗出發，她對經典中有關神與人之間關係的比喻，提出了批判，認為這一以婚姻關係來比喻神、人關係的作法，有其不妥的地方。但是，她又指出，所有比喻都有這樣的問題。讀者必須加以注意，以免在閱讀與解釋中，有意無意地抬高了一部分人而貶低了另一部分人。<sup>(註 12)</sup>

同樣從女性主義的角度出發，Tikva Frymer-Kensky 對這一比喻做了

不同的解釋。對她來說，這一婚姻比喻反映的是一種「變態的婚姻」：耶和華（上帝）娶了一位生活作風不良的妻子（以色列），而以色列則嫁了一位控制欲很強的丈夫。她的解釋，也顯然反映了現代家庭中常見的問題。但是，Tikva Frymer-Kensky 更關心的是當時猶太人社會中的兩性關係。她認為，這一婚姻比喻與其說是表現猶太人社會中兩性的不平等關係，不如說是反映了男性對女性自覺的不信任和不安的心理。從神學的觀點來看，Tikva Frymer-Kensky 認為這一婚姻比喻恰當地表現了一神教的特點，即人與神之間的直接交流、溝通，而不用通過間接的手段，如風聲雷電等自然現象。於是，這一婚姻比喻所反映的是一種奇特的現象：當時猶太人的社會存在著兩性之間的不平等，但在神的面前，他們又都是平等的（即可以直接與神交流）。<sup>（註 13）</sup>

對 Mary Joan Winn Leith 來說，這一婚姻比喻表現的不是猶太人社會中的兩性關係，而是從神話的角度對以色列歷史的形成做了一番解釋。她認為，《荷西》將以色列的歷史做了三階段的劃分：犯罪、懲罰和贖罪。從神與人之間的關係來看，這三個階段也可以是：分手、過渡和重合，即由於猶太人背叛了耶和華以後，他們不再受神保護。但經過一個過渡時期，他們又將重新與神會合。對 Mary Joan Winn Leith 來說，這一比喻實際上並不反映兩性之間的關係。它只是被用來評論以色列的歷史過程。荷西的寫作對象是猶太人社會中的男性精英，而不是猶太婦女。他之所以將以色列比作女人，是想對以色列的歷史表示一種不滿。換言之，在荷西眼中，以色列的實際的歷史經驗與它應有的歷史進程有很大的差距。他把以色列比喻為一個壞女人，是想說以色列不該承受它所實際承受的歷史負擔。Mary Joan Winn Leith 這種閱讀方式，並沒有從神學的角度來看待問題，而是將這一比喻與猶太人的歷史經驗相結合。這一婚姻比喻中的女人成了以色列的象徵。<sup>（註 14）</sup>

以上的例子表明，從女性主義的角度出發，結合女性的生活經驗，我們可以對同一部經典、同一個故事作出不同的解讀。他們的作法個個不同，但都從各自的角度揭示了語言與生活、意象與現實之間的距離。從 Renita Weems 的分析中，我們看到了語言在表述意思上的不足之處。而 Tikva Frymer-Kensky 則看到了語言與生活之間的聯繫，但同時又指出了語言對生活的超越。最後，Mary Joan Winn Leith 提出了語言與生活之間的關係可以是反面的；語言（比喻）所表現的是對生活的否定。<sup>〔註 15〕</sup>從這些例子中我們可以看出，後現代經典詮釋的目的不再是發現解釋經典的「金鑰匙」，打開經典奧秘的大門，找出一個一致的、為所有人都認可的理論，而是為了揭示在經典閱讀時的多層性和經典解釋的多種可能性。於是，經典詮釋就變成了一種文化批評，用來分析詮釋過程中的歷史文化因素、政治和意識型態的影響以及社會思想的位置和潮流。

