

· 学术广角 ·

# 海外《诗经》学研究概述

曹建国

**内容提要** 《诗经》是中华民族的文化元典之一，也是海外汉学研究的热点。海外的《诗经》学研究多从文化人类学的角度切入，在研究方法和研究理念上给人以启发。传统意义上的西方海外汉学研究重镇在欧洲，二战以后渐渐转移到北美。但与此同时，我们也应该注意到海外汉学《诗经》研究中体现出的东西方差异。以日本和韩国为代表的汉文化圈对《诗经》的研究虽有欧美西学的印痕，更有传统中国旧学的特质。就学术启发而言，求方法当以欧美《诗经》学研究为主，而版本、训诂则首推日韩《诗经》学研究。

**关键词** 《诗经》 海外汉学 研究理念

《诗经》是中华民族的文化元典之一，也是中国文学的源头之一。在世界文化和文学的殿堂中，《诗经》有其当之无愧的一席之地。缘此，《诗经》一直是海外学者研究中国文化与文学的热点。研究海外《诗经》能拓展我们《诗经》研究的视野，为我们的《诗经》研究注入活力。当然，讨论海外《诗经》学研究，我们应注意到东西方的差异。东方日本与韩国等一向重视中华传统文化，也很早就受到了《诗经》的影响。比如朝鲜半岛《三国史记·高句丽本纪》记载琉璃明王所作的《黄鸟歌》便是四言诗，并且明显有模仿《诗经》的痕迹。而《宋书·蛮夷传》记载日本国上书刘宋顺帝的表中，已经引用了《诗经》的句子。日本与韩国等国的文化，尤其是文学，很早就融进了《诗经》文化因子。比如日本远在《万叶集》时代，诗人便从《诗经》中汲取灵感，将《诗》句改写成和歌。从奈良平安时代的汉诗人到五山诗僧，再到江户时代的儒者，都有人模仿借鉴《诗经》进行文学创作。具体到《诗经》的研究，日韩学者很早就有研究《诗经》的著作。以日本为例，从奈良时代到现代，日本的《诗经》研究史已有一千五百多年<sup>①</sup>。韩国的《诗经》研究史同样悠久<sup>②</sup>。但自近代以来，日韩尤其是日本又深受西方文化的浸染，其《诗经》学既有中国传统学术的特质，又有西方学术的印痕。从学术启发这点来看，欧美的《诗经》研究重方法，而日韩研究则更接近传统的中国《诗经》学研究。故于海外《诗经》学研究，求方法当以欧美《诗经》学研究为主，而版本、训诂等则首推日韩《诗经》学研究。

## 一 海外《诗经》写本与译本

关于日本的《诗经》研究，王晓平有专著《日本诗经学史》。该书共分为10章，对日本《诗经》学有全面评介。而关于欧美《诗经》学传播接受的历史，周发祥曾经作过讨论。他的《〈诗经〉在西

① 王晓平《日本诗经学史》，学苑出版社2009年版，第62—63页。

② [韩]李相宾《韩国受容〈诗经〉的历史考察》，《第四届诗经国际学术研讨会论文集》，学苑出版社2000年版，第113—122页。

方的传播与研究》<sup>①</sup>，对欧美《诗经》学作了详细介绍。在传播部分，他主要讨论了《诗经》在西方的译介；在研究部分，他从诗体、民俗学、语言学、口传诗学理论、意象研究等五个方面对西人的《诗经》研究进行了综述，并提出了自己的反思。此类成果为我们讨论东方和欧美《诗经》传播及研究提供了很大的帮助。

日本、朝鲜半岛以及越南接受《诗经》的历史都比较悠久。以朝鲜半岛为例，《旧唐书·高丽传》记载高句丽的读书人便研习《诗经》在内的五经。古代朝鲜的科举，《诗经》是考试科目之一。直到今天，韩国仍有超过40所大学开设《诗经》课<sup>②</sup>。正因为如此，韩国以及日本、越南等都有古老的《诗经》写本，其中日本所藏《诗经》古本种类多，版本良，文献价值尤其大。日本的《诗经》写本，不仅有唐时传入的唐人抄本，还有日人抄写的与唐抄本关系密切的抄本。这些抄本较多地保留了六朝以及初唐《诗经》原貌，如静嘉堂文库藏《毛诗郑笺》的旁注便保留了大量古本资料，有的还可以与敦煌《诗经》残卷互校。至于刻本，日本所藏宋绍兴九年刊刻《毛诗正义》单疏本和《南宋刊十行本毛诗注疏》都是弥足珍贵的海内珍本<sup>③</sup>。甚或日本还有传自朝鲜半岛和越南的《诗经》刻本，如东京大学综合图书馆藏大南阮氏明命十八年多文堂刊本《五经大全节要演义》，而传自朝鲜半岛的更多。这对我们今天研究《诗经》的版本、异文及早期传播都有很高的价值。

与此同时，日本、韩国等也有《诗经》译本。其中日本《诗经》译本尤多，吉川幸次郎、高田真治、白川静等都曾翻译过《诗经》。以白川静的《诗经》翻译为例，他有两种《诗经》译本：《诗经国风》（东京平凡社1990年版）和《诗经雅颂》（东京平凡社1998年版）。他翻译的目的是为了进行《诗经》研究，所以他力求准确、好懂。为此，他的《诗经》翻译一般由录文、主题、构成、语释四部分组成，必要时还会加上“余说”。他的翻译很重视诗的情趣，而且想让它们具有日本和歌的味道。所以说，《诗经》在译介过程中，已经被不同程度地赋予了异国色彩。

相对而言，欧美接触《诗经》则较晚。根据文献记载，西人对《诗经》的译介始于法国传教士金尼阁（Nicolas Trigault, 1577—1628），他的译本于1626年在杭州刊刻<sup>④</sup>。在此后近四百年间，又有诸多的译本，包括各种选译本<sup>⑤</sup>。这些译本，以理雅格、亚瑟·韦利和高本汉等人的译本最为著名。理雅格第一次翻译了《诗经》全本，他的《诗经》翻译以经学为主导，同时也全面地展示了《诗经》丰富的世俗文化内涵<sup>⑥</sup>。尽管理雅格的《诗经》翻译仍带有很强的服务于宗教的目的，却为后来《诗经》在欧美的传播奠定了基础。高本汉是著名的汉学家，对中国传统的语言学，尤其是音韵学有深入的研究，成就斐然。他的《诗经》翻译不仅有译文与注释，还有注音，这给不懂汉语的人了解《诗经》韵律提供了很大的帮助。亚瑟·韦利的《诗经》翻译以文学性著称，是一部公认的“雅致、生动、微妙”之作。他打破了中国固有的《诗经》传统，强调去经学化，并把《诗经》分为求爱诗、婚姻诗、

