

# 域外文化的想像與詮釋 ——蘇雪林學術研究方法探源

蔡玫姿\*

## 提 要

眾多蘇雪林研究的熱門點，著眼現代文學領域。但誠如馬森觀察，蘇雪林生前，寧把自己視作學者，不輕易提及作家身分。而游移在女作家、女學者間，蘇雪林的學術志業以古典文學領域為主，這樣的學術選擇，與新文學研究學院建制的遲到匱缺有關。本文探源蘇雪林的屈賦研究方法，認為是一種考證“詮釋學”式的學術扣問，具五四大膽開創、疑古與中西並融的時代性。知識本體論上，則承襲民初疑古風潮、實證考據學，以世界文化一元論為基礎，佐以域外知識體系，敷衍成奇觀之學。方法學則在母題比對中西宗教神話外，接近現今文學理論互文性的關注，具有從實證「作者-文本」架構走向「文本-文本」研究取徑萌芽的可能性。

不過，在實證考據學的框架內，蘇雪林的三項假設：（一）戰國前曾有過中西交流；（二）屈原為天縱英才吸納域外文化；（三）《天問》是「域外文化知識的總匯」均難以充分解釋。筆者認為蘇雪林將西亞構成一想像的文明淵源，而此說與「中國人種西來說」呼應。同時，屈賦研究進行中，蘇雪林坦露性別、宗教影響的知識生產過程。最終，她的屈賦研究，突顯缺乏詮釋認可的專業讀者，以及此領域中典範移轉緩慢的現象。

關鍵詞：蘇雪林、屈賦、域外文化、詮釋、新文學

---

\* 國立成功大學中國文學系助理教授。

# Imagination and Annotation of Foreign Culture - Seeking the Origin of Su Xue-Lin's Academic Research Approach

Tsai Mei-Tzu

Assistant Professor, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

## Abstract

Most of researches about Su Xue-Lin are focus on the modern literature arena. But according to Ma Sen's observation, while Su is alive, she rather regard herself as a scholar than a author. Swinging between the identity of a female author and a female scholar, her academic goal is aimed on classical literature, and her choice is related to the slow or scarcity of the construction of new literature research institute. This thesis will focus on Su's Qu Fu research approach and regarded it as a kind of empirical hermeneutic research, inherited the spirit of May Fourth—innovating boldly, doubting ancient and combining the advantages of western and eastern culture. On the ontology of knowledge, it also inherited the doubting ancient tide of early republican, empirical textology, based on monism of world culture, assisted by the foreign knowledge system and developed into wonder studies. Her methodology's motif compares the eastern religion and myth with the western's, close to the co-text of contemporary literary theory and create the possibility to transform from 'author-text' structure to 'text-text' research.

However, limited by the emperical textology, the three assumptions of Su: (1) there is culture communication between eastern and western culture; (2) Qu Yuan is a genius who had absorbed overseas culture; (3) "Asking The Sky" is the converge of oversea cultural knowledge, can't be fully explained. Su make west asia a imagined cultural source, and it echoed with the statement 'Chinese origin from the west'. Meanwhile,

while her Qu Fu's research carries on, Su reveals the knowledge production of gender and religion's influences. Eventually, her Qu Fu's research highlights the lack of professional reader and the phenomenon of slow transformation of the canon in the particular arena.

**Keywords: Su Xue- Lin, Ch'u T'zu, Qu Fu's research, foreign culture, Modern Chinese Literature, academic research approach**



# 域外文化的想像與詮釋 ——蘇雪林學術研究方法探源

蔡玫姿

## 一、定位蘇雪林<sup>1</sup>：女作家與女學者

作為新文學第一代女作家，蘇雪林的形象相當鮮明，自傳體小說《棘心》<sup>2</sup>（1927）反應五四新舊思潮衝擊下，新女性在戀愛、婚姻、宗教、讀書志業抉擇上的衝突。由於貼近五四新女性的掙扎，蔚為流行，「京滬愛好文藝青年，莫不喜歡閱讀。」<sup>3</sup>據當時讀者回憶：

那時候我們讀張資平，葉靈鳳等人風花雪月的小說，讀得個個莫名其妙的無病呻吟起來，等讀到蘇先生的《棘心》才感到一股真性情，真情感的熱流，由心底升起……。<sup>4</sup>

該書後成為年輕人結婚的時髦贈品<sup>5</sup>。同一時期蘇雪林仿「川島」（章廷謙）以美文寫婚後生活的《綠天》（1928），充滿童心畫夢，亦成為暢銷的婚姻甜蜜書。說蘇雪林因這二書<sup>6</sup>躍登文壇，與當時活躍文壇的冰心（謝婉瑩）、凌叔華（瑞棠）、馮沅君（淑蘭）、丁玲（蔣冰之）並稱「五大女作家」<sup>7</sup>實不為過。

<sup>1</sup> 為行文方便，本文不用教授、先生等尊稱。

<sup>2</sup> 署綠漪女士著。北新書局版，二十六年印行八版，四十八年於修訂後由台中光啓出版社印行增訂本，列為「小說叢刊」之一。

<sup>3</sup> 一萍女士，《暢流》月刊。

<sup>4</sup> 葉禪貞女士描述中學時期讀《棘心》，引自〈見不得人間不平事—訪蘇雪林女士〉，《自由青年》75年7月1日。

<sup>5</sup> 一萍女士：「一有人結婚，《棘心》是很時髦的禮品。」

<sup>6</sup> 蘇雪林故里墓碑，亦選《棘心》《綠天》，刻著「棘心不死綠天永存」精闢概括她一生。

<sup>7</sup> 關國煊：〈反共反魯迅「好漢」女作家蘇雪林〉，《傳記文學》第七十五卷第一期，頁90-91。

在新文學批評領域上，蘇雪林成果豐碩，1932年接武漢大學沈從文缺，授新文藝課程，課堂講義論詩從胡適《嘗試集》起，旁及五四、新月詩人，囊括頹廢詩人邵洵美、象徵派李金髮；論散文推崇魯迅《野草》「冷峭精警」<sup>8</sup>，點批林語堂幽默散文、鄭振鐸學者散文，亦不忽略女作家冰心、馮沅君、廬隱、淦女士、陳衡哲、凌叔華；針貶小說將重要小說家丁玲、老舍、茅盾、巴金、張天翼專章論述，顯示獨特見解，稱蘇雪林為三〇年代少數文藝批評家當之無愧<sup>9</sup>。1979年蘇雪林彙編文藝見解成《二三十年代作家與作品》（1983）<sup>10</sup>，馬森肯定該書「既不捨大陸馬列主義的牙慧，也不俯就台灣反共政策的要求」「並未避諱左派的詩人，也未遺漏她所不喜的人。」<sup>11</sup>該書確為1987年解嚴前出版法封鎖三〇年代匪區作家，少數學術獨立，頗具文學史補遺價值的著作。

不過，由於蘇雪林在新文學創作與研究的出色表現，眾多蘇雪林研究的熱門點，多著眼現代文學領域<sup>12</sup>。但誠如馬森觀察，蘇雪林生前，寧願把自己看作學者，不輕易提及作家的身分<sup>13</sup>。尤其，游移在女作家與女學者間，蘇雪林一生較長時間，從事的均是古典文學學術志業，其學術著作更早於新文藝出版，1927年托東吳大學

<sup>8</sup> 《中國二三十年代作家》，台北：純文學，1983二版，頁211。

<sup>9</sup> 見李玲《一個被遺忘的批評家—略論蘇雪林三十至四十年代的文學批評》（湖北大學碩論，2001）。

<sup>10</sup> 廣東出版社，1979。1983年純文學出版社編修訂版改名《中國二三十年代作家》。

<sup>11</sup> 馬森〈一種另類的現代文學史觀—論蘇雪林教授《中國二三十年代作家》〉，《聯合文學》第十五卷第十二期，頁138-144。

<sup>12</sup> 蘇雪林後半生在台反共批魯事業，並未阻擋對岸閱讀蘇雪林的慾望。下列多份討論蘇雪林的學術論文，從五四女作家角度、女性文體立論的，有《被縛自縛化蝶—從蘇雪林、凌叔華、林徽因看中國三十年代女作家與傳統文化的關係》（北京師範大學碩論，2004）、《覺醒、迷惘與抗爭—早期中國現代女作家自我書寫的三重奏》（湖南師範大學碩論，2004）、《論中國現代學院派女性散文》（湖南師範大學碩論，2002）、《論二十年來女作家創作中的自傳性—從廬隱、蘇雪林、石評梅談起》（揚州大學碩論，2004）；從文學批評角度挖掘蘇雪林的文藝見解，如《一個被遺忘的批評家—略論蘇雪林三十至四十年代的文學批評》（湖北大學碩論，2001）、《獨抱一天岑寂—評蘇雪林的文學創作和文學批評活動》（東北師範大學碩論，2004）等。

<sup>13</sup> 〈一種另類的現代文學史觀—論蘇雪林教授《中國二三十年代作家》〉，頁142。蘇雪林確實曾說過：「我自開始寫文章時，便不想做一個文學家，若說我薄文學家而不為呢，也未嘗不可以。我是歡喜學術的，只想在學術上有所成就。爲了不大瞧得起文學，故亦不肯在這上面努力。」〈關於我寫作和研究的經驗〉，《蘇雪林自選集》。