### 參、對中國經典詮釋的反思

由於後現代主義的影響，經典詮釋在西方已經呈現出一種新的面貌。但是，我們對後現代經典詮釋的興趣，並不僅僅是因為它是現代西方的新潮，所以我們需要加以介紹和接受。我們對西方學術新潮的興趣，主要在於看它是否能對我們詮釋古代經典、或我們對前輩經典詮釋的評價，提供一些新的研究角度。由於筆者的研究範圍所限，下面的分析主要以中國史學批評為主，特別是清代考證史學家趙翼的著作為例。雖然在嚴格的意義上，中國古代經典指的是儒、釋、道三家的文獻，但由於中國史學傳統的發達，史學家在以往已經有了一個長遠的史學批評傳統，史家對史學經典的批評，其手段和方法（特別在清代）都與對其它經典文獻的批評有類似之處，我們還是可以以此為例而加以評論。

對於清代考證史學，中外文已經發表的著作已有不少。對於趙翼的生平和史學成就，也有人曾做過專題研究。<sup>(註 16)</sup>但對其成就之評價，大都以現代西方史學思想為標準。清代考證史學在史學方法上常常得到讚揚，但在史學觀念上則受到批評，認為他們對探尋歷史通則不感興趣。如加拿大漢學家蒲立本(E.G. Pulleyblank)就認為清代史學從總體而言，在綜合論述方面略遜一籌。<sup>(註 17)</sup>他的這一說法，與中國學者陳寅恪有相似之處。陳寅恪認為清代史學輸於宋代史學，因為清代學者不能「綜合貫通，成一有系統之論述」。<sup>(註 18)</sup>有趣的是，雖然杜維運不同意陳寅恪與蒲立本對清代史學的評價，但他的研究，仍然未能突破原來的思維方式，還是認為追求歷史演變的通則是史家的任務。因此，杜維運對趙翼的史學倍加稱讚，認為他能「運用考據學家所慣用之歸納方法與比較方法以觀察盛衰治亂之原，超越於孤立之繁瑣事實之上以觀察，自其中歸納出社會史與制度史發展趨勢之通則」。但儘管如此，趙翼還是只有撰寫「解釋性史學(interpretative history)」的傾向而已。<sup>(註 19)</sup>這種將發現歷史演變通則並加以解釋的史學奉為圭臬的作法，反映的顯然是現代主義的思維傾向。

如果我們能超越這種史學觀念來看趙翼的《二十二史劄記》，評價就會有所不同。的確，像其他清代學者、以及以前的史家一樣，趙翼對中國「正史」的批評，並不以發現其一以貫之的「後設敘述」為主要目的，而是以補充、糾正「正史」中某些結論、段落和用語為主。以此為目標，中國的史學批評、詮釋雖然也將經典奉為主要、考證視為次要，但又從來不隱瞞讀者與考證者的立場與觀點。換言之，在經典詮釋的過程中，作者與讀者始終有不斷的交流。甚至，在史學寫作的傳統中，我們也能見到這種歷史陳述與歷史評論之間的互動，如司馬遷《史記》中的「太史公曰」。由此可見，在中國史學傳統中，史家對歷史真實、歷史客觀的

追求，與現代西方史學存在很大的不同。<sup>(註 20)</sup> 中國史家自然也追求對歷史的真實描述，但他們又不會將自己隱藏起來。在趙翼的《二十二史劄記》中，評論者的立場及其主動性就表現得更為突出。與他的同輩王鳴盛（1722-1797）、錢大昕（1728-1800）相比，趙翼的考證，與其說是爲了糾正、補充「正史」的不足，不如說是爲了借此闡發自己的觀點。因此，他的《二十二史劄記》就有了兩個部分的內容。第一部分是他通過歸納、比較對「正史」存在的問題所做的批評。如他從《史記》、《漢書》的比較研究中，就發現了兩書體例的不同以及各自的毛病。而第二部分則是他從閱讀、校訂這些史學經典時所發的議論。這些議論，利用了史籍中提供的材料，融和了趙翼本人對歷史的理解，起到了經世致用的目的。我們在下面就主要看一下趙翼的議論，來說明在中國史學批評的傳統中，讀者與作者之間的互動的狀態。