① 周发祥《〈诗经〉在西方的传播与研究》，《文学评论》1993年第6期。

② [韩]宋昌基《当代韩国〈诗经〉研究概况》，《诗经国际学术研讨会论文集》，河北大学出版社1994年版，第42—53页。

③ 王晓平《日本现存〈诗经〉古写本与当代诗经学》，《社会科学战线》2012年第3期。王晓平著有《日本〈诗经〉学文献考释》（中华书局2012年版）一书，对日本现存重要《诗经》刻本和写本进行了研究。同时，他负责整理的《日藏〈诗经〉古写本刻本汇编》也即将由中华书局出版。

④ 张海林《近代中外文化交流史》，南京大学出版社2003年版，第41页。

⑤ 关于西人《诗经》翻译的研究，除了一些单篇论文外，读者还可以参见马祖毅的《汉籍外译史》（湖北教育出版社2003年版），其中对《诗经》翻译的历史及译本情况有比较全面的介绍。李育良《〈诗经〉英译研究》（齐鲁书社2007年版）从译本、译者以及翻译方法、译本对比等方面对理雅格、詹宁斯、阿连璧、亚瑟·韦利、庞德等人的《诗经》翻译进行了比较全面透彻的研究。

⑥ 与之相类的还有詹宁斯及阿连璧的《诗经》翻译，相对而言，后二者更关注《诗经》的文学与文化特质。

战争诗、宴饮诗、友谊诗等17类,删去了他认为无趣的15首雅诗。韦利的翻译尤其注重对《诗经》意象的把握,这与帕里—洛德的口传诗学理论提出的“主题”概念相近,只是他们的出发点不同。亚瑟将《诗经》中的一些意象视为文学创作的技巧,而口传诗学理论则将其视为格套。在注释中,通晓日语的韦利参考了日本研究成果,这体现了东西方海外汉学研究之间的互动,对以后欧美汉学家的《诗经》研究具有方法论意义。

## 二 海外《诗经》研究的方法

今天当我们去考察海外汉学研究的时候,一个非常重要的心理内驱力是寻求方法论的支持,以求拓展我们研究传统文化的视野。就《诗经》而言,也无非如此。缘此,我们将海外《诗经》研究的方法论问题专门提出来讨论。因为西人治学尤重方法,所以我们先从欧美学者的《诗经》研究方法谈起。

谈起西人的《诗经》研究,最大的功绩是给传统中国的《诗经》研究引入了人类学的研究方法。提起这一点,我们便不能不提法国汉学家葛兰言和他的《中国古代的节庆与歌谣》一书<sup>①</sup>。葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940)师从汉学研究泰斗沙畹,同时他又受到法国现代社会学派开创者涂尔干及其继承者莫斯的影响,对社会学派的研究方法的运用也很娴熟。他的《中国古代的节庆与歌谣》一书在西方《诗经》学研究史上具有崇高的地位。正如亚瑟·韦利所说:“我的《诗经》文本能受到与我对葛兰言译本同样的尊重,我就满足了。”<sup>②</sup>原因在于该书开创并奠定了《诗经》研究的一个新范式,即文化学范式,或曰人类学、民俗学范式。论及《诗经》人类学研究方法,无论如何都摆脱不了《中国古代的节庆与歌谣》所施予的影响。在中国,葛兰言的《诗经》研究影响了闻一多,并通过闻一多影响了中国本土的《诗经》学研究。

《中国古代的节庆与歌谣》是葛兰言的博士论文,全书共分为5部分,绪论、《诗经》的情歌、古代的祭礼、结论和附录。在绪论部分,葛兰言说明他研习《诗经》的目是想通过《诗经》了解古代中国人的宗教形式。在“《诗经》的情歌”部分,他将72首《风》诗分为三类,即田园主题、村落恋爱、山川歌谣。他想发现这些歌谣中的本质性东西,发现诗歌的原始意义。在“古代的祭礼”部分,葛兰言以地域的不同,把中国古代的祭礼分为郑的祭礼、鲁的祭礼、陈的祭礼和春天的王祭,试图用民族志的材料梳理古代祭礼的形态与功能,勾勒出祭礼由庶民礼仪向官方仪式转化的过程。总之,葛兰言抛开中国传统经学的态度研究《诗经》,也没有局限于俗套的文学的方法去解读《诗经》,而是直接把《诗经》导向社会学和文化人类学的研究。他通过细读、慢读、重读,推定《诗经》“歌谣透露了先于经典的道德教诲而存在的上古习俗”(《中国古代的节庆与歌谣》,第6页)。尽管他的研究受到各种批评,他的结论也不无可商榷之处,但他的启发意义却非常大。

二次世界大战结束后,国际汉学研究中心转移到北美。与此同时,西方对《诗经》接受也逐渐进入以诠释研究为主的阶段。人类学的方法仍然是《诗经》研究的主要方法,这其中非常重要的收获便是王靖献的《钟与鼓:〈诗经〉的套语及其创作方式》(以下简称《钟与鼓》)。《钟与鼓》运用美国学者帕里—洛德的“口传诗学”理论来研究《诗经》,而口传诗学的核心关键词有二:程式和主题<sup>③</sup>。所

① [法]葛兰言著,赵丙祥、张宏明译《中国古代的节庆与歌谣》,广西师范大学出版社2005年版。

② Arthur Waley, *The Book of Songs* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1937): 337. 亚瑟·韦利的《诗经》翻译中颇多地方涉及对《诗经》的理解,且表现出人类文化学的视角,比如他对《诗经》中“意象”的理解多从原始意义的角度出发。以《邶风·蟋蟀》为例,他认为诗中的“虹”喻指怀孕女子的腰带,因此他把“虹”翻译成“girdle”。

③ 关于程式和主题,可以参见[美]阿尔伯特·贝茨·洛德著,尹虎彬译《故事的歌手》,中华书局2004年版。更通俗的介绍可以参见[美]约翰·迈尔斯·弗里著,朝戈金译《口头诗学:帕里—洛德理论》,社会科学文献出版社2000年版。

谓的程式是指在相同的韵律条件下被经常用来表达某一给定基本意念的一组文字，它可以是短语、从句，也可以是句子。程式的核心意义在于它是歌手头脑中的产物，使他在编制诗歌时能快速创作。它可以在部分保持不变的前提下对另外的部分进行替换，从而构成生生不息的程式系统。而主题则是一组意义群，是传统诗歌的程式风格叙述一个故事时经常使用的意念组合。王靖献在运用帕里—洛德“口传诗学”理论时，根据中国语言和韵律特殊性，尤其是针对《诗经》的情况，对程式和主题作了一些相应的修改。