學生張鶴羣，攜考據著作《李義山戀愛事蹟考》<sup>14</sup>往上海北新書局，該書付梓後成爲蘇雪林第一本問世著作。但該書迴響零星，蘇雪林分析箇中原因：

他們都以為李義山詩以晦澀隱僻為其特色，證以事實，反而多事。而且他們總覺得一個女人家搞文學做點吟風弄月，綺羅香澤的小詩詞是可以的，搞什麼學術，學術是女人所能勝任的麼？所以報刊上雖有幾篇評論，只有訕笑，沒有獎譽<sup>15</sup>。

著意學術的蘇雪林，又將該書上呈民初以《孽海花》享重名的曾孟樸（病夫），或緣由他在民國十六年上海開了真善美書店，發行《真美善月刊》顯示的出版人脈。病夫給予該書較高評價，認爲蘇雪林於古書問題能見人之所不見，能言人所不能言，譽爲文壇名探福爾摩斯。但初出學術茅廬的蘇雪林，欲將此書透過楚辭專家陸侃如代呈時正在滬的梁任公<sup>16</sup>，卻遭到陸婉拒。此段經過記錄在蘇雪林晚年口述自傳《浮生九四》，顯示蘇雪林念茲在茲外界對自己學術論文的評斷。有趣的是，文藝界同好對蘇雪林考據學術論文或評論的興味高過正統學術圈，她的散文評論集《蠹魚生活》（1929）獲徐志摩青睞，引爲「現代女子也可研究學術，此書可證」<sup>17</sup>。令人不禁聯想一學科與性別氣質的締結，蘇雪林到底創造 / 研究出哪些學術 / 創作成果，惹來學術圈、文藝圈如此兩極評價？

蘇雪林一生學術著作等身，包括《唐詩概論》（1933）、《遼金元文學》（1933）、《九歌中人神戀愛問題》（1967）、《中國文學史》（1970）、《屈原與九歌》（1973）、《天問正簡》（1974）、《楚騷新詁》（1978）、《屈賦論叢》（1980）、《玉溪詩謎正續合編》（1988）等<sup>18</sup>。其中天問研究全文約三十萬言，屈賦相關著作更多

<sup>14</sup> 後改名爲《玉溪詩謎》。

<sup>15</sup> 《浮生九四》，台北：三民，1991初，頁87。（下皆稱《浮》）

<sup>16</sup> 《浮》，頁94。

<sup>17</sup> 「1928年徐志摩應陳淑夫婦邀請至蘇州女子中學演講，還買了一本《蠹魚生活》插在大衣口袋，演講時提到此書，我聽了頗感興奮。」《浮》，頁99。《蠹魚生活》出版於1929，徐志摩演講的年代或出於蘇雪林回憶時訛誤。

<sup>18</sup> 其他體例與內容接近學術論著尚有：《蠹魚生活》（上海：真善美，1929）、《中國傳統文化與天主古教》（香港：真理學會，1950）、《崑崙之謎》（台北：中央文物供應社，1956）、《讀與寫》（台中：光啓，1959）、《最古的人類故事》（台北：文星，1967）、《試看紅樓夢的真面目》（台北：文星，1967）

達一百三四十萬言，限於篇幅，無法一一述評，僅能針對其治學方法初窺，並將重點擺在蘇雪林學術研究上頗富爭議與開創性的**域外知識沿用方法**。1909年，魯迅與其弟周作人一起合譯《域外小說集》，介紹外國文學。「域外」一詞堪稱流行於20、30年代指稱非中國本土之地區。單就蘇雪林天問研究，則顯指印度、西亞、希臘<sup>19</sup>。

綜覽蘇雪林的學術著作，短論〈清代男女兩大詞人戀史之謎〉牽涉對異族（非漢）文人生平的摩挲親治，已可窺探她對異族文學的高度興趣，她同時也是近代研究遼金元文學的起始人之一<sup>20</sup>。最為人知的屈賦研究則是大量引用域外宗教學、神話學、傳說稗史，並從音韻角度、情節推斷將瑰麗的屈賦比附西亞神話、聖經經典，顯示她治學角度猶如人類學的博觀取涉，比較文學式的跨國取經，染有五四學人的學術特性。蓋自魯迅、胡適、傅斯年體現的五四學者風範不僅兼治古今，亦綜覽中西。魯迅言「縱觀古今，橫覽歐亞，擷華夏之古言，取英美之新銳，探其本源，明其族類，解紛挈領，粲然可觀。」彼時學者多以博觀雜取、鎔鑄一爐為學術志業目標。但是，對比其他學者擅用他山之石，卻少有如蘇雪林援引域外知識，受到如此冷淡的對待<sup>21</sup>。無怪乎蘇雪林再三抱憾：

我對於自己的屈賦研究，過去說過的話本已不少，無奈總得不到讀者什麼反響，於今《屈賦新探》第一集《屈原與九歌》出版已將半年了，批評文字也算有了幾篇，說的話，可以說對我「稱許過當」，令人讀之汗顏，但朋友傳說則謂學術界頗多反對的意見。他們的話總括起來不過一句，就是「域外文

（參見《中國新文學大師名作賞析 26：蘇雪林、凌叔華、廬隱、馮沅君》「蘇雪林著作一覽表」，台北：海風，1992初版，頁335-336。

<sup>19</sup> 楊希牧《蘇雪林先生〈天問研究〉評介》，收入《天問正簡》（台北：文津，1992）頁508。

<sup>20</sup> 蘇雪林認為遼自太祖耶律阿保機立國即濡染漢族文化，上層貴族當中頗有工於辭章者，並極力推崇遼朝的第一位大文學家耶律倍；還十分重視婦女作家懿德皇后蕭觀音和天祚文妃蕭瑟瑟的文學成就。周惠言認為「本世紀研究遼代文學，始於蘇雪林、吳梅、陳衍、顧敦鏗等人。」相關研究見周惠泉〈20世紀的遼金文學研究〉，《漢學研究通訊》20：1（總77）民國90年2月，頁20。

<sup>21</sup> 沈暉〈台灣百歲作家蘇雪林〉（光明網，2004年10月24日）、黃中模、敖依昌〈蘇雪林楚辭研究的創新意義及其先導性〉（成功大學中文系紀念蘇雪林教授暨創系五十週年學術研討會，2006）。前者肯定蘇雪林楚辭研究的拓展材料，認為「世界文化同元論」、「域外文化秦漢以前來華說」是該項研究的貢獻，後者認為《天問正簡》的有關論證，在三星堆文化遺產中得到佐證。惜二文都出現在蘇雪林過世後的紀念性學術論文，在當時並未論著予以肯定。



化在漢以前傳入中國是決不可能的。」但域外文化這句話正是我的「中心思想」，我一百數十萬字的《屈賦新探》完全以此為根據、為基礎，根據失去了，基礎動搖了，則全書的價值自然等於一個「零」了。

蘇雪林的屈賦研究，大膽假設約當紀元前三世紀頃，即戰國中世屈原時代，希臘、波斯、西亞，印度文化大規模傳入我國，並有許多學者和宗教家，蒞臨中華，著書授徒，鼓吹學說，造成中國古史上黃金時代的戰國文化。不過，這個假設牽涉層面過廣，蘇雪林只含糊帶過根本枝節問題：如西來學者何以入中土？外傳者是誰？戰國後何以未見中西文化頻繁交流留下的知識痕跡？及傳誦再三的西亞古文明位置何在？……等問題懸而未決。蘇雪林執意於屈賦研究過程中挖掘的種種中西交流材料，做出域外文化比對的諸多成果，最後並將《天問》呈現的創世紀神話，歸諸「天才作家論」——認為屈原是中西文化交流過程中天資聰穎的吸收者，因天賦奇才而作曠世奇書。

由於蘇雪林屈賦研究立論的求異，驗證假設牽涉考古人類學，並需考證中西文化交流史，本文難以由驗證該假設而作學術成果定位。事實上，這也是許多學者對蘇雪林屈賦研究置之不理的主要原因。然而，蘇雪林洋洋灑灑、比較文學式的「寬博」研究，難道不具任何意義嗎？尤其，挪用域外知識詮釋猶如**奇觀**的引著<sup>22</sup>，其學術知識架構——生產一套精緻比對的域外知識與上古屈原楚辭呼應，當不是憑空摭取，是否與特定民初五四以來的學術方法有關？是否又受到時代侷限而無法另作合理詮釋？特別是，蘇雪林以科學考據為主的資料比對，被架構成一套充滿情境、宗教意涵的詮釋學，是如何顛覆、混淆學術常規，以致名門正派噤聲不談<sup>23</sup>？

由於考察蘇雪林學術研究方法將牽涉學術時代背景，正文先簡略羅列後五四時代古典、現代學科未分前的學術研究概況。以學院建構角度釐清作為新文藝創作者蘇雪林的學術志業如何成形，又與時代風氣下偏重哪些學術研究時尚相關。其次分析蘇雪林屈賦研究，從資料的選擇、詮釋手法就知識本體論及知識呈現範式、知識

