

中希传统的两种诠释

——以《诗经》和《雅歌》为例

刘君君

摘要:民国学者常将《雅歌》与《诗经》类比,《雅歌》现代化诠释某种程度上成为民国时期对《诗经》“去经学化”的理论依据。周作人、顾颉刚、胡适、林语堂、许地山等人认为《诗经》中恋爱诗与《雅歌》同为男女情歌,其“后妃之德”如同西方神学家视《雅歌》为“人神之恋”类似,二者均为载道之言,纯属附会之词。现代化诠释影响了新文化人整理国故。对待传统,陈梦家、朱维之、沈从文、苏雪林在他们的翻译、评论、创作、文论中提出另一种看法,他们坚持“人神之恋”及文本蕴含的宗教意义。我们今天回望民国学者对传统的不同诠释,似乎发现传统诠释更具重要价值。

关键词:诗经;雅歌;诠释

作者:刘君君,清华大学人文学院,博士研究生,100084,15011187743。Email:liu-jj15@mail.tsinghua.edu.cn

—

《雅歌》原名为“歌中之歌”,英文翻译为“Song of Songs”,《雅歌》是《希伯来圣经》的五卷诗歌(《路得记》、《雅歌》、《传道书》、《耶利米哀歌》和《以斯帖记》)之一,归为智慧书。智慧文学是古代近东地区的一种文学类别。历史上围绕《雅歌》的成书日期、作者以及对《雅歌》的诠释一直有诸多争论。雅歌曾被解释为:寓言;引申为预表;戏剧;叙利亚婚礼诗歌集(勒南[E. Renan]、韦茨施泰因[J. Wetzstein]、翁贝托·卡苏托[Umberto Cassuto]等人观点),异教生殖崇拜礼仪的文集(泰奥菲勒·米克[Theophile Meek]观点);以及爱情的诗歌散集(罗伯特·戈迪斯[Robert Gordis]的观点)。

《诗经》原本称《诗》,战国之时已列名六经,但尚未称《诗经》,南宋初年正式使用《诗经》一名,屈万里考证可能起于南宋初年廖刚《诗经讲义》,元代时,《诗经》为书名风气盛之,明代以后,《诗经》成了定名,故而谓之。今人阅读为汉代四家诗之一的“毛诗”,其余齐鲁韩三家皆有亡佚、缺失。《诗经》总目311篇,《南陔》、《白华》、《华黍》、《由仪》、《崇丘》、《由庚》6篇存篇名亡其辞,文辞完整有305篇,其中风诗160篇,雅诗105篇,颂诗40篇。雅诗分为大小雅,小雅74篇,大雅31篇。“雅”字释义,历来有分歧。《毛诗序》认为正政,朱熹认为正声,郑樵以为朝廷之音。“雅”本为乐器,也指曲调,实指西周王畿乐歌,此为朝廷正乐。《左传·昭公二十年》“天子之乐曰雅”,毛诗引申“雅”之“正”义。

《雅歌》传入中国后,传教士用《诗经》“大小雅”来翻译《歌中之歌》。传统上,人们认为《歌中之歌》为所罗门王所作,故命名为“雅歌”,既取“雅正”之义,也取“王乐”之意。至此,《雅歌》就不可避免与《诗经》发生关联。民国时期,经周作人提倡,《雅歌》成为希伯来圣经中接受度最高,流传度最广的经卷,因其与《诗经》中“恋爱诗”相似,二者常被拿来类比。《雅歌》的现代化诠释在某种程度上成为民国时期《诗经》“去经学化”的参照资源和学理依据。

游斌认为应把基督教理解为一种悠久而深远的文化系统,与上下五千年的中华文化来对话。^{〔1〕}面对中希不同传统,现代学者李炽昌曾提出“跨文本阅读”(cross-textual reading),他将中国在内的亚洲经典称为文本 A(Asian text),《圣经》称为“文本 B”(Biblical text)。他认为在汉语语境下的《圣经》解释,就是在这两个文本之间的互读。即“人们能够按另一文本的方式来阅读某一文本,从一个跨越到另一个,以把握两个文本的精义。……通过这样的努力,就可以达到两者之间的创造性整合或丰富彼此内涵的转化。”^{〔2〕}游斌则提出“比较经学”(Comparative Scriptural Studies)的概念。游斌认为“比较经学并不仅仅是把某个经学传统与另一个进行比较,而是在研究某一个经学传统时,比较经学能够提供扩大研究者视野的方法——使他能够超越单一宗教的经学传统的界限,去考察不同宗教经学传统的潮流和运动,并认识经学与人类活动其他领域之间的种种关系。简而言之,比较经学可以解释为通过一个以上的经学视野来进行经典研究,并研究经学与其他知识间的关系。”^{〔3〕}面对现代学者对待中希经典所提出的不同框架和设想,我们不妨回到民国学者中看历史上由《雅歌》诠释所引发的争议,从中汲取他们对待传统的不同态度。