先看程式。王靖献认为，程式是不少于三个字的一组文字所形成的语义单元。这组语义单元在相同的韵律条件下重复出现于一首诗或数首诗中，以表达某一给定的基本意念<sup>①</sup>。根据这种定义，王靖献在《诗经》中归纳出6种程式：1. 重复出现于数首诗中的诗句，如“悠悠我思”；2. 在同一首诗中重复出现的诗句，如“惄惄不归”；3. 语义上作为同一整体，只是由于韵律结构而在长短上有所不同（音节多少不等）的重复出现的诗句，如“我心伤悲兮”之于“我心伤悲”；4. 只有感叹词不同的诗句如“乃如之人兮”和“乃如之人也”，或只有形容词不同的诗句如“卉木萋萋”和“卉木萋止”；5. 字形不同但意义相近的诗句，如“忧心殷殷”与“忧心慇慇”；6. 含有可以互相替代的同义词的诗句，如“食我农夫”与“食我农人”。根据他自己对程式的理解以及对《诗经》中程式的划定，他得出如下结论：一、《诗经》中程式诗句占《诗经》总诗句数的21%，而20%是西方学者划定书面文学与口传文学的界限（即一首诗包含的程式数达到或超过20%就可判定它属于口传文学），因此他认为《诗经》属于口传文学或口头创作作品；二、程式赖以存在的基础是旋律，是音乐，所以《诗经》是音乐作品；三、《诗经》中有明确作者的诗篇也有程式的存在，甚至比例还相对较高，说明文人创作初期也使用程式；四、程式可以帮助我们判断诗篇创作的年代，程式密集度越高，诗篇便越古老。

关于主题，王靖献基本认同帕里—洛德的定义。他承认主题是一系列相关的意象，但他并不认为主题只适用于长篇叙事诗，也应该适用于短篇的抒情诗，而且他认为《诗经》中的“兴”便是主题（《钟与鼓》，第120—126页）。他以《邶风·谷风》和《小雅·谷风》为例，讨论了“兴”与主题的关系，以及“兴”作为创作方式是如何展开和解构诗篇的。“兴”之外，王靖献还讨论了其他主题，如“泛舟”所表现的快乐和忧伤主题，“鸛鸟”表达的婚姻主题等。

不可否认，口传诗学理论对我们研究《诗经》有一定的启发意义。王靖献的《钟与鼓》的某些结论也有其合理性，但有些结论也可商榷，如以20%来断言《诗经》属于口传文学，便失之于偏。《诗经》有其特殊的成长背景，自然也有其复杂性。如果我们一味地照搬“方法”，有可能事与愿违。并且“程式”理论在西方一直有争论，如加拿大学者多布森与夏尔便认为“程式”与“主题”是一种文学的借用（《钟与鼓》，第13页）。同样，易彻理（Charles H. Egan）在他的两篇论文中结合汉乐府研究，也对程式理论提出了批评<sup>②</sup>。

除了王靖献的《钟与鼓》，还有许多北美汉学家的《诗经》研究涉及到文化人类学。比如陈世骧对“兴”义的考察就从发生学的角度把“兴”还原为先民舞蹈仪式性的狂热与激情，又引用察恩伯爵关于西方字源学中歌谣（carol）中包含的舞蹈意义与中文“兴”相比较，从而论证“兴”的音乐性与舞蹈性<sup>③</sup>。当然，更重要的还有周策纵《古巫医与“六诗”考》。在这本有趣的书中，周氏主要讨论了

① 王靖献著，谢谦译《钟与鼓：〈诗经〉的套语及其创作方式》，四川人民出版社1990年版，第52页。

② Charles H. Egan, *Were Yüeh-fu Ever Folk Songs? Reconsidering the Relevance of Oral Theory and Balladry Analogues. Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 22 (2000): 31-66; *Reconsidering the Role of Folks Songs in Pre-T'ang Yüeh-fu Development*, *T'oung Pao*, 86 (2000): 47-99.

③ 陈世骧《〈诗经〉在中国文学史上和中国诗学史上的文类意义》，台湾《历史语言研究所集刊》第三十九本上册，1969年。原文用英文发表，中译见《陈世骧文存》，辽宁教育出版社1998年版，第142—178页，文章名为《原兴：兼论中国文学的特质》。

巫医与中国浪漫文学之关系。他认为巫在中国文化史上至少有两种重要贡献：“一是医药，另一则是浪漫诗歌、文学、乐舞的发扬。”<sup>①</sup>该书分为三编，上编从《诗经》中葛屨入手，讨论《诗经》中的祭高禘与郊祀。在谈到《大雅·生民》之履迹生子神话与郊禘以及神尸践迹之舞时，广征博引西方人类学的研究成果。中编讨论巫医与古代史官的关系，大量用到《诗经》中的例子，因而可以看作是对诗的诠释。下编论古巫医对乐舞及诗歌发展的贡献，在讨论古巫医与六诗之间的关系时，他甚至找到六诗名称与古巫医名之间的对应关系，如巫凡之于“风”、巫比之于“比”。或许他的结论可以商榷，但研究思路确实能给人启发。此外，宇文所安的《〈诗经〉中的繁殖与再生》<sup>②</sup>也同样从仪式的角度讨论了传统的延续性问题，即如何繁殖与再生。这一问题包括两个方面，一是社会生产和种族延续，二是社会结构与政治伦理的延续。在论文中，他讨论了四首诗，分别是《周颂·载芣》、《大雅·生民》、《大雅·下武》和《大雅·云汉》，并认为人类文明的传统是一个用文字记录和保存的连续的知识系统。

在东方，日本的《诗经》研究最先接受了西方人类学方法，并取得很大的成就。赤冢忠、松本雅明、白川静、家井真、福本郁子、石川三佐男等人，都有利用文化人类学研究《诗经》的杰作。上世纪40年代，赤冢忠提出了“兴的发生与展开”、“诗的发生与展开”两大问题。在《古代歌舞诗的系谱》<sup>③</sup>中，他提出“三百篇”的大部分本为歌舞诗，而兴是由“咒术”产生的。后来他又发表了《鹊桥——振鹭之舞与鸟的兴》<sup>④</sup>，将《诗经》的兴与《万叶集》中的枕词加以比较。这是赤冢忠“诗经学”的重要特色，对以后的日本《诗经》学研究产生了重大影响。赤冢忠的《诗经》研究很显然受到了葛兰言的影响，并由他完成了《诗经》人类学研究方法的日本化进程（《日本诗经学史》，第354页）。1958年，松本雅明完成了《关于〈诗经〉诸篇形成的研究》<sup>⑤</sup>一书，把“兴”的演变作为判明诗篇完成时期的标尺。具体地说，他区分“兴”为三类，朴素的、印象式的、行为式的为古，象征式的、譬喻式的为新，存在的兴、必然的兴为最新。此外，作为赤冢忠的学生，家井真、石川三佐男都始终把宗教学和民俗学作为《诗经》研究的重要辅翼。家井真有《〈诗经〉原义的研究》<sup>⑥</sup>，石川三佐男则著有《关于〈诗经·曹风·下泉〉——物为水濡的古代意义和〈下泉〉篇的兴复原古诗剧》<sup>⑦</sup>、《关于〈诗经〉捕兔兴词与婚宴座兴演舞——以兔为对象的咒仪及其发展》等文章。