<sup>22</sup> 挪用薩依德語。薩依德以福樓拜《聖安東尼的誘惑》為例，認為「真實世界其實化為各式的書籍、遊行、奇觀，種種面貌極為誘人而且保持距離地展示於他的面前……」儘管福樓拜智力過人，知識吸收力大，但東方於他而言，充其量只是構成奇觀的形式。

<sup>23</sup> 蘇雪林曾提到胡適聽聞她屈賦研究大駭，頗為她的學術前途擔憂。《屈原與九歌》頁 41。

社群反應來勾勒蘇雪林學術研究環繞域外想像的這一環節。

此外，本文潛在命題是宏觀的將蘇雪林的學術研究作為表徵，表出一個新文藝作家創造（研究）出的學術方法。從外緣上可見新文學出現第一個世代，帶著文藝創作經歷進入學院機制，成為一個中性客觀學術研究者必然的調整與不適應。內緣上則見時代風氣下個人的學術習癖，如何影響蘇雪林採取挪用域外知識詮釋《楚辭》屈賦。

## 二、後五四<sup>24</sup>時代新文藝作家的學術之途

1930 前浮現文壇馳名的五大女作家，凌叔華、蘇雪林、馮沅君均曾進入學院任教<sup>25</sup>。蘇雪林入學院的模式，同沈從文，以文藝作品聞名而非學位獲致大學教職<sup>26</sup>。進入學院後，沈從文與蘇雪林都曾從事一段時間的文藝理論批評，但沈從文在文本閱讀析論上的作家性格大過理論家質性，王潤華指出是典型的詩人文學批評<sup>27</sup>。蘇雪林則以流麗文字佐證新文藝作家，具體成就較大。此外，蘇雪林亦頗似聞一多，以新文藝作家身分卻選擇古典文學作為研究範疇，亦如聞一多以文化人類學、民俗

<sup>24</sup> 李歐梵《現代中國作家的浪漫一代》（*The Romantic Generation of Modern Chinese Writers, Harvard, 1973*）首度使用「後五四」（*Post-May Fourth*）這個概念作為斷代研究。（頁 vii）

<sup>25</sup> 由於陳西滢的避嫌，凌叔華在武漢大學並未擔任教職，1940 年起始任教燕京大學。1956 在蘇雪林引介下前去新加坡，任教南洋大學，1960 年結集《愛山廬夢影》，1967 年至 1968 年，在加拿大任教，講授中國近代文學。回英國後，應倫敦大學、牛津大學、愛丁堡大學邀約進行短期講座。馮沅君則自 1925 年起經女高師中文系主任陳鐘凡、胡先（馬肅）介紹到南京金陵大學、上海暨南大學、復旦大學等校中文系任教。1935 年回國後先後在河北女子師範大學、武漢大學、東北大學中文系組擔任古典文學教授，1949 年後則任山東大學中文系教授。

<sup>26</sup> 沈從文成為大學學院內一個異數。一生未拿過正式學位，但文藝創作上的傑出成就使其在胡適推薦下，進入武漢大學。該人事案源自當時武漢大學文學院院長陳源，校長王世杰亦參與《現代評論》，與陳源交好。

<sup>27</sup> 沈從文擅長詩人生平（傳記批評）與創作意圖（夫子自道）研究法，正是典型的 *author-oriented approaches*。見王潤華《沈從文小說理論與作品析論—沈從文小說理論、批評代表作的新解讀》（文史哲，1998）。

學、比較文學等新方法研究古籍。<sup>28</sup>

撇開政治因素干擾造成的研究領域轉向，（雖然這確為影響學術方向的一大因素，但本文毋寧更重視學術學科分化間的學術干擾因素），後五四一批新文藝作家進入學院後，多不約而同轉向以古典學術研究為主，新文藝創作似有難登“研究”之途的隱憂。當然，不可否認兼治文藝創作與學術研究者在二〇、三〇年代不在少數，如考古學、文字學專家陳夢家早期也為新月詩人之一，稍晚，上海新感覺派施蟄存，亦從事古典文學與翻譯研究<sup>29</sup>。但顯然從學科學術歷史性的爬梳，會發現外圍環境牽制創作型學者不自覺“決定”了研究領域。以下從新文藝研究範疇在建構上的遲到與匱缺，指出學院創作者走向古典素材研究的必然性。以下從學科建制與分化角度，觀察古典文學研究自乾嘉考據學轉換到民國的實證考據學，如何在五四一代鎔鑄中西古今的學風，疑古、開創精神的新文藝作家／學者身上，呈現哪些新學術研究方法的轉化與時代性。

### （一）遲到的新文學研究

沃勒斯坦 (I.Wallerstein) 談現代學術的制度化過程時，舉出三個標誌性的方式：一是大學學科的建制化和學科的體制化；二是組織性的團體結構和學術圈建立；三是為新知識定位的書籍分類系統。<sup>30</sup> 下引這三種角度觀察「現代文學」（早先稱「新文藝」、「新文學」<sup>31</sup>）成為一門學院內獨立學科的過程。

<sup>28</sup> 陳友冰〈古典文學研究學科建設的回顧與思考〉，《逢甲大學人文學報》第8期，頁1-31，2004年5月。該文認為古典文學研究是難以擺脫的傳統力量，文藝創作者如聞一多，執教清華大學後捨棄文藝創作而從事《少陵先生年譜會簡》的考據、年譜修訂。

<sup>29</sup> 施蟄存早年與魯迅有過論戰，1952年後他任教上海華東師範大學中文系。在1950年代至1970年代受到迫害，告別文學創作和翻譯工作，轉而從事古典文學和碑版文物的研究工作。在與林燿德對談稿稱自己在當局眼中為「廢物利用」。〈中國現代主義的曙光—與新感覺派大師施蟄存對談〉《聯合文學》。6卷9期，民79.07，頁130-141。

<sup>30</sup> 《所知世界的終結—二十一世紀的社會科學》第十五章「社會學的遺產，社會科學的前途。」馮炳崑譯，社會科學文獻出版，2002，頁240-242。即 *Unthinking Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Polity Press, 1991)。此處受景海峰〈中國哲學的身分意識與型態特徵〉一文啟發，該文載《成大宗教與文化學報》頁1-18。

<sup>31</sup> 七〇年代台師大仍沿用「新文藝習作」、東吳「新文藝概論」課程名稱。

現代文學課程逐步進入大學校園，是在現代文學發展第一階段(1917-1928)末，雖然史料記載新文化在北京、上海等文化圈中勢力穩固<sup>32</sup>，但由於學科的新穎，未能累積足夠知識性與學科授受方法，北京、上海外學院內學生的接受度不高，如蘇雪林描述武漢大學開設的「新文藝」學生上課人數寥寥無幾<sup>33</sup>。一九三〇左右的學術環境仍是考據小學環繞，《現代評論》陳源致胡適信即捕捉當時學術環境實景

我極希望我們能聘從文，因為我們這裡的中國文學的人，差不多個個都是考據家。個個連語體文都不看的。

但沈從文任職武漢大學後，任教經驗並不愉快，明顯察覺現代文藝學術社群未建立感受到的敵視，日記內多有所表<sup>34</sup>。

至於與現代文學相關組織團體，則較完備，出自作家群成立的如新月社、文學研究會、創造社、左聯等，或《小說月報》、《晨報副刊》、《現代評論》等雜誌群，都聚集各派可觀的文人。然而這些社群多以藝文性質居多，貢獻的亦多為創作理念與文藝著作，列為研究項目者仍相當匱乏。

而與現代文學相關學術著作，初期研究多為史料研究，如胡適《五十年來中國之文學》(1924，亞東圖書館)、周作人《新文學的源流》(1932，人文書局)、陳子展《中國近代文學之變遷》(1929，中華書局)、王哲甫《中國新文學運動史》(1933，杰成印書局)，小說史的研究亦呈現考據取向，尚未達到文學作品品評、

<sup>32</sup> 1919年2、3月，林紓學生張厚載將林寫的《荆生》、《妖夢》拿到上海《新申報》上發表，兩篇作品將北大校長(蔡元培)、教務長(陳獨秀)、教授(胡適、錢玄同)新文化陣營人物醜化。此事可視為舊勢力的最後一擊。二文發表後北大輿論大嘩，張厚載距畢業僅數月，因眾怒難犯被北大以「在滬通訊，損壞校譽」之名開除學籍。時已68歲的林紓覺愧連累學生，寫信給各報館，公開承認自己罵人的錯誤。從事件的發展可見新文化新文學的推動已達致一定程度的肯定。

<sup>33</sup> 蘇雪林提到自己上課懶洋洋提不起勁，學生甚至在黑板寫「若不點名，誰也不願來上課了。」《浮》，頁110。

<sup>34</sup> 「從上海到這裡來，是十分無聊的，大雨是大教授，我低兩級，是助教。因這卑微名分，到這官學校，一切不合適也是自然的事。」「因為我在中國，書又讀不好，別人要我教書，也只是我的熟人的面子同學生的要求。學生即或歡迎我，學校大人物是把新的什麼都看不起的。我到什麼地方總有受恩的樣子，所以很容易生氣，多疑，見任何人我都想罵他咬他。我自己也只想打自己，痛毆自己。」(〈致王際真信〉)沈從文沈在西南聯大評上教授後，向來輕視沈從文的劉文典在課堂公開說：「陳寅恪才是真正的教授，他該拿四百塊錢，我該拿四十塊錢，沈從文只該拿四塊錢。」(許淵沖《追憶逝水年華：從西南聯大到巴黎大學》北京：三聯書店，1996。)