趙翼的《二十二史劄記》，如果單從現代人的觀點來看，似乎是一些讀書筆記而已。但其實趙翼在撰寫過程中，還是遵照了一定的法則。他一般將評論史學寫作、編撰的部分，置於前面，而將自己在閱讀中所發現的一些心得，放在後面。在後一部分，他又常常加上一些綜合評論。譬如，《二十二史劄記》中用了三卷來討論《史記》與《漢書》。卷一是對史籍得失的評論，從「司馬遷作史年歲」開始至「史漢互有得失」結束。卷二和卷三則是他從閱讀這兩部史籍中發現的一些現象，如「漢帝多自立廟」、「漢儒言災異」等等。這些議論，直接從閱讀中出發，看起來似乎信手拈來，但其實包含有經世致用、提醒世人的目的。在發表這些評論的時候，他常常採用綜合評論的手段，用了「漢諸王荒亂」、「漢外戚輔政」、「兩漢喪服無定制」等通論式的標題。當然，趙翼並沒總是用三卷來評論某部史籍。但是，他在評論其它史籍時，也大致遵守先討論史學方法、後討論歷史現象的方式。如他有關《後漢書》的評論，就

有兩卷，前一卷中討論寫作中的得失較多，而後一卷中闡發議論較多。

由於趙翼將史籍的評論大致上分成了兩個部分，因此每部史籍在他眼裡，都不是單一的文本，而是有多重面的。而他的閱讀，也包含有雙重性，不僅是對經典的解讀，也包括他通過閱讀而得出的一些結論。於是，在《二十二史劄記》中，我們所看到的正是現在與過去、讀者與作者之間的不斷對話。由於讀者的立場在書中表達得十分清晰，因此就給了趙翼充分的機會抒發他的歷史思想。在「漢時以經義斷事」一段中，趙翼指出了歷史情景的不同。在漢代，為了判斷是非，朝廷常常訴諸博士對經典的考證來決定，因為「無成例可援，而引經義以斷事者也」。後世則不同，「有一事即有一例，自亦無庸援古證今」。其後果是，「竟成一更胥之天下，而經義盡為虛設耳」。<sup>(註 21)</sup> 易言之，由於時代遙遠，後人對古代經典的運用已經大打折扣，與古時大為不同。這裡的古今之別，是趙翼強調的重點。

在另一處，他又提到「先生」這一稱呼，在古時只用一字，或者稱「先」或者稱「生」，從不兩字並用。他用了史籍中的例子來加以證明。<sup>(註 22)</sup> 對於學風的變化，趙翼也有評論。他注意到東漢時期，已經有人靠買賣文章而巧奪功名。他在「備代文字」一段中指出，「可見曳白之徒，備買文字，備倖仕進，漢時已然。毋怪後世上風之愈趨愈下也」。<sup>(註 23)</sup> 顯然，他認為到了近世，這種買賣文字的行爲，有過之而無不及。這裡的兩段，一是證明古今之別，另一則借古喻今，雖然觀點不同，但都反映了作者從今天的發評價古籍的立場。

在《二十二史劄記》中，趙翼不但進行古今之間的比較，而且還進行不同歷史時期的比較。如他在討論「宦官之害民」時，指出雖然各朝幾乎都有宦官之害，但在歷史上，東漢、唐和明代之「宦官之禍最烈」。