当然，最能代表日本之《诗经》文化人类学研究成就者当属白川静。白川静同样受到了葛兰言及莫斯的影响，著有《稿本诗经研究》（其中包括“通论篇”、“解释篇”、“兴的研究”）、《诗经——中国的古代歌谣》与《古代歌谣的世界——〈诗经〉与〈万叶集〉》<sup>⑧</sup>等。此外，他的《中国古代的民俗》、《中国古代的文化》、《金文的世界》等著作也涉及《诗经》。白川静之所以能取得如此高的成

① 周策纵《古巫医与“六诗”考》，上海古籍出版社2009年版，第173页。

② [美]宇文所安《〈诗经〉中的繁殖与再生》，《哈佛亚洲研究学报》第61卷第2期，2001年。后收入田晓菲译《他山的石头记——宇文所安自选集》，江苏人民出版社2003年版，第35—49页。

③ [日]赤冢忠《古代歌舞诗的谱系》，《日本中国学会报》第3集，1952年。

④ [日]赤冢忠《鹊桥——振鹭之舞与鸟的兴》，《近代》1953年第11、13期。

⑤ [日]松本雅明《关于〈诗经〉诸篇形成的研究》，东洋文库1958年版。

⑥ [日]家井真《〈诗经〉原义的研究》，研文出版2004年版。中译本《诗经原意研究》，陆越译，江苏人民出版社2011年版。

⑦ [日]石川三佐男《关于〈诗经·曹风·下泉〉——物为水濡的古代意义和〈下泉〉篇的兴复原古诗剧》，《专修人文论集》第30号，1983年；《关于〈诗经〉捕兔兴词与婚宴座兴演舞——以兔为对象的咒仪及其发展》，《日本中国学会报》第35集，1983年。

⑧ [日]白川静《古代歌谣的世界——〈诗经〉与〈万叶集〉》，东京大学出版会1973年版。后来台湾学者杜正胜译为《诗经的世界》。

就,在我看来主要有三点:西方文化人类学的研究视角,甲骨文、金文方面的成就,中国传统文化的精深造诣。所有这些使得他能融通中西、兼通古今,同时又能使他真正把《诗经》与《万叶集》等日本古代歌谣联系起来进行比较研究<sup>①</sup>。比如他对兴与咒语关系的考论,他对《诗经》中男女赠答诗交换本质的讨论,都非常有价值。

与此同时,我们也应该注意到日本、韩国等汉文化圈国家的《诗经》研究所受中国古代传统《诗经》学研究之影响。在韩国,《诗经》研究仍是为了“善用《诗经》所含之奥义,培养更高水平之情绪”,以求达到孔子“游于艺”之境,方法上仍坚持“正解《诗经》”(《当代韩国诗经研究概况》)。所以如金时俊的《毛诗研究》(1981年)、南宫铉的《朱熹之文学观研究》(1984年)、金英美的《〈诗经〉赋比兴研究》(1984年)、李明淑的《〈诗经〉里描写的福思想研究》(1984年)等都属于传统意义的《诗经》研究。新加坡的林徐典在《诗经》研究方面也颇有建树,他的《〈诗经〉的特色和影响》、《雅颂的思想与艺术》、《国风的思想与艺术》等都有独到见解,大体上也属于传统的方法<sup>②</sup>。明治维新之前,日本的《诗经》研究基本上是中国式的。明治维新以后,新学兴盛,传统的《诗经》学研究虽举步维艰,但亦有佳作出现。如竹添光鸿的《毛诗会笺》主宗《毛传》,同时也吸纳近代日本学者以及中国清代学者的《诗经》学成果,以求会通。二战以后,民主思潮复苏,日本《诗经》研究也注重发掘其中的传统文化资源,因而传统的治学方法又渐渐受人重视,如诸桥辙次、境武男、山田统的《诗经》研究都属于传统的方法。尤其值得一提的是青木正儿关于《诗经》名物和文献的研究、吉川幸次郎的《毛诗正义校注》以及冈村繁的《毛诗正义注疏选笺》等,都非常重视文献和版本,体现出传统治学特色。

### 三 海外《诗经》研究的内容

就研究的内容而言,海外《诗经》学研究涉及到了《诗经》的方方面面。撮其要者,大略如下。

**意象研究** 在西方汉学界的《诗经》研究中,意象研究一直是一种非常重要的研究方法。从亚瑟·韦利到庞德,他们的《诗经》翻译一直伴随着意象研究。至于专门的意象研究,我们可以举麦克诺顿和余宝琳的研究成果。麦克诺顿在他的《〈诗经〉的综合意象》<sup>③</sup>一文中,专门讨论了《诗经》的综合意象(或译作“复合映像”、“并合意象”),即一个意象与另一个意象相关联,而两者作为意义的整体又与诗的主旨相关联。意象与意象之间可以是对等关系,也可以是复沓关系、叠加关系。麦氏认为《诗经》的综合意象可以起到转换时空、宣泄感情以及假托功能等。而美籍华裔学者余宝琳在她的《中国诗歌传统中意象的读法》第二章《讽喻、讽喻性与〈诗经〉》中<sup>④</sup>,着重讨论了中西方对意象理解的差异。西方认为意象就是一种模仿之物、一种描述或是一种装饰。但是在古代中国,意象则是诗歌自身所特有的记号,读者可以从中引申出比喻、道德或历史等三种不同的意义。本此,余氏不大赞同西方学者视三百篇为讽喻(allegory)作品的观点。她认为只有《国风》中极少数作品可以算是隐喻性的,此外的绝大部分诗篇意象仍然具有象征的意义。因为《诗经》中大部分的意象、隐喻和明喻取材于自然界,诗人虽常从描写自然景物开始,但他们对自然景物的介绍也仅

① 关于这一点,可以参见白川静著,杜正胜译《诗经的世界》,东大图书公司2009年版。

② 张启成《海外与台湾的诗经研究》,《贵州大学学报》1995年第2期。

③ William McNaughton, *The Composite Image: Shy Jing Poetics* (The American Oriental Society, 1963): 92-106. 后来麦克诺顿又把这篇论文编入他的《诗经》一书中。

④ 余宝琳《讽喻、讽喻性与〈诗经〉》,原载《哈佛亚洲研究学报》第43卷第2期,1983年。后来收入余宝琳《中国诗歌传统中意象的读法》一书中。该文曾由曹虹翻译,莫砺锋主编的《神女之探寻——英美学者论中国古典诗歌》(上海古籍出版社1994年版,第1—27页)收录此文。