文學理論的推展。陳平原因而認為早期的小說史研究，頗等同於小說考證<sup>35</sup>。五四小說史家多兼小說考證，胡適、俞平伯、鄭振鐸皆如是，魯迅的的古小說鈎沉、唐宋傳奇集和小說舊聞鈔，「合起來恰好是他寫作中國小說史略所依據的『資料長編』。」陳平原並斷論三十年代後，考證與批評才分開<sup>36</sup>。

由於文學史的建立與史觀關係密切，溫儒敏述評上個世紀二、三〇年代中國新文學學科的醞釀期，認為胡適《五十年來中國之文學》代表的「進化論」文學史觀對後世影響最為深遠，周作人〈中國新文學的源流〉偏於「循環論」的文學史觀對啟發文學史寫作。三〇年代後，「唯物」史觀全面介入新文學的評價，逐漸成為最有力的主導性文學史觀。這幾種不同文學史觀間的互動、互涉與對話，共同推進或制約著中國現代文學學科的建構歷程<sup>37</sup>。

相當可惜的，現代文學學科建置的緩慢，遲自當代腳步仍緩。戒嚴期間台灣學術界，受到矯枉過正執政當局的影響，形塑一種與中國傳統文化，五四以來新文化割離的狀態，古典文學研究盤據中文系。<sup>38</sup>這些外在因素多少影響學者從事的學科領域，加上蘇雪林楚辭研究興趣在抗戰期間就已透過多次授課過程醞釀，終在入台師範大學教書第二年「覺得應該將全部光陰用之屈賦的研究，不應該將時間和精力消耗於黑板粉筆之間」遂改任兼任教授而入國立編譯館。此一年日後造成退休年資計算上的中斷，導致退休僅能領取起碼階級<sup>39</sup>，成為實踐學術旨趣的“必要”損失。

新文學學科建制的遲到，直至 1996 年（蘇雪林逝世前三年），在唐翼明觀察中，武漢大學現、當代文學達到中文系開課總門數的百分之四十多，上海復旦佔百分之三十多，蘇州大學百分之三十多。但蘇雪林大半在台灣中文系教職工作，則由於特定戒嚴時期承繼中國傳統道統文化的意識，使得古典文學資產如同文化鄉愁，台灣各大學「中文系、所開設的現代文學課程只佔全部課程的十分之一」「僅開一門

<sup>35</sup> 陳平原《小說史—理論與實踐》（北京大學，1993）第 11 章「理論興趣與整體意識」。

<sup>36</sup> 同上，頁 135。

<sup>37</sup> 〈文學史觀的建構與對話—圍繞初期新文學的評價〉，《北京大學學報》（哲社版），2000。相關概念詳見《文學課堂：溫儒敏文學史論集》長春：吉林人民，2002。

<sup>38</sup> 張雙英《文學概論》（2002，文史哲）頁 264。

<sup>39</sup> 《浮》，頁 251。

現代文學課程的都有好幾所大學」<sup>40</sup>。2000 年後（蘇雪林逝世一年），具標竿作用的成功大學台文所成立，現代文學研究寄生在台灣文學下。時局的變遷又興起新興學科（中文、台文）分化風潮<sup>41</sup>，2007 年成功大學成立現代文學研究所，力圖在越重意識形態，輕忽文本分析的台文所取向中，導向現代文學結合古典寶藏、汰新傳統、放眼華語文學視野與文學理論的研究路徑<sup>42</sup>，當可視為現代文學研究學院建制完整的第一步。

## （二）銳新的古典文學：實證與疑古

相對現代文學研究的匱缺與遲到，古典文學研究在二、三十年代疊出新意。如前所述，彼時學人，多貫串古今，並兼具創作與學術研究，早期如王國維、魯迅、胡適，後期有聞一多、臺靜農等，外文背景出身的梁實秋更在〈現代中國文學之浪漫的趨勢〉主張把古今文學放在一個平面上考察評判，具有「共時」文學史觀<sup>43</sup>。與現今大學學院，古典、現代分工細緻、零碎<sup>44</sup>，大異其趣。

但在貫通古今的博觀要求下，新文學創作者又兼具學者身分，創作者的身分反成為學術籠統研究的污名由來。蘇雪林提到武漢大學教學之暇，為商務印書館作《唐詩概論》、《遼金元文學》，刊行後書贈學生。有女生楊某乃教詩學的徐天閔教授甥女，該生將蘇雪林學術研究小書呈徐教授閱讀。徐讀後頗為訝異，對蘇雪林觀感銳變，「似是想不到那個只能以引車賣漿者言寫些亂七八糟的蘇雪林，也能寫出這樣的一本著作」<sup>45</sup>。當蘇雪林與古文研究教師同樣產生教學上的疏失（課堂別字訛

<sup>40</sup> 〈引幾個數字來看看一談中文系的現代文學課程〉，《國文天地》1996 年一月。

<sup>41</sup> 1997 年私立真理大學首先創立台文系，但以國立大學的學術實力與規模，成大台文系實具指標作用。陳芳明〈台文所與中文所〉網路文章，從歷史脈絡、現況指出台文所承繼中文所未及時的新興研究，也肯定中文所形成的詮釋傳統。見「台灣文學部落格」

[http://140.119.61.161/blog/forum\\_detail.php?id=228&classify\\_id=8](http://140.119.61.161/blog/forum_detail.php?id=228&classify_id=8)

<sup>42</sup> 見該所申請成立計畫書草案。

<sup>43</sup> 原刊《晨報副鐫》，1926。收入《浪漫的與古典的——文學的紀律》人民，1998。

<sup>44</sup> 張堂錡指出現今現代文學學院授課者的特色是專業化、年輕化、作家化。專業化的呈現從過往該領域研究者博士論文多有以古典領域為主兼治現代，現今則少此例。〈現代文學教學的三化四熱〉，《跨越邊界——現代中文文學研究論叢》（台北：文史哲，2002）頁 161-172。

<sup>45</sup> 此語雖出自蘇雪林臆測，但仍有若干參考價值，至少顯示新文學創作者在學術研究領域學術專業在

音），蘇雪林則直觀被學生認為學問不佳而差點失去教職<sup>46</sup>。這兩個例子顯示，古今貫穿的理想學術人，仍以古典範疇作為學者研究實力的判別標準，不能不說崇古風氣瀰漫學術界。

不過，我們也不能否認，相對於崇古，五四時期疑古與考據實證學逐步蔚為風氣，蘇雪林屈賦研究恰繼承這兩項特質。徐公持認為 1900-1928 是學術研究近代化的第一階段，他認為該時期愈來愈多研究者採用分析、歸納、實證方法，此法源自胡適受杜威設疑解疑的思維訓練，與赫胥黎存疑主義的影響，而有「假設不大膽，不能不有新發明」之語<sup>47</sup>。此語影響兩層面：一是實證主義下的科學考據，二是創新精神下的文化扣問。終身推崇胡適人格學養的蘇雪林，不免受到影響<sup>48</sup>。尤其，蘇雪林的楚辭研究與民初疑古風氣互有發明。1926 年，顧頡剛編輯的《古史辨》第一冊出版，名聲顯揚於中外史學界，《古史辨》各冊陸續出版（全書 7 大冊，收入 350 篇文章），「古史辨學派」之名不逕而走，蔚為廿世紀上半葉中國史學一大流派<sup>49</sup>。該派對古代歷史的辨偽研究，大膽假設之後，採實證方法，初始顧頡剛提出「層累地造成的中國古史」觀點，引發不少批判性回應。胡適則支援顧頡剛，聲言顧頡剛「用歷史演進的見解來觀察歷史上的傳說」乃是「顛撲不破」的治學方法／觀念。胡適本人治學，也走此路數，如《水滸傳》故事演變的成果<sup>50</sup>。

認可上的不穩定性。

<sup>46</sup> 《浮》，頁 113。

<sup>47</sup> 完整的陳述是：「細心搜求事實，大膽提出假設，再細心求實證。（《我的歧路》）「假設不大膽，不能有新發明。證據不充分，不能使人信仰」（《治學的方法與材料》）「科學的方法只是『大膽的假設，小心的求證。』十個字」（《介紹我自己的思想》）

<sup>48</sup> 往返於蘇胡間的通訊顯示，胡適對蘇雪林學術工作或有指導，如更正蘇雪林對《紅樓夢》的輕視等（《屈原與九歌》頁 41）。

<sup>49</sup> 相關著作見王汎森《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》（台北：允晨文化，1987）、陳志明《顧頡剛的疑古思想》（台北：商鼎出版，1993）、彭明輝《疑古思想與現代中國史學的發展》（台北：商務，1986）等。外文 Laurence Schneider, *Ku Chieh-kang and China New History* (Berkeley: University of California Press, 1971)。王晴佳〈台灣史學的「變」與「不變」1949-1999〉（《台大歷史學報》24 期，1992.12，頁 329-374）分析該派到台灣後的持續沿革，亦富參考價值。