然亦有不同。唐、明闕寺，先害國而及於民。東漢則先害民而及於國」。<sup>(註 24)</sup> 如果宦官之禍有時代的不同特點，那麼王位的禪讓也在各個時期有所不同。在「禪代」一篇中，趙翼發現古時的禪讓，到了三國時代變了質，成了「假禪讓為攘奪」，以後還不斷有人效仿。爲了描述各個時代的特點，趙翼還對各朝爭奪王位的狀況作了比較，指出了它們的不同。<sup>(註 25)</sup> 由此可見，在《二十二史劄記》中，由於讀者的直接參與，經典閱讀與解釋的過程變得多種多樣。如果我們用後現代主義的術語來看，那麼趙翼的古今對比和不同歷史時期的對比，可以視爲是他將不同文本相互交叉、比較的一種努力。而這種努力之所以能表現的如此明顯，正是因爲在《二十二史劄記》的寫作中，讀者與作者，即趙翼與史籍的作者之間存在著不斷的交流。與現代主義的研究手段不同，趙翼的目的不是爲了在二十二部正史中發現其中的共有的特徵，也不是爲了通過對那些史籍的閱讀，發現貫穿於中國歷史的演進規律，他所想做的只是借助閱讀那些史籍，抒發自己對歷史的理解。雖然他時時也想找出一些各個時代共同性的東西，以至某些現象（如宦官、禪讓）在歷史上的變化發展，但他的議論，並不爲經典本身所束縛。相反，經典對趙翼來說，始終是開放的空間，讓其自由進出。他所爲人稱道的歸納、比較方法，正好反映了他始終從現在出發、在閱讀中永遠保持主動的作法。

更重要的是，雖然趙翼在評論古籍時注意到了古今的不同，但他並不像現代學者那樣，企圖發現一種歷史進化、發展的通則。在他看來，歷史自然是發展變化的，但這一發展變化並不一定走向進步。在許多地方，他甚至暗示歷史上的惡習有愈演愈烈的現象，如宦官之禍與買賣文字等。但在另外一些地方，他又注意到了歷史重複的現象。如他在檢查明代初年的歷史時看到「明祖行事多仿漢高」，從修訂法制到分封諸侯，都想依照漢高祖的作法。<sup>(註 26)</sup> 但雖然明代有模仿前代的地方，但又有不

少獨特之處。趙翼注意到「明官俸最薄」和「明吏部權重」等，以說明明代的特色。<sup>(註 27)</sup>從以上這些觀察評語來看，趙翼的歷史思想並不為某種觀念所束縛。他有考察歷史變化的興趣，但這一興趣並不導致他去追尋一種普遍的歷史認識。相反，他對每一個歷史現象的評論和觀察，都是新鮮的、暫時的。在《二十二史劄記》的寫作中，趙翼對待經典的態度，就像是在歷史的花園駐足流覽一樣，隨意採擷，盡興觀賞，不受拘束。

筆者提出趙翼《二十二史劄記》的這些特點，並不是想證明後現代主義的某些思想特徵和研究方法，在十八世紀的中國已經存在，因此來正面中國文化的先進。如前所說，筆者的目的，只是想借用後現代主義的思考角度，來對中國的史學與經學傳統加以反思。筆者無意將趙翼的史學評論，視為中國後現代經典詮釋的代表作品。與本文前面所舉的西方後現代主義詮釋學的例子相比較，趙翼的《二十二史劄記》顯然有不少不同的地方，代表的是一個截然不同的文化傳統。譬如，雖然趙翼在寫作中始終保持著一種讀者主動的狀態，在閱讀的過程中不斷與經典本身加以交流、溝通，並通過閱讀經典來評論各種文本之間的交叉以及歷史現象本身的交叉，他的詮釋和評論還是趨於表面、流於膚淺，在探究文本的內涵上面欠缺功夫。更重要的是，趙翼雖然在評論時保持著自己的位置，但他與文本之間的交流，還是簡單化的。他的評論並沒有深入表現讀者與作者互動的複雜性與多重性。但既然我們並不想將趙翼的史學著作視為後現代主義的代表，我們對之做這些批評，也是不公平的，甚至不必要的。

可是，從後現代主義的角度來觀察中國史學批評的傳統，還是能幫助我們糾正以往的一些看法，提供一個新的評價手段。如同在本節一開始指出的那樣，中外學者對清代考證史學的評論，大致都從一個觀點出