二

周作人在《〈旧约〉与恋爱诗》(1921年1月1日刊《新青年》8卷5号,署名仲密)中引用了美国神学博士谟尔(George F. Moore)《旧约之文学》^{〔4〕}第二十四章内容:“这书(指《雅歌》中反复申说的一个题旨,是男女间的热烈的官能的恋爱。……在一世纪时,这书虽然题着所罗门的名字,在严正的宗派看来不是圣经;后来等到他们发见——或者不如说加上——了一个譬喻的意义,说他是借了夫妇的爱情在那里咏叹神与以色列的关系,这才将他收到经文里去。”^{〔5〕}周作人在阅读《旧约之文学》后,受其启发,多次在《〈旧约〉与恋爱诗》以及《圣书与中国文学》(1921年1月10日《小说月报》12卷1号,署名周作人)等文章中提到《旧约》与《诗经》,周作人以西方为借镜,看到《圣经》历史批判法可为“整理国故”的参考方法,因此接着说:“但欧洲对于圣书,不仅是神学的,还有史学与文学的研究,成了实证的有统系的批评,不像是中国的经学不大能够离开了微言大义的。”^{〔6〕}“我们从《雅歌》问题上,便可以看出欧洲关于圣书研究的历史批评如何发达与完成。中国的经学却是怎样?我们单以《诗经》为例;《雅》《颂》的性质约略与《哀歌》及《诗篇》相似,现在也暂且不论,只就《国风》里的恋爱诗拿来比较,觉得这一方面的研究没有什么满足的结果。这个最大的原因大抵便由于遵守古训,没有独立实证的批

〔1〕 参黄保罗 Paulos HUANG,“精神人文主义:马丁·路德与儒家”工作坊报告 Jingshen renwenzhuyi; Mading lude yu Rujia gongzuofang baogao” [A Report on the workshop “Spiritual Humanism: Martin Luther and Confucianism”], in《国学与西学国际学刊》Guoxue yu Xixue guoji xuekan [International Journal of Sino-Western Studies], (Helsinki: Nordic Forum for Sino-Western Studies 2019, No. 16), 183.

〔2〕 李炽昌 LI Chichang,“跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究 Kuanwenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu” [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings], in《基督教文化学刊》Jidujiao wenhua xuekan [Journal of Christian Culture], (No. 10, 北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [The Press of Renmin University of China], 2003), 168.

〔3〕 游斌 YOU Bin,“论比较经学作为汉语基督教经学的展开途径 Lun bijiaojingxue zuowei hanyu jidujiao jingxue de zhankai tujin” [Comparative Scriptural Studies], in《国学与西学国际学刊》Guoxue yu Xixue guoji xuekan [International Journal of Sino-Western Studies], No. 1, (Helsinki: Nordic Forum for Sino-Western Studies, 2011), 81.

〔4〕 George Foot MOORE, The literature of the old testament. (Cambridge: The University Press, 1903).

〔5〕 周作人 ZHOU Zuoren,“《旧约》与恋爱诗 Jiuyue yu lianaishi” [The Old Testament and Love Poem], in《新青年》Xinqinmian [New Youth], Vol. 8, No. 5 (Beijing: 1921).

〔6〕 Ibid.