<sup>50</sup> 胡適與顧頡剛締緣於 1917 年秋，顧為北京大學「哲學門」（即哲學系）胡適授課「中國哲學」與「中國哲學史」課程的學生。二人往返資料見黃艾仁，〈由親而疏說變異胡適與顧頡剛的交往〉，收入：氏著，《胡適與中國名人》（南京：江蘇教育出版社，1993），頁 304-316。顧潮，〈顧頡

胡適與蘇雪林學術關係明顯，顧頡剛疑古派與蘇雪林學術脈絡的關連性則較為隱微。蘇雪林從詮釋天問『洪淵極深，何以窺之？』<sup>51</sup>一句，肯定顧氏的大膽疑古

天問這兩句也是西亞古說，蓋西亞謂宇宙未形成前，有一片無際無邊之大水，充塞整個空間，名曰『深淵』(The Deep) 西亞語則曰『阿伯蘇』(Apsu) 創造世界之大神假其所戮巨魔之軀體，造天與地。屈原概問洪淵之深無底，大地果如何支架於淵中呢？是不是有一大神作此神功呢？於是乃知商頌『洪水芒芒，禹敷下土方』禹果為神而非人，近代顧頡剛氏之疑極是<sup>52</sup>。大地支架已定，乃分為九州。九州亦西亞觀念<sup>53</sup>。

《屈原與九歌》更提及

筆者在上海晤見史學權威顧頡剛先生，與他談起我的屈賦研究，他非常興奮，鼓勵我加深探討，庶將來為他的古史辨作答案。(我有他的親筆信為證)，今我書已成，而顧先生已歸道山，知音無人，能不自悼<sup>54</sup>。

蘇雪林對疑古者研究學術成果，多採尊重態度並加以辨正<sup>55</sup>。如她雖不贊成衛聚賢不相信存在屈原此人<sup>56</sup>，但蘇雪林仍稱讚衛氏是現代最勇敢的疑古家，並認為衛氏的疑古如同西人斷定荷馬這個人並不存在，荷馬僅是一個『箭垛式的人物』，是一

剛與胡適》，收入：耿雲志（主編），《胡適研究叢刊》，第3輯（北京：中國青年出版社，1998），頁227-241。季維龍，〈胡適與顧頡剛的師生關係和學術情誼〉，收入：沈寂（主編），《胡適研究》，第2輯（合肥：安徽教育出版社，2000），頁223-253。潘光哲〈胡適和顧頡剛〉「胡適紀念館」<http://www.mh.sinica.edu.tw/koteki/4-4-3.htm>

<sup>51</sup> 蘇雪林認為『洪淵』，絕非大禹所治之洪水，『窺』字亦不作『填』字解。應做『襯托』『注架』解，前人誤以為治水故事，遂大量將夏代歷史引來此處，使歷史與地理混淆。

<sup>52</sup> 顧頡剛如「大禹是否具有神性」、「層累地造成中國古史」二個觀點，參見《古史辨·第一冊·上編·與錢玄同先生論古史書》（台北：藍燈事業文化股份有限公司，1987年），頁59-66。其他還有像〈戰國秦漢間人的造偽與辨偽〉等等，請參見顧頡剛，《古史辨·第七冊·上編》（台北：藍燈事業文化股份有限公司，1987），頁1-63。

<sup>53</sup> 〈引言〉，《天問正簡》（台北：交津，1992）頁18。

<sup>54</sup> 《屈原與九歌》，頁141。

<sup>55</sup> 極端疑古者廖平例外。

<sup>56</sup> 認為《離騷》是漢代淮南王劉安所作，史記說漢武帝命劉安作『離騷傳，且受詔，日中時上』，即是現在這篇《離騷》，《天問》則大概出淮南門客八公小山之徒的手筆。



個『集合體』而不能稱做一個『完整的人』<sup>57</sup>。

### 三、引用域外知識

承繼疑古精神，蘇雪林並挪用大量域外知識作為詮釋手法，關於蘇雪林對域外的興趣其來有自，曾提到：

清末林譯盛行，我又讀到林畏廬譯的「鬼山狼俠傳」、「撒克遜劫後英雄錄」、「十字軍征東記」等等，覺得域外風光，勝於我國那些舊小說，讀得幾乎入了迷。忽想自己來創作，便用林譯的筆調來寫日記<sup>58</sup>。

其後在就讀北京女子高等師範最後一年，隱瞞家中考入李石曾、吳稚暉創辦的海外里昂中法學院，後入里昂國立藝術學院習西畫，不免是這股域外想像萌芽的踐履。法國留學期間更受公教（天主教）影響，閱讀聖經典籍，日後多援用以詮釋《天問》。民國 16 年因袁蘭子代邀《現代評論》稿，作〈屈原與河神祭典關係〉，（後改為〈九歌中人神戀愛的關係〉，回應游國恩認為九歌一半是祭神之詞，一半是男女調情的觀點，而頗富創見的指出，循古代殺人祭神之俗，九歌是一套人神戀愛組曲「男神由女青年獻身，女神由男青年獻身，是為人神戀愛」。由於此說合於上古風俗，故得到較多肯定<sup>59</sup>。

蘇雪林採比較文學式，綜覽各地文化風俗的方法來詮釋楚辭經典，與留學法國所受學術訓練有關，民國 19 年，蘇雪林在安徽大學代程憬之「世界文化史」課程，重拾在法國習藝術時對西亞、埃及、希臘、印度古文明的興趣<sup>60</sup>。以世界各地觀風俗的方式詮釋文本，這套方法學不斷擴充，須一個學術範疇作為她方法學實踐的載

<sup>57</sup> 源自認為謂伊里亞德描寫戰爭，局面複雜，情緒激昂，富於英雄氣概，疑出男性作家之手。奧德塞則情節細膩，調子平靜，富於溫柔之美，疑出女性作家之手。

<sup>58</sup> 由林譯小說開啓之閱讀經驗，蘇雪林後曾作〈林琴南先生〉回憶，載《人間世》1934 年 10 月 14 期。

<sup>59</sup> 陸侃如詩史中說「近人蘇梅謂為人神戀愛，其說亦通。」《浮》提到：「唯聞人傳言，聞一多上學生楚辭課，大贊吾說謂為有理。」頁 108。

<sup>60</sup> 《浮》，頁 100。

體，這個載體後成為楚辭研究，亦與授課相關。尤其，武漢大學開授楚辭課，友好知識盟友袁蘭子因語言優勢給予希臘神話閱讀上的指點，蘇雪林的屈賦研究在應用比較宗教學、神話學上更加得心應手。武大同事張資珙原版印度神話、埃及希臘神話亦提供一手資料翻閱的直接幫助<sup>61</sup>。

另外，蘇雪林進行屈賦研究期間，曾二度遊學法國，在巴黎第二年從漢學家戴密微（Paul Demieville，1894-1979）短期研究，戴指點「司命乃死神考」一文，<sup>62</sup>適蘇雪林閱讀《古今圖書集成》，開啓聯繫九歌神祇的比對研究。後成〈論九歌大司命〉數萬言發表於張道藩（1896-1968）<sup>63</sup>主編的《文藝叢刊》。

從閱讀林譯小說時產生的域外想像，到親旅異地、匯集域外知識，最後挪用域外知識作為一理解手法，蘇雪林知識體系的開展正式從研究《天問》三個神話起。〈舊約創世紀〉撰於民國 32 年，發表於《說文月刊》慶祝吳公稚暉八秩壽誕專號。〈后羿射日〉、〈諸天攪海〉兩故事，發表於《東方雜誌》。這三文她均採用比附中西神話的詮釋。蘇雪林大抵稱自己的屈賦研究從民國 33 年起，迄民國 62 年退休後仍反覆修改，當草稿完成後她頗思出版事宜。然而由於該書的學術方法不見容規範嚴謹的學術圈，出版機會差點擱置，幸得王雲五遊說中山學術文化基金會、文復會出版<sup>64</sup>。而超過一百三十萬言的研究，原意分為四冊：《屈原與九歌》、《天問正簡》、《離騷及其他》（《楚辭新詁》）、《屈賦論叢》，總題『屈賦新探』。只是，1973 初版至 1992 再版的巨著，銷售狀況是自己簽名送人去了幾百本，託廣東出版社出售，數年僅售十餘冊（《屈原與九歌》）；或是運送失落及腐蝕一大宗，以及碰到書店關閉（純文學）不能佔書店空間，隨便捺給熟人；輾轉並有版權問題<sup>65</sup>。整套屈賦研究體現的疑古精神、實證角度及域外想像的詮釋手法，在學術典範移轉

61 〈由整理天問而引起屈賦研究的興趣〉（代跋），《天問正簡》，頁 472-473。

62 《浮》，頁 180。

63 張道藩就學經驗與蘇雪林同屬歐陸系統，他民國八年，響應政府「勤工儉學」政策留學歐州。民國十年考入倫敦大學美術部，畢業後赴巴黎法國國立最高美術專科學院深造。民國十五年學成歸國。