發，就是企圖從這些考證、評論的著作中，發現一種完整一體的史學思想和觀念。甚至，現代人對明清歷史文化的態度，也常常爲之左右。一些從現代觀念看來稍有系統的中國思想家如王夫之（1619-1692）、章學誠（1738-1802），在二十世紀特別受人重視，其著作被譯成外文，其思想也被寫成專著。趙翼也是一個明顯的例子。杜維運在《清代史學與史家》中寫道，趙翼在中國史學上的地位，在乾嘉以後，逐漸升高，到了民國以後，更是名揚海外。「迄於今日，中國史學界皆知推重劄記，所爲『古人讀盡全部正史而又能作歸納比較的深入研究者，以此書爲第一』一類之論調，叢出不窮。撰寫新史者，尤屢屢採用其說。此真非趙氏生前所能逆知者也。」而且，「所爲西方漢學家，提及趙氏，莫不致仰慕推崇之意」。<sup>〔註 28〕</sup>這裡的原因，自然是因爲趙翼的史學評論，有與西方現代歷史哲學近似的地方。但在同時，現代學者又對趙翼等人未能最終寫出一部完整的歷史而扼腕可惜，似乎中國史學傳統與西方的文化傳統相比，總是存在一種差距。這種想法，自五四以來，在中文的學術界十分流行。甚至在西方學者、特別是漢學家已經試圖突破這種中西對立的觀念時，中國學者仍然未改舊習，仍然將西方的現代文化視爲衡量中國文化的標準。這種自縛手腳的作法，雖然有其歷史的原因，但似乎也有進行批判性反思的必要。筆者認爲，後現代主義對經典詮釋的影響，能幫助我們對中國的文化、史學傳統有一種新的認識，突破自二十世紀初年以來就流行中國的歷史觀念。借鑒後現代主義，但又不將其視爲新的西方思潮而盲目崇拜，或許有助於我們在新的基點上，重新認識中國文化傳統的獨立、特殊的價值。

## 註 釋

- 註 1 臺灣有關後現代主義的論證和譯編有羅青《什麼是後現代主義》(臺北:學生書局,1989年版),路況《後/現代機器不滿》(臺北:唐山,1990年版),唐維敏《後現代文化導論》(臺北:五南,1999年版),王疇佳、古偉瀛合著《後現代與歷史學:中西比較》(臺北:巨流出版社,2000年版)等。而大陸的學界有王岳川的《後現代主義文化研究》(北京:大學出版社,1992年版),盛寧的《人文困惑與反思:西方後現代主義思潮批判》(北京:三聯書店,1997年版),唐小兵翻譯的《後現代主義與文化理論》(Frederic Jameson)(北京:大學出版社,1997年版)和王寧、張頤武編的《後現代文論精粹》(南京:譯林出版社,1997年版)等。除了這些中文著作以外,也有英文有關後現代主義與中國學術的研究,如 Postmodernism and China, eds. Arif Dirlik & Zhang Xudong, *Boundary 2*, special issue, 24:3 (Durham NC: Duke University Press, 1997)。
- 註 2 如 Frederic Jameson 在其 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham NC: Duke University Press, 1991) 中,就將後現代主義的產生,歸結為資本主義發展的一個新階段。
- 註 3 Jean-François Lyotard, *An Interview. Theory, Culture and Society* (1989), 5: 277.
- 註 4 Cf. Joseph M. Levine, *The Battle of the Books: History and Literature in Augustan Age* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1991) .
- 註 5 此段有關現代主義經典詮釋的論述,參考了 A.K.M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 頁1-5。
- 註 6 同上,頁5和15-16。
- 註 7 參見 David Penchansky, *The Politics of Biblical Theology: A Postmodern Reading* (Macon GA: Mercer University Press, 1995), 頁7-15。
- 註 8 以下的論述主要參照了 Adi Ophir 的文章: "The Poor in Deed Facing the Lord of All Deeds: A Postmodern Reading of the Yom Kippur Mahzor," *Interpreting*