判。”〔7〕他又说：“‘《关雎》，思得淑女配君子也’；《郑风》里‘女曰鸡鸣》，淫女思有家也’。实际上这两篇诗的性质相差不很远，大约只是一种恋爱诗，分不出什么‘美刺’。”〔8〕

经周作人提倡后，胡适、顾颉刚等人受其启发，拿来作为整理国故及整理民间歌谣的依据。顾颉刚在《论〈诗经〉的厄运与幸运》一文附加周作人所引用的谟尔的言论“那些歌是民间歌谣的好例，带着传统的题材，形式即想象。这歌自然不是一个人的著作，我们相信当是一部恋爱歌集，不必都是为嫁娶的宴会而作，但都使用于这样的情景。”〔9〕胡适在《谈谈〈诗经〉》中也论述：“像那本《旧约全书》的里面，也含有许多的诗歌和男女恋爱的故事，但在欧洲中古时代也曾被教会的学者加上许多迂腐穿凿的解说，也变成了一部宗教经典。”〔10〕

除胡适、顾颉刚、陈槃等人极力将《圣经》高等批判法作为去经学化的依据外，林语堂也对周作人的观点表示赞同。林语堂在民国十二年十二月一日以林玉堂之名发表《科学与经书》认为“科学的知识与方法都能帮助我们旧有的学问整理起来做有系统的研究。”〔11〕后晚年林语堂在台湾撰文《〈关雎〉正义》、《论赤足之美》，仍坚持早年周作人的观点：“本来诗歌发于男女相悦思慕之情。无男女思慕之情，便无诗歌。《关雎》乐而不淫，歌文王后妃夫妇琴瑟和鸣之乐，以表示周公之化行于南国，原也相宜。只不应该把这篇及周南之什整个解作歌颂后妃‘不妒忌’之美的。”〔12〕“大凡古典时代的人，遇着诗歌言男女爱情，都不肯就诗言诗，必加上道德教训，然后言情不妨讲道，讲道不妨言情。中外都是一样，……耶教圣言的言情诗，也遭到和尚院的神学家曲解。最有名的是所罗门王的情歌……其牵强附会程度不亚于毛公。”〔13〕可见，林语堂与周作人观点相同，都认为《关雎》和《雅歌》为男女情歌。

许地山曾根据摩尔顿(Richard. G. Moulton)的 The Modern Reader's Bible〔14〕翻译了《雅歌》，取名《雅歌新译》，发表在1921《生命》2卷5期上。许地山在《雅歌新译绪言》中说：“雅歌是一卷抒情的牧歌”，〔15〕“与其说歌为应灵性上的要求而作，毋宁说他是一篇描写纯粹夫妇爱情的歌。”〔16〕许地山认为“‘所罗门所造最优美的歌’这个名目自然是后人加上去的。学者从文体和歌内所用字眼上头研究，就知道这书稿的编成，远在所罗门以后；也许是所罗门原作，后人修改的。总之这书的作者不一定是所罗门，而是编成的年代当在西历纪元前一百年至二百年之间。”〔17〕许地山同样接受了高等批判法，对《雅歌》也极力主张从文学角度进行阅读。

综上所述，五四时期，诸多新文化人如周作人、胡适、顾颉刚等都认为《诗经》中道家之言属于穿

〔7〕 周作人 ZHOU Zuoren, “圣书与中国文学 Shenshu yu Zhongguo wenxue” [Holy Bible and Chinese Literature], in《小说月报》Xiaoshuo yuebao [Novel monthly], No. 12. (Beijing 1921).

〔8〕 Ibid.

〔9〕 参顾颉刚 GU Jiegang, “诗经的厄运与幸运 Shijing de eyun yu xingyun” [The Misfortune and Lucky of the Book of Songs], in《小说月报》Xiaoshuo yuebao [The Novel Monthly], Vol. 14, Issues 3-5. (Beijing 1923)

〔10〕 胡适 HU Shi, “谈谈诗经 Tantan shijing” [Talking about the Book of Songs], in《市适》Shishi [Shishi], Vol. 1, No. 2, (1937), 65.

〔11〕 林玉堂 LIN Yutang, “科学与经书 Kexue yu jingshu” [Science and Scriptures], in《晨报五周年纪念增刊》Chenbao wuzhounian jinian zengkan [Morning News 5th Anniversary Supplement], No. 12, (1923), 21-24.

〔12〕 林语堂 LIN Yutang, “《关雎》正义 Guanju Zhengyi” [“Guan Ju” Justice], in《无所不谈合集》Wusuobutan heji [Everything talks about collection], (长春 Changchun: 东北师范大学出版社 Dongbei shifan daxue chubanshe [Northeast Normal University Press], 1994), 11.