64 此系列書詳細出版過程見〈《屈賦新探》再版序〉，頁 1-2。

65 同上。

迅速中，逐步成爲缺少學術社群閱讀的遺珠之作<sup>66</sup>。

這節要談論蘇雪林知識本體論的源頭與時代性、侷限。蘇雪林挖掘出中西文化類同處，筆者將從其詮釋方法窺見其研究與 30 年代學術界的一元論、中國文化西來論的關係。並以自身所處之學術時空，文學理論文本互涉、互文現象的理論啓發，解釋蘇雪林將《天問》中西材料比對歸之於屈原天縱英才吸收外來文化的假設，是來自實證觀點下的侷限。

### （一）從世界文化「一元論」到研究天問的博觀之學

蘇雪林稱屈賦研究，多建築在融會、貫通中西文化上，她主張四類貫穿：一、世界文化同出一源。二、研究屈賦一以貫之，能將中國雜亂無章的文化分子整理井然有序，且也能將世界文化整理出頭緒。三、主張經史子集打成一片。四、官方文化與民間文化揉合。

由於強調貫通，蘇雪林用心甚勤，以人類學科式比附多條資料，在拓展材料上受到肯定。傅孟真先生稱「凡一種學問能擴大他所研究的材料便進一步」<sup>67</sup>，楊希平稱「天問研究是二十世紀的一種寬博研究」<sup>68</sup>。糜文開在《屈原研究的新發展》<sup>69</sup>則以觀奇之眼認爲蘇女士的屈賦研究挖出「先秦外來文化考」的大礦藏。

下以表格列出蘇雪林屈賦研究使用的七大材料，並說明資料使用方式及實例推論：

<sup>66</sup> 少數幾篇直接討論蘇雪林屈賦研究的亦在蘇雪林逝世後，如黃中模〈楚辭學史上的不朽豐碑——簡評蘇雪林教授的屈原研究〉、史墨卿〈蘇雪林教授學術研究窺略〉，《古今藝文》「紀念蘇雪林教授逝世兩週年專輯」，27 卷 3 期，2001。

<sup>67</sup> 楊希枚〈蘇雪林先生「天問研究」評介〉，《天問正簡》，頁 498。

<sup>68</sup> 引美國聖經學家歐伯曼（J.Obermann）讚譽葛瑞司曼巴別塔一書的話：「十九世紀的專深已讓步給二十世紀的寬博。」同上出處，頁 513。

<sup>69</sup> 1954 年 10 月 18 日香港《祖國周刊》90 號。

	資料類別（舉隅）	資料使用方法	實例推論（比附）	
			中	西（非中國）
一	先秦至唐宋間如山海經、呂覽、淮南一類的子書、緯書和筆記小說中的古代神話材料	（辨偽） 今所存歸藏輯本乃晉以後人偽造，學術界久有定論，……？惟其書偽，其中材料則未必全偽。	顓頊戰共工，黃帝戰蚩尤。 《山海經》崑崙四水 《淮南帝》之四神泉合。 彼中七星壇之建築，即所以象徵天之層次者。	無非等於希臘神話天神與巨魔之戰。 天方經典言『大地如磨盤，天方盤之臍』，又言四勝河自天園流出。 亦與舊約伊甸園四河合。 回教經典喜言七重天。兩河流域在較古時代固言天為七重，即七曜之天。
二	比較宗教學、人類學、民俗學各科的知識，尤其西亞、埃及、希臘和印度方面的神話材料；	（母題比對） 譬如晉干寶搜神記之螺仙，張儼之馬頭娘，可證希臘愛神阿弗羅帝德（Aphrodite）之誕生螺殼及地母賽麗絲（Ceres）之為馬頭神，與印度馬頭觀音亦為一體。而希臘愛神及地母均為西亞金星之神易士塔兒（Ishtar）所衍，亦即九歌之湘夫人。	佛經 （1）天問神話部分第三故事，即印度諸天攪海神話出印度史詩，佛經亦有零碎痕跡。 （2）又如天問九子母到佛經變為鬼子母，月兔見三獸塔因緣。 基督教 須彌山或蘇迷盧，或阿耨達，亦即西亞之阿拉拉特（Ararat）；希臘之奧林匹司（Olympus）；希伯來之伊甸（Eden）； 舊約 天問神話部分第一個故事便是舊約創世紀伊甸園記，而天問體裁與印度某韋陀頌歌及舊約約伯記相彷彿，（據威爾都蘭的《世界文明史》，約伯記又係感受埃及某古作的影響）疑韋陀頌與約伯記乃當時流行文體，偶有傳來我國者，屈原受其啓示而創天問。 回教 回教之天園，便是中國之崑崙。 印度史詩 我國大舜故事所有瞽叟、傲象、焚廩、掩井、二女、禪讓，均出印度史詩摩訶婆羅多。	
三	佛經、道藏、基督和回教經典的材料	（價值提升） 某學者 <sup>70</sup> 曾言『一部道藏價值勝於十三經』	地理方面則大瀛海之說，埃及、西亞、希臘、印度皆有，我國則由鄒衍傳來（但詩經商頌已有大瀛海的觀念，特不詳而已）。其他若崑崙、懸圃、洪淵、九州，皆具世界性。	

<sup>70</sup> 蘇雪林所言某學者處甚多，不標明學者名，原因或出：蘇雪林書寫時，該學者在戒嚴時期列為「匪區學者」，不列名以減少學術案；但亦有可能出版時雖已解嚴，但時隔日久，註解摘要難以考察。此文出自 1972 年，為避諱列名可能性較高。

四	其他古代文明民族的天文曆算方面的知識；	(提供資料) 請別人研究。	僅舉一例：黃道十二宮，全世界文明古國若合符節，曆法亦彼此大同小異。
五	先秦的經史和晚近地下新出的史料；	(選取疏證) 1 左傳尤多域外知識 2 夏商周故事不可忽略疏證	
六	語言和文學的知識；	(選取他人成果) 近代楚辭專家用力頗勤，可以採取。	
七	舊有歷代諸家楚詞箋證之類	(價值肯定) 近人受科學訓練，更勝前人	王逸注「厲」「殤」相通，古人云「厲主殺伐」我人知兩者皆為無頭戰神，以證史記封禪書八神將之兵主蚩尤，蚩尤被斬後，身首分葬兩處，實則原為無頭戰神。

註：本表就《屈原與九歌》自序（頁 1-20）整理而成，該文成於 1972 年。

蘇雪林的貫通基礎在世界文化一元論。有別於文化本土主義者，她認為文化之為物單獨發展殆不可能。「各民族間單純的文化互相接觸以後，彼此感染啓發，激盪融匯，而後始能逐漸進步形成一個較高級的文化。」<sup>71</sup>以一元論的角度來描述華人与中華文化者，多持中國人種西來說。探討人種、神祇、物品、器用、技術、神話、思想的西方色彩。蘇雪林論《離騷》、《九歌》、《天問》，溯其源於巴比倫，被認為是一個執拗的巴比倫者。但在此派論述中，諸如胡懷琛（1886-1938）謂墨子為印度人，說墨子長得黑、主張兼愛非攻，其天志明鬼之說、摩頂放踵之行，均顯示墨子當為一婆羅門。衛聚賢考證墨子應為印度人甚或阿拉伯人。金祖同陳盛良則說墨子可能是默罕穆德以前的回教徒<sup>72</sup>也都是如此。西來之西，或指印度、或指中亞、或指兩河流域、或指地中海，總之是異域靈根來此開花的。現今看來恐怕多引起匪疑所思，學術考證如文學創作的奇思怪想。甚至連學術名家如傅斯年之輩亦有『傳說之越國遠行』的假設：

『世界上一些寓言，一些宇宙論，每每遠行到數萬里。』

『緯書上一些想像，洪水九州等觀念，我們不可忘傳說走路之事』；

<sup>71</sup> 《屈原與九歌》自序，頁 16-17。

<sup>72</sup> 均詳方授楚《墨學源流》下卷〈墨子之姓氏國籍學說辨〉，1973 台三版，中華書局。

『二百二十萬年及顛項諸曆，焉知非自中央亞細亞傳入？』<sup>73</sup>

從晚清到民初，面對強勢盛大的西方文明，中華文化一度傾斜滑落的景況，不難想像這派學術淵源，是學者們在亡國亡種的國族危機裏，引渡亡魂重新定位文化價值的一套語言。然而，弔詭的是，當中國學者力圖從本源證明中國人文化自尊時，中國人種西來說的種子，卻是來自殖民勢力盛大的日不落帝國，出自一類想像異國文化的學說。西元 1894 年英國倫敦大學教授拉克伯里 (Terrien de Lacouperie) 出版《中國古文明西源論》(Western Origin of Chinese Civilization) 主張中國文明源於西亞，後傳至日本。日人白河次郎及國府種德在西元 1899 年合著《支那文明史》以拉克伯里之說為根據，羅列巴比倫與中國文明及傳說相同者多達七十餘條，以證明中國文明源於西亞，此書於清光緒三十(西元 1904)年由留日學生所組織的「東新譯社」譯成中文，改稱《中國文明發達史》，在中國學術界頗為流行<sup>74</sup>。其中西文化類同比對模式，蘇雪林將之運用到屈賦《天問》中發揮得淋漓盡致。猶有甚者，此文化地理想象，當學術環境轉移至台灣時，蘇雪林巴比倫與中國文明相同的比對，一以貫之聯繫到台灣，如她寫道：