止于召唤读者的想象力以便于说教。苏源熙 (Haun Saussy) 的《中国美学问题》再次肯定了《诗经》作品的讽喻性, 尽管他对余宝琳关于中国古典诗歌意象的论述非常重视。在该书第四章的个案研究中, 他认为《诗经》意象是自然意象, 同时又具有别的意味。如《沔水》之水既是自然的水, 又是“朝宗”的水, 诗歌的创造性语言使它成为了讽喻性双关<sup>①</sup>。此外, 宾夕法尼亚大学的金鹏程 (Paul R. Goldin) 在他的 *The Culture of Sex in Ancient China* (《中国古代的性文化》) 一书中<sup>②</sup>, 讨论了中国古代诗歌中的交欢意象, 其中涉及到《诗经》。金鹏程认为, 这些交欢意象实际上是人际关系的隐喻。

**语言研究** 语言研究也是北美《诗经》研究中非常重要的内容, 如美国汉学家金守拙 (G. A. Kennedy) 的《〈诗经〉中的失律现象》<sup>③</sup>、加拿大学者多布森《〈诗经〉的语言》<sup>④</sup> 与《语言学证据和〈诗经〉创作年代》<sup>⑤</sup> 等。以多布森的研究为例, 他认为古汉语有近一千年的演变史, 它的不同的分期, 以及汉字一时一地的不同表现形式都有着重要的意义。与高本汉重实词轻虚词不同, 多布森尤其重视虚词, 所以他分别研究了与“言”字有关的几个近义词系列 (“言”、“爰”、“焉”, “言”、“焉”、“然”, “乃”、“言”、“而”) 及几组同义异形词 (“克”、“可”、“能”, “攸”、“所”, “俾”、“使”等), 并研究这些词在不同的历史时期和不同语言环境中的表现。在此基础上, 他利用词汇和语体变化的成果来确定《诗》三百创作的年代。他认为《颂》出现于西周初叶, 《大雅》产生于西周中叶, 《小雅》是西周末叶的诗, 《国风》则产生于东周初叶。多布森的研究受到了王靖献的批评 (《钟与鼓》, 第 13 页), 但他从语言、词汇和语法的时代性来判断作品创作时间的方法是可取的, 他重视《诗经》虚词也很有道理。所以他得出的结论, 与实际情况大体上相合<sup>⑥</sup>。此外, 密歇根大学白一平有《汉语上古音手册》<sup>⑦</sup>, 他的很多拟音与高本汉不同。他还专门讨论过《诗经》中的周、汉音韵学的问题<sup>⑧</sup>, 这为我们研究《诗经》古音提供了一些帮助。

《诗经》文字训诂方面, 欧美学者突出的成果不多。早期的我们要关注高本汉, 他在《诗经》训诂方面取得了较高的成就。最近, 夏含夷在他的一篇文章中讨论了《大雅·鳧鷖》中的“潏”, 证明郑玄的解释是正确的, 而毛传为误。在另外一篇文章中, 他利用青铜器的铭文重新讨论了《大雅·下武》的作者问题<sup>⑨</sup>。相对而言, 日本学者在文字训诂方面成就更大, 无论是竹添光鸿, 还是白川静、青木正儿对《诗经》都有所发明。尤其是白川静结合甲骨文、金文对《诗经》的名物制度进行了研究, 如对《周颂》的《臣工》、《噫嘻》等篇“籍田”礼仪的分析<sup>⑩</sup>。

**诗体研究** 《诗经》以四言为主, 而风诗、雅诗、颂诗之间又存在一定的文体差异。如何理解《诗经》的体式, 以及风雅颂之间的差异; 风雅颂之间有没有历时性的演进关系, 如果有, 又是怎样

① [美] 苏源熙著, 卞东波译《中国美学问题》, 江苏人民出版社 2009 年版, 第 153—155 页。

② Paul R. Goldin, *The Culture of Sex in Ancient China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002).

③ 金守拙《〈诗经〉中的失律现象》, 《哈佛亚洲研究学报》第 4 卷, 1937 年。

④ Dobson, William A., *The Language of the Book of Songs* (Toronto: University of Toronto Press, 1968).

⑤ Dobson, William A., *Linguistic Evidence and Dating of the Book of Songs*. *T'oung Pao*, 51 (1964): 323—334.

⑥ 夏传才《国外〈诗经〉研究新方法的得失》, 《文学遗产》2000 年第 6 期。

⑦ William H. Baxter, *A Handbook of Old Chinese Phonology* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1992).

⑧ William H. Baxter, *Zhou and Han Phonology in the Shijing*. 收录在 William G. Boltz 和 Michael C. Shapiro 主编的 *Studies in the Historical Phonology of Asian Languages* (Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1991): 1—34.

⑨ [美] 夏含夷《释潏——兼论〈毛诗〉的训诂方法一则》, 《由铜器铭文重新阅读〈诗·大雅·下武〉》, 两文俱载于夏含夷《兴与象: 中国古代文化史论集》, 上海古籍出版社 2012 年版, 第 179—186 页、第 187—192 页。

⑩ [日] 白川静《金文的世界——殷周社会史》, 温天河、蔡哲茂译, 台湾联经出版事业公司 1989 年版, 第 82—83 页。

演进的。这些是海外《诗经》研究中比较受关注的问题。上举麦克诺顿、王靖献都曾谈到这个问题。下面我们再从诗律、文类等方面谈一些具体的研究成果。

关于《诗经》的韵律，金守拙认为，《诗》三百既然全为乐歌，则《诗经》诗句的齐与杂当从入乐的角度来思考。如果章句对应，字数相等，就不算失律。而许多四言诗句中夹杂五言诗句，但五言句常有一字在弱拍位置，可以附于前字而不计拍节，其效果与四言句同（《〈诗经〉中的失律现象》）。这样看来，《诗经》中失律现象并不常见。苏源熙（Haun Saussy）在《〈诗经〉中的复沓、韵律和互换》<sup>①</sup>一文中，以中国古代“和而不同”的思想观念对《诗经》的篇章结构及其韵律规范进行了探讨。在他看来，《诗经》中的每一首诗有重复的部分，有不同的部分，它们在一起便可以构成“和而不同”的主题旋律。他以《周南·樛木》为例，进行了讨论。但我们很难说这样的研究有什么理据，其价值也有待于进一步验证。在这篇文章中，苏源熙还批评了孔子实用的诗学观，而且他也认为中国文学批评没有形成真正的谱系。不过最近蔡宗齐在《节奏·句式·诗境：古典诗歌传统的新解读》<sup>②</sup>一文中，对中国古典诗歌的形式特征与审美内涵作出了新的解释。他认为，节奏、句式和诗境是中国古典诗歌研究中极为重要的三个范畴。节奏和句法为实，诗境为虚，看似互不关联，可是实际上三者有着密不可分的关系。诗歌的音义节奏与句子结构是诗境营造的语言基础，而诗境则赋予诗句以生命，以及感人心的力量。缘此，他在论文中提出了一系列引人深思的问题：每种诗体有没有其独特的节奏、句式、诗境，每种诗体节奏能催生什么样的句式，新节奏与新句式的结合又会产生什么新的诗境，并提供何种难以言传的审美体验？为了解决上述问题，蔡先生的文章进行了三个方面的研究：一是参照传统诗学对节奏的研究，较为精确地描述各种诗体的节奏；二是借鉴语言学句法论，仔细分析了不同诗体节奏所催生的种种独特的句式及其生成方式；三是用节奏和句式分析的结果来阐释古人对各种诗体、诗境的直观描述，以求从感性的“知其然”迈向理性的“知其所以然”。研究中国诗歌的节奏、句式、诗境的演变过程以及内在互动关系，也许能为古典诗歌传统提出一种新的解读。为此蔡先生研究了自《诗经》时代以来中国诗歌所形成的两种独特的句式：“主谓句式”和“题评句式”，力图揭示这两种句式所具有的美感及艺术创造力。比如主谓结构自身就蕴含着诗化的潜质，这也是西方学者所谓的“汉语作为诗歌媒介的优越性”<sup>③</sup>的关键所在。而题评句式的评语更多地反映出说话或撰写人对题语的态度或情感反应，倾向于在读者的脑海中再现作者的所思所感、所见所闻，而这正是自《诗经》以来中国抒情诗传统形成的内在深刻原因之一。