〔13〕 林语堂 LIN Yutang, “论赤足之美 Lun chizuzhimei” [On the Beauty of Barefoot], in《无所不谈合集》Wusuobutan heji [Everything talks about collection], (长春 Changchun: 东北师范大学出版社 Dongbei shifan daxue chubanshe [Northeast Normal University Press], 1994), 14-15.

〔14〕 Richard Green MOULTON, *The Modern Reader's Bible* (New York: The Macmillan Company, 1912).

〔15〕 许地山 XU Dishan, “雅歌新译 Yage xinyi” [The Song of Song's New Translation], 《生命》Shengming [Life] (1921), No. 2.

〔16〕 Ibid.

〔17〕 Ibid.

凿附会,如同《雅歌》本应只是男女情爱恋歌。基督徒作家中,林语堂、许地山亦主张将《诗经》、《雅歌》当做文学文本,他们认为《雅歌》所主张的“人神之恋”“神与以色列的爱”为后人附加,与《诗经》的“后妃之德”都为道学家之言。

三

无独有偶,陈梦家也依据摩尔顿(Richard. G. Moulton)的圣经 The Modern Reader's Bible^[18] 翻译雅歌。针对摩尔顿的结构,陈梦家做了创造性改动,他将全诗由摩尔顿分的七大段改为十七阕,每节单独设立小标题。陈梦家说“在我的血里,我还承袭着父亲所遗传下来的宗教情绪……这一篇二千多年古以色列人的抒情诗,是又朴素又浓密的。”^[19]“旧约时代”的人物完全具有现代人的浪漫色彩,赞美爱如像赞美上帝:上帝是他们灵魂上的爱,他们肉体上的上帝是女人。”^[20]“但是这属于‘上帝的选民’的爱仍然主张灵的,苏拉女在所罗门的怀抱中赞美爱的伟大。”^[21]陈梦家虽然认为是否是所罗门所著值得商榷,但他仍主张《雅歌》是“人神之爱”的书写。

沈从文有不少模仿《雅歌》的文本,在《龙朱》《神巫之爱》等小说中,沈从文赋予其多重意义。《神巫之爱》既是男女之恋,又是人神之恋,带有巫楚文化色彩,沈从文创造性将“人神之恋”与傩神祭祀联系在一起。傩戏中“请神”“娱神”(人神恋爱)“送神”,既与《九歌》结构类似,也与《雅歌》结构类似,其所构建的“湘西世界”上溯到远古神话,并没割裂人神联系,赋予“苗”民历史以神圣性和合法性,让“苗”民拥有与汉文化相以抗衡的悠久历史和传统。

朱维之在《歌中的雅歌》^[22]提到《雅歌》在历史上的几种诠释:作为戏剧的雅歌,作为结婚的牧歌,以及情歌。后,朱维之又在《雅歌与九歌——宗教文艺中的性爱错综》中说到:“当我开始用文学的观点来读《圣经》时,便惊异《雅歌》一卷底优美。当我少时鉴赏中国历代文艺作品时,早为《楚辞》中《九歌》底伟奇所吸引。后来我对于这两者渐渐看为一类东西。因为两者都是宗教文艺作品,里面都有性爱错综在里面;两者底体裁又都成了讨论的问题:是戏剧呢?或是牧歌;是一篇整篇呢?或者是几首独立的诗放在一起?”^[23]朱维之说:“至于雅歌底内容方面,从头到尾全是恋歌,没有半个字提到上帝,圣殿,神灵等等宗教方面的名词。从头到尾没有一点宗教的思想和感觉。近代的圣经学家像顾斯比(E. J. Goodspeed),等便断定他没有宗教意识,只是于希伯来人民生活底描写方面,却很详尽,不失为一部好的恋爱歌集而已(参阅马鸿纲译《圣经的研究》139页)。可是话又要说回来了,这本纯粹的恋歌集又为什么要编在圣经里面呢?为什么犹太人到现在还是当这逾越节时公开宣读雅歌呢?为什么在中世纪那样禁欲主义的时代里,非但没有从圣经中删去雅歌,反而天才的说教者伯尔那(Bernard de Clairvaux)专用雅歌作经题讲了十八年的道呢?”^[24]由此可见,朱维之既把《雅歌》当做文学文本,也承

[18] Richard Green MOULTON, *The Modern Reader's Bible* (New York: The Macmillan Company, 1912).