Judaism in a Postmodern Age, ed. Steven Kepnes (New York: New York University Press, 1996), 頁181-220。

- 註 9 以下的論述參照了The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective, eds. Elizabeth Castelli, Stephen Moore, Gary Phillips & Regina Schwartz (New Haven: Yale University Press, 1995) 的有關章節。
- 註 10 參見Frans Neirynck, Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markann Redaction (Luovain: Louvain University Press, 1988, re. ed.)。
- 註 11 參見David Rhoads & Donald Michie, Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel( Philadelphia: Fortress Press, 1982)。<sup>另見The Postmodern Bible, 頁20-24。</sup>
- 註 12 Renita Weems, "Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?" Semeia 47: 87-104。<sup>另見The Postmodern Bible, 頁226-230。</sup>
- 註 13 Tikva Frymer-Kensky, In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth (New York: Free Press, 1992)。
- 註 14 Mary Joan Winn Leith, "Verse and Reverse: The Transformation of the Woman, Israel, in Hosea 1-3," Gender and Difference in Ancient Israel, ed. Peggy L. Day (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1989), 頁95-108。
- 註 15 參見The Postmodern Bible, 頁233-234。
- 註 16 參見杜維運《清代史學與史家》(臺北:東大圖書, 1984年版)和《趙翼傳》(臺北:東大圖書)。<sup>梁啟超的《清代學術概論》(臺北:商務印書館, 1993年版)也有涉獵。英文的著作可見Benjamin Elman, From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China (Cambridge MA: Harvard University Press, 1984); Quinton Gwyne Priest, "Historiography and Statecraft in 18th Century China: The Life and Times of Chao I (1727-1814)" (Ph.D. dissertation, University of Arizona, 1982); Virginia Mayer Chan, "Historical Consciousness in 18th Century China: A Case Study of Zhao Yi and the 'Zhexi' Historians" (Ph.D. dissertation, Harvard University, 1982)。</sup>

- 註 17 E. G. Pulleyblank, "The Historiographical Tradition," *The Legacy of China*, ed. Raymond Dawson (Oxford: Clarendon Press, 1964), 頁161。
- 註 18 引自杜維運《清代史學與史家》，頁1。
- 註 19 同上，頁378-379。
- 註 20 Grand Hardy在其著作*Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qian's Shiji* (New York: Columbia University Press, 1999) 中對之做了不少分析。我在"Objectivity, Truth, and Hermeneutics: Re-reading the Chunqiu" 一文中，也對中國史學寫作中的客觀性問題，做了一些討論。見*Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, ed. Ching-i Tu (New Brunswick NJ: Transaction Publishers, 2000), 頁155-172。
- 註 21 趙翼《二十二史劄記》(臺北：商務印書館，1965年版)，卷二，頁38-39。
- 註 22 同上，卷三，頁58-59。
- 註 23 同上，卷五，頁92-93。
- 註 24 同上，卷五，頁99。
- 註 25 同上，卷七，頁127-131。
- 註 26 同上，卷三十二，頁673。
- 註 27 同上，卷三十三，頁686-687和頁704-706。
- 註 28 杜維運《清代史學與史家》，頁369-370。

## Postmodernism and the Chinese Hermeneutic Tradition

*Q. Edward Wang*\*

### Abstract

From a comparative perspective, this essay explores the possibility of applying postmodernist approach to hermeneutic study. It first analyzes the rise of postmodernism in modern West and its impact on Western scholarship in general and hermeneutic study in particular. It then presents a few examples to show how postmodernism influences the interpretations of Judaic and Christian classics by Western scholars. In its last part, the essay examines the work of Qing scholar Zhao Yi from a postmodern perspective and argues that with a postmodern approach, we can re-present the rich tradition of Chinese culture and its historical value from a different angle.

**Keywords:** Postmodernism, hermeneutics, Zhao Yi.

---

\* Professor, Department of History, Rowan University, USA.