关于《诗经》的“兴”的研究，这涉及《诗经》文体的艺术特征。《诗经》“六义”当中，人们最感兴趣的是“兴”。同样，在海外《诗经》学研究中，“兴”的讨论也非常热烈。王靖献《钟与鼓》将“兴”视为“主题”，并作了详细的探讨。陈世骧在《〈诗经〉在中国文学史上和中国诗学史上的文类意义》一文中，从字源学入手，讨论了“诗”和“兴”之原初意义，以及它们作为诗学术语的理论内涵和文体特征。如他认为“诗”表示足着地与离地，一动一停，故诗和节奏密不可分。关于兴，他根据商承祚、郭沫若等人的研究考证，认为“兴”与先民举物而舞的行为有关。当初民环列而舞，举物旋游之时，“兴”便是他们口中发出的类乎“邪许”的声音，故而“兴”非止于一声，且带着兴奋的气息。但《诗经》之“兴”绝不仅仅是发端或为了某种氛围，而是实实在在的技巧。它不仅决定一首诗的情绪，也关乎诗的复沓、叠覆和反复回增的结构形式。因

① Haun Saussy, *Repetition, Rhyme and Exchange in the Book of Songs*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 57 (1997): 519-542. 中译本收入《中国美学问题》，第246—265页。

② [美]蔡宗齐著，李冠兰译《节奏·句式·诗境：古典诗歌传统的新解读》，《中山大学学报》2009年第2期。

③ [美]蔡宗齐《“势”的美学：费诺洛萨和庞德的中国文字理论之再评价》，《东华汉学》创刊号（2003年），郑清茂教授七秩寿庆专刊，第83—103页。



此,他认为“兴”实际上是《诗经》,也是中国古典抒情诗的灵魂,并肯定它对中国文学批评发展的意义。此外,戴为群《论“兴”:一个形式角度的新解释》<sup>①</sup>运用西方话语分析理论,试图区分“比”与“兴”的不同。比是隐喻,而兴则是本体,以此确立“兴”在《诗经》中的本体地位。他又应用皮尔斯的符号学理论,把“兴”视为图像符号,以此解释为什么“兴”保留了事物的丰富性和生动性。顾明栋在《赋、比、兴:诗歌创作的元理论》<sup>②</sup>一文中,运用了语言学和拉康的心理学理论对戴为群进行了批评。他认为“兴”绝不仅仅是一种修辞手法,而应将赋、比、兴看作是创作过程中不可分割的三个有机部分,而不能作界限分明的区分。“比”和“兴”在本质上是同一个概念,它们都以“赋”为基础。二者的不同在于,“比”是隐喻,“兴”则包含了一个或几个隐喻和转喻。与“比”相比,“兴”是动态的、整体化的隐喻,因而更切合表现感情间的转换。所以,赋、比、兴是中国古人对语言表意过程的一种直觉把握。它们不仅是诗歌创作的过程,也是语言和思维的过程。最近夏含夷在一篇文章中讨论了《诗》的神学意味,他比较了《诗经》的“兴”和《周易》的“象”,认为兴和象在西周的宇宙论中起着同样的指示作用(《兴与象:中国古代文化史论集》,第1—19页)。

关于《诗经》体式的历时性变迁,夏含夷结合西周的礼制对《周颂》进行了讨论。按照人类学的观点,仪式至少可以分为行为和语言两个层面,其中语言仪式配合表演性的仪式。夏含夷认为《周颂》中早期的诗实际上是在一种仪式中被集体庆祝者唱颂过的祷告诗,它们的功能和意义都不能脱离这种礼仪。后来随着仪式的变化,即早期的参加者变成了旁观者,而仪式的语言仪式部分由专职祭师在群众宾客面前进行演唱,诗变成了对仪式的描述。从《周颂》的这两种诗中,我们可以看出诗歌表现形式与礼仪表演这种从集体参与到祭师与观众相分离的平行演进,即从合唱到诗人与观众相分离。以这种分离为起点,中国诗歌从“颂”的领域发展到了真正的文学的领域<sup>③</sup>。这与杰西卡·罗森(Jessica Rawson)的观点有文化一致性,她根据宗教祭祀仪式的变迁讨论了青铜器型大小及精细复杂程度的变化<sup>④</sup>。

**经学伦理传统** 对于中国古代《诗经》学传统,日韩学者相对于欧美学者来说更加重视,尤其是作为传统的文化资源所具有的修身立德意义。以韩国学者为例,有学者统计过近些年《诗经》国际学术研讨会参会论文,认为韩国学者很重视《诗经》的教化内容<sup>⑤</sup>。在韩国学者所提交的论文中,就有多篇涉及诗教和伦理、道德方面内容。他们还提出“教化诗”这一新概念,认为教化诗是指使人反思自己的行动并感发行善之心的诗歌<sup>⑥</sup>,并将《诗经》中的教化诗分为家庭伦理、社会伦理和国家伦理三类。这些诗歌对于建立和谐家庭、良好的人际关系以及增强对国家的责任、激发爱国精神,具有很好的教育作用。而家庭伦理诗又可分为夫妇伦理诗、父母子女伦理诗、兄弟姐妹伦理诗和家族祭祀伦理诗等。从这样的角度分析《关雎》,也得出了全新的结论,即《关雎》是一首歌咏确立健全的夫妻伦理的诗,它的意义在于启蒙人们建立正常的夫妻关系<sup>⑦</sup>。韩国学者还讨论了“诗教观”的现代意义,肯定“诗无邪”。文章批评了古代《诗经》注解过分强调诗教的道德说教,但也肯定了“诗教观”的

① Wei-qun Dai, *Xing Again: A Formal Re-investigation*, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 13 (1991): 1-14. 中译本载于《古代文学理论研究》第31辑,上海古籍出版社2010年版,第569—584页。

② Mingdong Gu, *Fu-Bi-Xing: A Metatheory of Poetry-making*, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 19 (1997): 1-22.