[19] 陈梦家 CHEN Mengjia, 《“歌中之歌”译序》*Gezhongzhige yixu* [The Song of Song's Translation Preface], 《南开大学周刊》*Nankai daxue zhouban* [Nankai University Weekly] (1932).

[20] 陈梦家 CHEN Mengjia, 《歌中之歌》*Gezhongzhige* [The Song of the Songs], (上海良友图书馆印刷公司 Shanghai liangyou tushuguan yinshua gongsi [Shanghai Liangyou Library Printing Company], 1932), 1-11.

[21] *Ibid.*

[22] 朱维之 ZHU Weizhi, “歌中的雅歌 *Gezhong de yage*” [The Song of Songs], in 《协大学术》*Xieda xueshu* [Xie University Academic], No. 1, (1930), 127-142.

[23] 朱维之 ZHU Weizhi, “雅歌与九歌——宗教文艺中的性爱错综 *Yage yu jiuge—zongjiao wenyi zhong de xingai cuozong*” [The Song of Songs and the Nine Songs -The Intricacies of Sex in Religious Literature and Art], in《基督教丛刊》*Jidujiao congkan* [Christianity Series], No. 15, (1946), 76-79.

[24] *Ibid.*

认其中的宗教意味。

天主教作家苏雪林虽然没有直接发表对希伯来传统《雅歌》的看法，但她对于五四时期，新文化人用现代学术眼光去整理中国传统诸如《诗经》《楚辞》等表示不满。对于《诗经》，苏雪林认为“诗至汉代研究诗经者有大小毛公，有齐、韩、鲁诸家，闹出无数花样，什么六义四始，正变美刺，诗序、诗谱等等，把原来匹夫匹妇采兰赠药，桑间濮上的情歌都变作文王之化，后妃之德，反而把诗的原意弄得晦涩不堪，遂有‘诗无达诂’之叹。”^[25]《诗经》中的“颂”，苏雪林认为：“又如清末阮元说诗之周商鲁三颂，乃音乐歌唱跳舞之全动作，为容。容，用。兼，一音之转，变为颂。颂者由来容，即‘样子’之意。极为博学如梁任公亦从其说，不惜曲搜各种证据以证实之。我谓颂有‘赞颂’‘颂敬’‘颂扬’诸义，惟祭天祭祖时用之，等于西洋宗教之赞美诗，极其庄严与隆重，岂可轻轻以‘样子’二字名之？”^[26]由此可见，苏雪林虽赞成将古代经典从经学家载道之言中解放，但又不认同将其中与宗教意义割裂开的诠释。他对梁启超等人对“颂”的解释尤为不满，认为“颂”为宗教用语，表示颂赞，赞美。绝不是梁启超所说的“样子”。

苏雪林对民国学者用治《诗经》的方法整理《楚辞》，也持异议。在《九歌中人神恋爱问题》中，她说：“但我对于现代楚辞注家的见解，也不满意。现代整理国故的学者，将诗经十五国风，从迂腐不勘的空气里解放出来，归还它们平民文学的真面目。……诗经过这一刮垢磨光的工作，而后清光大来，我们读诗的人，才可以玩味诗的真正神韵。至于其他古书，他们也用同一方法整理，成绩大都可观。不过天下事不可一概而论，他们将整理诗经的标准，应用到楚辞九歌上去，结果便不大妥当了。”^[27]苏雪林接着说：“我以为九歌完全是宗教舞歌，完全是祭祀的歌辞。东皇太一等为之祭歌，固不待说，湘君湘夫人河伯之言情也不出宗教的范围。他们也歌咏恋爱，但他们所歌咏的是人与神的恋爱，不是像游国恩、陆侃如所说的人与人的恋爱，这一点最为重要，须划分一个鸿沟的界限。”^[28]

陈梦家、沈从文、苏雪林、朱维之等无论在翻译创作，或在阐释中，一方面虽认同将中国与希伯来传统可视为为文学文本，但又坚持不能将其仅视为文学文本，以现代阐释完全消解文本的宗教意味。对此，我们不由追问，究竟是什么原因造成他们对待传统的方式不同？我们今天，又该站在何种立场上反思传统？