林默娘一區區中國弱女子竟為『航海女神』(Sea goddess) 臺灣王爺，不知來歷，誤傳為鄭成功，經筆者考定；前者為易士塔兒變型之一，後者亦西亞水主衍化之一，其他類此者指不勝屈<sup>75</sup>。

就一元論承襲的文化想像，在台灣的部分，與政治意識型塑有關。然而整個中國文明的起源問題，在特定的學門—如考古學<sup>76</sup>，成為往返覆述的議題。張光直遺文〈論中國文明的起源〉描述此學門考察中國文明西來說的歷史沿革與特性<sup>77</sup>，往往與出

<sup>73</sup> 遺集上丁，頁 45。

<sup>74</sup> 參閱王仲孚〈中國民族西來說之形成與消滅的分析〉，收入王仲孚《中國上古史專題研究》，台北：五南，1996，頁 41。參考秦照芬〈近百年來中國上古史研究的概況〉，《台北市立師範學報》，2002 年 33 期，頁 189-200。

<sup>75</sup> 《屈原與九歌》頁 8，從王船、靈龜去解釋西亞水王與台灣王爺海神的關係。頁 252-253。

<sup>76</sup> 中國文明起源與考古學的關係，為筆者研究蘇雪林過程中無意觸及的領域，感謝本文在「紀念蘇雪林暨成大中文 50 週年系慶」論文研討會發表時，與會學者楊儒賓教授的指點。

<sup>77</sup> 開風氣先者是 1985 年北京出版的夏鼐的《中國文明的起源》中文版。次年《光明日報》刊出因遼寧牛河梁「女神廟」遺址發現而將中國文明起源提早的論文，引起近五年中國考古學界對什麼是文

土文物的重新解釋有關。1920年代安特生（Johann Gunnar Andersson, 1874-1960）在河南、甘肅發現中國史前時期的彩陶，與中亞、東歐史前彩陶相當類似，中國文明西來說因此獲得考古學出土資料支持。然而，安特生之說，在中國考古學者於山東龍山城子崖、河南安陽殷墟找出中國本土文化史前時代的遺物，而被大幅修正。30年代外國學者多採折衷說，不再認為中國史前文化一片空白，也否定了中國文化西來說。之後或由於政治時局分隔兩地，學術訊息傳遞較緩；或蘇雪林本身旨趣對整個中西知識龐大的比對慾望，蘇雪林並未採取考古學後續的研究論點，因為蘇雪林終其一生相信西來論、文化一元說。支持屈賦研究出版的王雲五亦相信此說，蘇雪林指出「王雲五先生遊於中東各國，見巴比倫故址之博物院所藏石刻，其文字有逼肖我國者，詫為異事。」<sup>78</sup>蘇雪林且留意文字學，深陷於詮釋系統上的中西素材比對

譬如伏羲竟稱『人祖』，魏晉人常言『自伏羲以來』猶言自亞當以來。魁星為科第之神，人皆不知其出處或以為其啟甚晚，不知其與甲骨文中『夔』字相通，蓋夔一足立，持契刻之筆，魁星亦然。實西亞傳來之筆神。

文字比對路途，連蘇雪林精神導師胡適亦多有，曾與劉復、魏建功諸先生討論『帝』『天』二字形狀與發音，與巴比倫楔形文字完全相合，也與印度、希臘頗類似。

在神話學領域，民初古史派學者亦嫻熟使用文字、聲韻、訓詁的傳統考據法，除字型上的類通，並在一字多義、語音互通及字義假借上，去解釋古文獻，拔擢創見<sup>79</sup>。但音韻類推的弊病如日本學者池田末利晚年的反省「用並不明確的古代字音，過份容易地用假借和互通的方法去看問題，是危險而應該反省和自戒的。」<sup>80</sup>此間學術研究中因對證據的創造性想像，而造成的學科準確度侷限，不難言喻。

---

明、中國最早的文明在何處起源及中國文明到底是一元還是多元等「老問題」的爭議。張光直指出1987年安志敏、陳星燦、鄒衡，1988年可蔡鳳書、李先登和鄭光皆投入此問題。1989《考古》第1期也有〈童恩正與安志敏先生商榷〉。

<sup>78</sup> 《屈原與九歌》，頁15。

<sup>79</sup> 許多日本學者如加藤常賢、貝塚茂樹、池田末利、御手洗勝、白川靜、安森太郎等人，都曾經使用這個方法研究神話。郭素娟《論王孝廉的中國神話研究（1970-2004）》，佛光人文社會學院文學研究所碩論，2004。頁17。

<sup>80</sup> 同引上文。

## 再者，民初學術圈中比較中西學理相似處的興頭不減

胡適先生解釋易老之『象』頗引柏拉圖的『法象論』<sup>81</sup>；

王星拱先生著科學概論，謂戰國名家『飛鳥之影未嘗動』，與希臘詭辨家『飛矢不移』相符，近代研究墨子者於其大取小取六篇中發現力學、重學、光學、幾何學、算學之科學定理。心理學、政治學、經濟學、人生哲學之原則。張星烺先生著中西交通史資料六巨冊，謂我國唐虞以前與域外已有交通<sup>82</sup>。

## 傅斯年古地理學知識更與蘇雪林概念相通

傅氏又常謂鄒衍所謂大瀛海，希臘也有類似之說，當係同一淵源。傅氏中國古代文學史講義亦言『絲禹猶在天神一格』；『滾輿的故事，地平天成，正是中國的創世紀』；『臯陶謨將不同部落的宗神合於一堂，而成為神庭。』

<sup>83</sup>在他夷夏東西說則說『禹是一神道』；『顓頊正是東北方部落之宗神。』<sup>84</sup>

這些種種存在於民初學術界，以中西比對知識中再累增的知識系統，正如薩伊德考察西方殖民語言，認為西方學術界造就一類「特殊的東方研究技術—辭書、文法、翻譯、文化解碼—恢復、復甦、重建了傳統的文字學、歷史學、修辭學和學理論爭。」<sup>85</sup>民初學者引用域外知識這一層次上，不免流於此途徑，以想像他者增值自我。蘇雪林屈賦研究是這一途徑的佼佼者，不僅從考古字型聯繫到中西民間、神話傳說，更將奇風異俗整理成例證，構築寬博與奇觀之學，以龐大精力輔證宗教源出、神話與世界文明統一性。然而縈繞在此學術系統的關鍵問題—西亞文明作為比對框架成立的基礎事實，在民初求證考古出土證據及實證風氣下，勢必須解決西亞位於何方及西亞文化的流佈過程，蘇雪林作的解釋如下：

我之所謂西亞，並不限定蘇末、前後巴比倫、亞述，因在兩河流域這片土地上國家之倏興倏亡，民族之忽起忽滅，也像我們戰國時代一般，非精研其歷史者難以道其究竟。我自愧對此知識，非常缺乏，僅能籠統地以『西亞』或

<sup>81</sup> 《屈原與九歌》，頁 14。

<sup>82</sup> 《屈原與九歌》，頁 14-15。

<sup>83</sup> 遺集中申，頁 40、73、75。轉引〈自序〉，《屈原與九歌》頁 15。

<sup>84</sup> 遺集中庚，頁 53、41。同上轉引處。

<sup>85</sup> 薩依德著、王志弘等譯《東方主義》（台北：立緒，2001 二版），頁 185。



『兩河流域』相代。又兩度攜帶文化來華者，也不敢說確為西亞之人，尤其第二度，指為希臘、波斯、印度之人皆無不可，不過他們是承受西亞文化遺產之學者，則可大致斷定<sup>86</sup>，……（粗體為筆者所加）

屈原評傳第六章，則清楚說明域外文化傳入的假設：

戰國時代第二次傳入中華，則有排山倒海不可遏止之勢，其來也猛。筆者（蘇雪林）曾假設此與亞歷山大父子侵略歐、非、亞之事有關（1）。波斯學者為避兵禍，結伴避地於此遠東樂土，攜帶文化同來。高談大九州及大瀛海之鄒衍尤為巨擘（2）。屈原使齊四五年，必曾與此類外國學者周旋談論（3），深相結納。以屈子天份之高，舉殖之深，感受性之敏，對於此域外文化知識，全盤接受，並且有甚深之了解，以後乃如蜂之釀蜜，蠶之吐絲，寫成九歌、天問、離騷、招魂等充滿異域文化色彩之篇章，又何足為異<sup>87</sup>？（（1）（2）（3）及粗體為筆者所加）

上文顯然是以人物的親身接觸作為假設路線，然而（1）（2）（3）論證其假設需各類學科配合，且須每一環節均須直接成立—波斯學者攜文化→傳予鄒衍→傳予屈原才能繼續推演。換而言之，蘇雪林域外文化影響屈賦天問著作的假設，是個堆疊的假設連環，這使得這套考據學存在著極大的不確定性。