③ [美]夏含夷《从西周礼制改革看〈诗经·周颂〉的演变》,《河北师范学院学报》1996年第3期。

④ [英]杰西卡·罗森著,邓菲等译《祖先与永恒》,生活·读书·新知三联书店2011年版,第38—41页。

⑤ 赵沛霖《海外〈诗经〉研究对我们的启示》,《学术研究》2006年第10期。

⑥ [韩]安秉君《〈诗经〉教化诗的类型》,《第四届诗经国际学术研讨会论文集》,第1033—1041页。

⑦ [韩]安秉君《关于〈关雎〉篇》,《诗经国际学术研讨会论文集》,第277—281页。

现代价值,尤其在培养青少年健康向上的道德情操方面的价值<sup>①</sup>。同样,在论《诗序》中“志”的含义时,有学者也把“志”和“思无邪”联系起来,并强调《诗经》的作者都是无邪的诗人<sup>②</sup>。日本很多《诗经》研究著作,从研究方法到主旨阐发也非常注重《诗经》研究的经学传统。如诸桥辙次的《诗经》研究便标举经、史、文,其中首重的是“经”。

**《诗》的诠释学** 从广义的角度说,所有与《诗》相关的讨论都可以归之于诠释。但我们说的是狭义的诠释,即关涉具体诗篇或《诗经》诠释史的书与文章。我们先从 Steven Van Zoeren (范佐伦,或译作范佐仁)说起。他的 *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*<sup>③</sup> 是一部专门讨论汉代至南宋这一漫长历史时期内《诗经》接受和诠释史的专著。书分为两个部分,第二到第五章讨论中古以前《毛诗》学的兴起和发展,第六到第八章讨论了宋儒的《诗》学诠释。这部书最大的优点在于,作者用他者的眼光,比较了传统中国诠释学与西方的差别。而他的分析与推理有时也很精彩,如他对“意图”的“意”和“意义”的“义”的讨论。作为著名的比较文学学者,苏源熙的《中国美学问题》是从《诗经》诠释史中找到比较文学的资源,但我们可以反过来将其视为从比较文学的视角讨论中国《诗经》诠释史的论著。在研究策略上,苏源熙采用解构主义的修辞阅读方法,重构了中国儒家对于《诗经》诗歌的注释方式及其意义,并将其视为一种“讽寓性”的古典美学模式加以肯定。此书在《诗经》研究上也颇多新见,如他具体分析了《诗经》从“诗言志”到“诗以言志”中得到“讽寓性”意义的过程,指出《国风》讽寓意义的获得与汉儒将注释《雅》、《颂》的传统施加到《国风》上有关。此外,他又分析了《诗大序》及其理论来源与《礼记·乐记》两者之间的差异,以及这种差异表现出来的意义。而在对《诗经》具体文本的细读中,他也有一些新发现,这主要体现在第四章对《诗经》个案的研究上。此外还有一些文章,如马克·阿塞林 (Mark L. Asselin) 讨论了东汉时期的赋如何反映了《鲁诗》对《关雎》的诠释<sup>④</sup>,王安国 (Jeffrey K. Riegel) 讨论了马王堆帛书《五行》对《关雎》和《燕燕》的早期诠释<sup>⑤</sup>。当然,最近由于出土了大量《诗经》文献材料,尤其是郭店楚简和上博简《孔子诗论》,《诗经》的早期诠释成为人们关注的热点问题。柯马丁是当前海外《诗经》研究非常重要的学者之一,他发表了一些与此有关的文章<sup>⑥</sup>。他还通过魏晋南北朝时期文学作品的引《诗》,讨论了汉代以后《诗经》的诠释与接受<sup>⑦</sup>。而他从古代仪式和

① [韩]宋昌基《“诗无邪”诗教之现代意义》,《第四届诗经国际学术研讨会论文集》,第922—924页。

② [韩]洪珉钦《论〈诗序〉中的“志”之心态》,《第四届诗经国际学术研讨会论文集》,第1149—1156页。

③ Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

④ Mark Laurent Asselin, *The Lu-school Reading of Guanju as Preserved in an Eastern Han Fu*, *Journal of the American Oriental Society*, 117 (1997): 427—443.

⑤ Jeffrey K. Riegel, *Eros, Introversion, and the Beginning in Shijing Commentary*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 57 (1997): 143—177.

⑥ *Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts*, 收录在 Olga Lomova 主编的 *Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics* (Prague: Charles University—The Karolinum Press, 2003): 27—72。《出土文献与文化记忆:〈诗经〉早期历史研究》,《中国哲学》第25辑(2004年);《作为记忆的诗:〈诗经〉及其早期诠释》,《国学研究》第16辑(2005年);《从出土文献谈〈国风〉的诠释问题:以〈关雎〉为例》,《中华文史论丛》2008年第1期。

⑦ Martin Kern, *Beyond the Mao Odes: Shijing Reception in Early Medieval China*, *Journal of the American Oriental Society*, 127 (2007): 131—142。中译本《毛诗之后:中古早期〈诗经〉接受史》收入陈致主编《跨学科视野下的诗经研究》,上海古籍出版社2010年版,第236—250页。

文本角度对《诗经》作出解释尤富有启发意义<sup>①</sup>，比如他对上博简《孔子诗论》的研究便是从文本的角度切入的。在《说〈诗〉：〈孔子诗论〉之文理与义理》<sup>②</sup>一文中，他对《孔子诗论》提出了许多思考。诸如《诗论》是否就诗歌提出了任何特殊观点，抑或是某些诗歌之外的东西？该文本是否意在讨论、说服？这些论断精简的深奥话语，是否只对那些抱持同样看法的读者才具有意义？该文本为何而作？根据《孔子诗论》在论述《诗经》诗篇时呈现出的丰富的修辞模式，包括反问与感叹句式、一连串独特的句法结构、不同寻常地突出使用第一人称代词，在进行阐述或得出结论之前分两步乃至三步提出简短命题的写法等等文本特征，柯马丁认为《诗论》不是关于《诗经》的综论，也不能仅凭推测便将之系于古代中国的某位名人下。相反，他认为这是一篇特殊的学校文本，是一种教学手段，用来教导如何释诗、用诗。据此而言，文本的写作相当独特，因而也格外重要，它为我们理解周代楚国地区特殊语境中具体的释诗、教诗活动提供了洞见。而且，作为迄今所见的最早此类文本，它促使我们不仅就《毛诗传》提出质疑，而且更重要的是还对我们所持的、自宋代以来的现代读法本身提出了质疑。