游斌在《论比较经学作为汉语基督教经学的展开途径》说：“启蒙运动和理性主义使人们不再将《圣经》理解为‘神启文本’，而是记载古代以色列和早期基督教信仰群体的宗教经验的作品，因此，可以用历史学或宗教的方法对《圣经》展开研究。”^[29]除了历史学、宗教的方法研究《圣经》外，还有文学的方法。启蒙运动后，作为文学的《圣经》兴起，并在一定程度上影响了民国学者，他们不仅用文学方法诠释希伯来传统，也用此来整理中国古代文本，在“经学文学化”的同时，我们从历史中看到民国保守派学者另一种态度，他们对完全用现代学术眼光去整理传统产生异议。

四

回到这个问题，我们必须从文本出发。

[25] 苏雪林 SU Xuelin,《诗经杂俎》*Shijing zazu* [The Book of Poetry] (台北 Taipei: 台湾商务印书馆 Taiwan shangwu yinshuguan [Taiwan Commercial Press], 1995), 1-2.

[26] *Ibid.*

[27] 苏雪林 SU Xuelin,《九歌中人神恋爱问题》*Jiuge zhong renshen lianai wenti* [The Problem of Love between Humans and Gods in Nine Songs] (台北 Taipei: 文星书店股份有限公司 Wenxin shudian gufen youxian gongsi [Wenxing Bookstore Co., Ltd.], 1967), 4.

[28] *Ibid.*, 10.

[29] 游斌 YOU Bin, “论比较经学作为汉语基督教经学的展开途径 *Lun bijiaojingxue zuwei hanyu jidujiao jingxue de zhankai tujin*” [Comparative Scriptural Studies], in *International Journal of Sino-Western Studies*, No. 1, (2011), 81.

《诗经》,周作人和林语堂等人均认为“后妃之德”属经学家附加之言,郑振铎直接说“穿凿附会”。如果仅从文辞角度看诗经,很多问题都解释不清。一切真是如他们所说的么?部分学者认为毛诗首序是用于某一种仪式、场合,是一种功能的提示,后期才是一种文辞。先是礼仪、乐章的用途,后面才有义理的用途。如果放在礼乐制度背景下,更有助于理解。因此,“后妃之德”要从音乐角度去看,“南”是一种乐器,据郭沫若《甲骨文研究·释南》考证,以为南为青铜乐器,后变为曲调名称。本为地方民间音乐,郑玄《周南召南谱》“后妃夫人侍御于其君子,女史歌之。”周公,召公采集来,对其地位做了提升,西周末、东周初成了王室的正乐。马银琴认为“二南”曾为房中之乐,后为王室正乐,所以说是后妃之德,后妃之本。但这层还原只还原到礼乐制度来理解《诗经》和“后妃之德”可能的关系。

《诗经》仍需要上溯到宗教意义上进行再次还原,《诗经》中不少诗歌以“鸟”、“树”“植物”等起兴,后人“兴”理解莫衷一是,《周礼·春官·大师职》“曰兴”,郑玄引郑司龙注,曰“兴者,托事于物”,朱熹在《周南·关雎》中认为“兴者,先言他物,以引起所咏之词也。”这种说法一直被视为定论。实际上,“兴”并非随意起兴,古人生活的是巫文化世界,兴词极有可能是咒语,日本学者家井真即持这种观点。“鸟”、“植物”在古人的生活世界都具有它自身的神秘意义。闻一多、赵沛霖解释其为“图腾说”,鸟占是原始习俗,鸟类兴象是从鸟占卜过渡而来。雎鸟是一种捕鱼的鸟,李时珍《本草纲目》中记载:“鄂,〔释名〕鱼鹰,雕鸡,雎鸠,王雎”。江表人呼为食鱼鹰。《诗》云:“关关雎鸠,在河之洲”就是说的雎鸟。远古以鸟为图腾,如舜以凤鸟(一说鸠)为图腾,丹朱氏以鹤为图腾。饶宗颐考证了上古具有普遍的鸟崇拜现象,雎鸠鸟也是一种被先民崇拜作图腾并保护获得好运的神鸟。《关雎》是保障求爱成功的吉祥鸟。鱼鹰捕食,象征男女求爱。仰韶文化出土的鸟衔鱼形珮以及汉画关雎求鱼图可以为证。“关关”声象征小伙子求爱顺利,所以承接“窈窕淑女,君子好逑”。最后一章是对首章的呼应,由于神鸟保护成功,所以有琴瑟友之,钟鼓乐之的贺婚迎娶的场面。《毛诗故训传》作:“雎鸠,王雎也。鸟挚而有别”,并说“后妃乐君子之德,无不和谐。又不淫其色。”

《雅歌》为“歌中之歌”,根据现代释经学者,多认为公元前 4-3 世纪编订,因为文中出现波斯和希腊的外来语,未必为所罗门所做,是民间男女情歌。人神之恋为后人附加。犹太传统(密什拿[Mishnah]、塔木德[Talmud]、他尔根[Targum])认为,本书以寓言形式描绘了神对以色列的爱。教会领袖如希坡律陀(Hyppolytus)、奥利金(Origen)、哲罗姆(Jerome)、亚他拿修(Athanasius)、奥古斯丁(Augustine)和明谷的贝纳尔(Bernard of Clairvaux)等均认为本书的寓言描述了基督对新妇——教会的爱。

如果对《雅歌》进行适当历史情境还原,或许可以帮助我们了解恋爱婚庆歌为何象征人神之恋。《雅歌》是犹太人在逾越节安息日读的书卷,纪念神带以色列人出埃及,是神对以色列选民的爱。逾越节是犹太人最为重要的节日。犹太人是在上帝启示摩西带领以色列人出埃及后,才开始过逾越节,这是神与人立约。《雅歌》为婚庆之歌,“婚约”犹太人极为重视,称之为盟约,只有死亡才能解除。故《雅歌》8:6-7 节说:“求你将我放在心上如印记,带在你臂上如戳记;因为爱情如死之坚强,嫉恨如阴间之残忍。”因此,圣经常用婚约比喻神人之约。《旧约》为犹太人成文律法,犹太仍有口传律法,如果我们离开口传律法,只谈成文律法很难明白真正的含义。

如果再往前溯源,我们可以在《圣经》与近东文化的关系得到一些启示,虽然对《雅歌》的生殖崇拜释义,部分学者提出异议。但我个人认为,这是较为接近源初语境的一种诠释。奥尔布赖特(W. F. Albright)认为希伯来文化《雅歌》中“书拉密”的原型是“书玛妮图”。“书玛妮图”是迦南神,主爱情与战争,同时也与冥界有着千丝万缕的关系。巴比伦文化中称“伊斯塔”,如果从巴比伦-亚述文化再往前追溯到苏美尔-阿卡德文化,苏美尔将婚庆歌女神称为“伊南娜”。伊南娜主观性交、繁殖和战争,是中东地区的宇宙女神。

因此,最早的女神原型由苏美尔文化中的“伊南娜”,演变成巴比伦的“伊斯塔”和迦南的“书玛妮

图”或“阿斯塔特”；希腊神话中，演变为“阿芙洛狄蒂”；罗马神话中变成“维纳斯”，希伯来文化中成“书拉密”。希伯来族长亚伯拉罕漫游于美索不达米亚的乌尔城、哈兰以及迦南、埃及地，不排除受到当地文化的影响。正如奥尔布赖特所说：“一些异教神的名字已经成为世俗的希伯来词语而失去了异教的含义；神话表达被视为诗意的象征主义，却不显明与原始的异教神有丝毫关联。”^[30]

诚然，《诗经》和《雅歌》文本历来颇多争议，我们在这里并非是要认定某种诠释为合正统诠释，亦非要裁定哪些释义是对的，哪些是错的，而是将其作为一个“问题意识”提出来，旨在恢复其历史语境。

五

由此可见，当我们在发生学意义上重新返回文本的源初语境时，会对文本产生更为深入的理解，而文本在历史语境中不断附加的含义也能有更为确切的认知。如果从发生学的背景看，文学、历史、神话等均从宗教分化出来。苏雪林在《浮生九四》中说：“不幸一般青年一味抛弃旧的时，是连婴儿和浴盆的水都泼了出去。我倒幸运，虽服膺理性主义，还知选择应走的道路，不过这是后来的话。”^[31]“我以为不了解民间祭典及其流传的故事、神话，也决不能解决中国整个历史文化问题。”^[32]五四新文化人曾受“高等批判法”启发，故而以“现代的，科学的方法”进行“国故整理”。今天我们回望民国学者的做法，仍有许多值得反思的地方。