《诗》与中国古代文学批评 《诗》既是文化元典，也是先秦诸书中最富文学色彩的典籍。缘此，后世围绕《诗》展开的讨论成为中国古代文学批评最初的原动力。这些讨论大体包括“诗言志”、“比兴”手法、儒家尤其是孔子的《诗》学观、历代《诗经》学诠释中的文学理论问题等等。上举陈世骧的论文讨论了“兴”在中国文学批评史上的地位，尤其是后世“比兴”的讨论与《诗经》“比兴”之关系。1975年，刘若愚发表了他里程碑式的文学批评巨著 *Chinese Theories of Literature*<sup>③</sup>。这本书从当代西方文学理论的不同视角来研究和阐释中国古代文学及其思想，以形上理论、决定理论、表现理论、技巧理论和实用理论等西方文论范畴来发掘中国文学的价值，力图打破中西方文化研究之间的壁垒。他认为，各种异文化中的文学理论的比较研究，有助于发现并提出带有普遍共性的文学理论问题。除了独特视角之外，这本书还开辟了许多新的理论空间，为今后这方面的研究提供了诸多启示。关于《诗经》，无论是孔子论《诗》，还是汉代以后的经学解释，都有许多关涉文学理论的话题。他也对《诗大序》提出了批评，认为它虽是一篇表现完整的诗论，也呈现出明显的不合理性，如审美理论、实用理论的交互出现。他认为《大序》试图调和表现概念、决定概念与实用概念之间的关系，但显然没有成功。侯思孟（Donald Holzman）讨论了孔子与中国古代文学批评的关系，这当然离不开《诗》<sup>④</sup>。宇文所安在《中国文论：英译与批评》中，讨论了“诗言志”与《诗大序》。在《早期文本》一节，他从中西比较的角度，讨论了孔子、孟子对《诗》的解读和他们的文学思想，其中也关涉到“诗”、“诗言志”等概念和观念的辨析。宇文所安认为中国古代文学思想是三级阶段论，这与西方的语言理论以及模仿、再现理论中的二元意义结构不同。在《诗大序》一章中，他讨论了《诗大序》的文本结构及其对后世文学理论的影响。而且他也讨论了《诗大序》与《荀子·乐论》以及《礼记·乐记》的关系，他的许多解读能给人非常新鲜的感觉<sup>⑤</sup>。

① Shijing Songs as Performance Texts: A Case Study of Chuci (Thorny Caltrop), *Early China*, 25 (2000): 49-111; Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscripts Production in Early China, *Journal of East Asian Archaeology*, 4 (2002); Quotation and the Confucian Canon in Early Chinese Manuscripts: The Case of Zi Yi (Black Robes). *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 59.1 (2005): 293-332; *The Odes in Excavated Manuscripts*, 收录在他本人主编的 *Text and Ritual in Early China* (Seattle: University of Washington Press, 2005): 149-193。

② 柯马丁著，刘倩译，杨治宜校《说〈诗〉：〈孔子诗论〉之文理与义理》，《文学遗产》2012年第3期。

③ 刘若愚著，杜国清译《中国文学理论》，江苏教育出版社2006年版。

④ Donald Holzman, *Confucius and Ancient Chinese Literary Criticism*, 收入 Adele Austin Rickett 主编的 *Chinese Approaches to Literature: from Confucius to Liang Ch'i-Ch'ao* (Princeton: Princeton University Press, 1978): 21-41。

⑤ 宇文所安著，王柏华、陶庆梅译《中国文论：英译与评论》，上海社会科学院出版社2003年版，第17—59页。

蔡宗齐在《从“断章取义”到“以意逆志”：孟子复原式解释理论的产生与演变》一文中讨论了孟子的文学思想，尤其是“以意逆志”论。孟子“以意逆志”说被认为是中国文论中关于文学解释最具影响力的理论，但很少有人关注过以前的观诗传统对它的影响，以及后来《毛诗序》对它的改造。也正是这些忽略阻碍了我们对其起源及演变的认识，不明白到底是什么样的天才灵感，使得孟子将一种倾听理解式的赋诗或引诗的方法转化成一个以读者为中心的复原式解释理论的？汉代及以后的注《诗》、评《诗》家是怎样对这一理论加以运用的呢？蔡先生认为孟子的“以意逆志”脱胎于此前的观乐、赋诗、引诗，“以意逆志”是孟子对“断章取义”脱胎换骨的神来之笔，其绝妙之处在于“意”与“志”两个概念的全新用法。而后世的《诗经》诠释也并没有完全遵从孟子的“以意逆志”论和“知人论世”说，而是一种用预设或演绎的方法赋予了作品的意义。《毛诗序》的出现，开创了中国文学评论史上利用假想的历史性来进行讽喻式解释的先河<sup>①</sup>。在最近的一篇论文中，蔡先生专门讨论了《毛诗》的阐释策略及其文学批评史的意义。例如《召南·野有死麕》原本是一首男女约会的诗，尤其是最后一段写到了女子既渴盼又恐惧的微妙心理，故叮嘱再三。但《毛诗序》却认为这首诗“恶无礼也”，这显然与诗文之间有矛盾。于是《毛传》便采用了化实为虚的手法，将现实版的约会虚化为想象之词，从而避免了诗与序之间的冲突。蔡先生认为《毛诗》的解说策略对后世文学批评产生了重要影响，它提出的化实为虚、虚实相生的艺术手法对后世虚境、实境的区分也有重要的启示意义<sup>②</sup>。

总之，海外《诗经》学研究在文献、版本、训诂、诠释以及方法、理念等诸多方面都能给我们带来有益的启示。其中尤其值得关注的是北美汉学界活跃的《诗经》诠释研究，以及日藏《诗经》写本刻本的价值。而就晚近的《诗经》研究而言，技术性的方法论正被逐步淡化，更多的是对专门问题的讨论，涉及的领域也正逐步扩大。同时，研究视角更加多样化，比如仪式与文本；材料运用也更加广泛，比如对出土文献的重视。我们还应该注意到，越来越多华裔学者的加入促进了海外《诗经》研究的发展。

[作者简介] 曹建国，武汉大学文学院教授。出版过专著《楚简与先秦〈诗〉学研究》等。

(责任编辑 孙少华)

<sup>①</sup> 蔡宗齐著，金涛译《从“断章取义”到“以意逆志”：孟子复原式解释理论的产生与演变》，《中山大学学报》2007年第6期。

<sup>②</sup> Cai Zongqi, *Poetry and Ideology: the Canonization of the Book of Poetry during the Han*, Conference Paper, Stories of Chinese Poetic Culture: Earliest Times through the Tang, Lucy Ellis Lounge, Foreign Languages Building the University of Illinois at Urbana-Champaign, October 19 - 20, 2012.