如果我们将传统仅视为文学文本，做文学解读，不放回历史语境，割裂文本与宗教、文本与音乐、文本与历史的关系时，仅用现代新知去理解传统，文本中的很多东西则变得模糊不清。传统被现代学术分科化约后，越来越陷入学科本位主义，传统被历史、哲学、文学等学科切割和剪裁，成为被选择的传统。

中国传统中，“经史子集”是一体的，中希经学都提倡“以经解经”，我们过去曾质疑这种方法。自现代化以来，传统中一些部分被称为“神话”“上古史”，“迷信”，视为“虚构的”“想象的”“非科学的”。它被现代科学和理性主义所排斥，当我们站在今人的世界去体认传统时，实际上不自觉用现代世界的知识去驱逐古代世界的知识，用现代的世界观去驱逐古代的世界观，离传统越来越远。

保罗写信给帖撒罗尼迦人说“你们要站立得稳，凡所领受的传统，都要坚守。”传统 *traditio*，希腊文是 *paradosis*，意指从一个阵营转到另一个阵营。在保罗看来，传统是活的历史。我们今天阅读古代经典，正如伽达默尔在《真理与方法》中所说“为权威和传统正名”，尽管每一个阐释者都有自己的前理解，但并不意味着每一种阐释都是有效阐释。对于经典，“我们的理解来自于这个事件或作品以往曾经得到以被理解的方式，这种理解根植于历史和阐释传统的发展过程之中。”^[33]正是通过与古人的不断对话，传统不断成为活的传统。

[30] W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths.* (London: Athlone Press, 1968), 163-164.

[31] 苏雪林 SU Xuelin, 《浮生九四：苏雪林回忆录》 *Fushen jiushi: Su Hsüeh-lin huiyilu* [Lifetime Jiuzi: Su Hsüeh-lin 's Memoirs] (台北 Taipei: 三民书局 Sanmin shuju [Sanmin Book Company], 1993), 40.

[32] 苏雪林 SU Xuelin, “我幼小时的宗教环境 *Wo youxiaoshi de zongjiao huanjing*” [The Religious Environment of My Childhood], 《苏雪林文集》(第2卷) *SU Xuelin de wenji (di er juan)* [Su Hsüeh-lin 's Anthology] Vol. 2, (安徽文艺出版社, Anhui wenyi chubanshe [Anhui Literature and Art Publishing House], 1996), 44.

[33] 伽达默尔 Gadamer [Gadamer], 《真理与方法》 *Zhenli yu fangfa* [Truth and Method] (Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 2007), 377.

English Title:

Two interpretations of Chinese and Hebrew traditions——Taking the Book of Songs and Song of Songs as example

LIU Junjun

Ph. D. candidate, Department of Literature, Faculty of Humanities, Tsinghua University, Beijing, P. R. China, Tel: +86 15011187743, Emai: liu-jj15@mail. tsinghua. edu. cn

Abstract: Scholars of the Republic of China (1912–1949) often compared the Song of Songs with the Book of Songs. The modern interpretation of the Song of Songs has become the theoretical basis for the ‘de-traditionalization’ (去经学化) of the Book of Songs in the period of the Republic of China. Chou Tso-jen, Ku Chieh-kang, Hu Shih, Lin Yutang, Xu Dishan and others advocated that the love songs in the Book of Songs and the Song of Songs are both love poems between man and woman. At the same time, many of them argued that both “the virtue of the queen and maids of honor” (后妃之德) in the Book of Songs and western theologians’ claim that the Song of Songs concerns love (between God as the groom and the people as the bride) are farfetched, and that they merely appeared to embody Tao (Truth). New Culture Scholars used this modern method to re-organize the nation’s cultural heritage. However, Chen Mengjia, Zhu Weizhi, Shen Congwen, and Su Hsüeh-lin raised objections in their translations, creative writings, and literary theories. They insisted on reading “God’s love for the people” and the text’s religious significance. Examining the history of interpretation, we conclude that a more traditional interpretation is of greater value.

Key Words: Book of Songs; Song of Songs; Interpretation