筆者認為，若我們放棄這條人物實證假設路線，從蘇雪林解釋語言的不確定性，將蘇雪林所論西亞視為**想像區域**，反而不若實證觀點的窒礙難行。「想像區域」意義與「親臨實地」的差別是，傳統的地圖觀是笛卡爾世界的產物。地圖被視為是真實（real）世界按照一定比例的再現（representation）。地圖是傳遞訊息的媒介，而訊息與真實世界之間有著一對一的對應關係（one-to-one correspondence）。然而對於蘇雪林巴比倫是個概念，不是歷史空間軸上可介定的一個地方，代表的是一個文化源頭的開端。亦即巴比倫成為一想像區域，這一個難以言論、籠統概說、大致斷定，如前薩依德後殖民學立場論證東方與西方的想像，或是全球化跨國觀點下，艾利·戴特模特（Patricia Allay - Dettmers）《瑣碎藝術》以非洲為例的宣稱：

<sup>86</sup> 〈自序〉，《屈原與九歌》（台北：廣東出版社，1973）中山學術文化基金董事會補助，頁11。

<sup>87</sup> 同上，頁13。

(非洲)不再是那一塊非洲土地的大陸，而是一個**概念**：非洲不是地理上固定大小的一塊地方，不是地球上可界定的一個區域，而是一跨國概念及其**演出**。此非洲概念，在世界上許多地方（在加勒比海、在曼哈頓的貧民區、在美國南方各州、在巴西的嘉年華會，甚至在倫敦舉行、歐洲最大的街頭化妝舞會中）上演<sup>88</sup>。

於蘇雪林及彼時對西亞文明想像的學者而言，西亞亦是一組概念。當時的學者是以實地地理去論證問題的，也就是說，蘇雪林並未認知到自己進行的是域外研究的想像，是一個假設他方，巴比倫、西亞成爲源源不竭補充匱缺中華文化的古文明源頭。反而以**實證觀點**一路假設中西文化交流的**實地接觸**，最後作出**實據考證**的假設漏洞。假設屈賦爲一中西文化交流下的天才著作，卻忽略以屈原作爲「孤例」的立場危機，一方面是考據學上的孤立不爲證，另一方面是缺乏王國維「二重證據論證」<sup>89</sup>裡提出的出土文物證明，令屈賦研究中充滿生機的詮釋想像因乏客觀基礎點而乏人問津<sup>90</sup>。

有意思的是，蘇雪林對於網羅到中外文化之互受影響的材料不能忘懷，導致在現象呈現的解釋左支右絀，最後只能宣稱中外文化交流「每完成冥冥之中」，「互相影響之微妙，一至於此，這是吾人不可不深長思之的。」但她也保留一些明顯錯誤，比對不得的例子：

若我國傳奇之結構，完全與印度戲曲相似。近代學者考證，我人始知，然何以致此，則過去戲曲史竟無隻字記載。又如明代康海作『中山狼』雜劇以詆李夢陽，該戲劇題材原具世界性。對山何以知之？更如胡適考西遊記之孫悟空，謂來自印度摩羅史詩之猴王哈奴曼，顧中譯佛經無猴王事，有之亦極簡略。作西遊記之吳承恩並不解梵文，何以能將印度猴王故事援入中土，其故

<sup>88</sup> 轉引龔鵬程〈華人與中華文化在多元社會的承傳與發展〉，「馬來西亞·華人與中華文化在多元社會的承傳與發展」研討會，2003年11月29日。

<http://www.fgu.edu.tw/~wclrc/drafts/Taiwan/gong/gong-07.htm>

<sup>89</sup> 王國維強調要將地下出土的新材料與文獻材料並重，古文字古器物之學要與經史之學相互表裡的二重證據論。王國維《古史新證》，北京：來薰閣影印，1935。

<sup>90</sup> 仍有學者循著考古證據來論證蘇雪林屈賦研究，如黃中模、敖依昌以三星堆遺址肯定蘇雪林天問研究並非想像的中西文化接觸，而有著歷史事實依據。

皆難言<sup>91</sup>。

這類中西材料的情節類同一民間文學者或多用母題、原型去解釋，歸納特定時代語境中發生的演變以及在新的時代中模式建構的特徵，如蘇雪林提到崑崙、懸圃、洪淵、九州，皆具世界性可屬此類。但，筆者特別要提出的是，處在當下學術環境對於各文本間的混淆、類同現象，很容易讓人聯想後結構主義羅蘭巴特將封閉「作品」解放為「文本」的討論，及克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）「互文性」（intertextuality）<sup>92</sup>相關見解。由於文本、互文概念已成歐陸文學理論批評的一大體系，此處不與贅述。筆者採狹義互文概念，僅就文字、文本間的互動偶同關係而論。蘇雪林提出一種中西資料的相似關係，初始的用意是企圖擴充與突破楚辭王、洪、朱三家舊注，而由於自身宗教信仰與學養，對宗教神話學特別敏銳，她自豪詮釋屈賦「比別的研究中國文學的老先生要多一點」<sup>93</sup>。確實傳統的訓詁詮釋學解釋「含意」（significance），比較傾向肯定作者意圖，因此多從屈原生平、政治理想出發，細論屈賦字句，探詢文本客觀的意義（objective meaning）。但蘇雪林顯然從她的視域（horizon），在與文本互動過程中，形成詮釋與閱讀文本中藏匿的相似與偶同性，因而蘇雪林屈賦詮釋的貢獻，在形成一組藉由註解網羅中西類同的資料。

令人意外的是，蘇雪林自我檢視這個學術方法根源，竟源自於性別侷限（優勢？）導致的「橫通」閱讀習慣。

女孩子缺乏受教育的權利，對中國的聖經賢傳，沒有下苦工誦讀，對於古人那些高積如山的疏注，更絲毫也未曾注意，直到長大以後，再來涉獵，所以我的腦筋未曾被古人那些穿鑿附會的謬說所支配，迂腐不堪的主觀理論所毒

<sup>91</sup> 〈自序〉，《屈原與九歌》（台北：廣東出版社，1973）中山學術文化基金董事會補助，頁13。

<sup>92</sup> 朱莉婭·克裏斯絲蒂娃（Julia Kristeva）1969年出版的《符號學》一書中首先提出了互文性這一術語。她認為正如意指作用（signification）由「無限組合的意義」（signifiante）不確定地反映出來，主體則被投射入一個巨大的互文性空間，在那裏他或她變成碎片或粉末，進入他或她自己的文本與他人的文本之間無限交流的過程中。朱莉婭·克裏斯絲蒂娃：《符號學》（巴黎：色依出版社，1969），89頁。

<sup>93</sup> 〈關於我寫作和研究的經驗〉，《蘇雪林自論選集》。

化。我以純粹客觀態度來讀古書，是以得以不陷於前人的窠臼<sup>94</sup>。

她引清代章學誠所說「橫通」一流的人。「道聽途說，根底淺陋，唯以所業及所為，其所見所聞，有時博雅名流反有所不及，非向他們請教不可」蘇雪林不以學術零落為侮，反認為「橫通若通得好，比直通更為有用。」<sup>95</sup>並認為自身研究工作是「一團絲的古籍裡尋到端緒——問題中心——將它抽出來，織成一個秩然有序的網。」<sup>96</sup>這個網顯然是一組中西交融的文本網，而非歷時性注疏形成的詮釋網絡。

需要區辨的是，此處蘇雪林蒐集中西資料的偶合，並非後現代自覺的作為一種文學創作技巧，故意採用片段零碎的方式對其他文本加以修正、扭曲與再現，產生顛覆性的「文本政治」<sup>97</sup>，而是蒐集一些不知如何解釋的偶同現象並賦予詮釋，以及假設中西文明影響的作者通路。在傳統知人論世「作者論」底下，因認為作者與作品間存在生產關係，同一型態作品必然是作者彼此互濡產生的影響之作。處在當時的實證主義風氣中，蘇雪林遂假設情節相關的不同素材，來自作者觀念的影響，從而去建構一條中西文化的想像通路。但是，其屈賦研究的具體成果，較具現代意義的卻是逐步以中西「文本」比對，取代只關注作者與作品關係的傳統批評方法，轉向一種寬泛語境下的跨文本研究，而不是成就世界文明一元論的實際例證。互文性批評達致的效果是「以符號系統的共時結構去取代文學史的進化模式，從而把文學文本從心理、社會或歷史決定論中解放出來，投入到一種與各類文本自由對話的批評語境中。」從文本互比、映襯出的寬泛想像看來，若不受限於實證主義導向的學術時空，蘇雪林的屈賦研究當更具前瞻性。

## （二）知識社群與情境知識

初始，蘇雪林屈賦研究被壓抑不得出，她曾憶及抗戰末期，

<sup>94</sup> 同上。

<sup>95</sup> 同上。

<sup>96</sup> 同上。

<sup>97</sup> 如美國小說家兼批評家雷蒙德·費德曼（Raymond Federman）認為文學生產是一種持續的（遊戲性）剽竊〔*plagiarism*〕，即這是一種遊戲與互文的結合，一種嬉戲性的和自覺的剽竊。亨利希·E·普萊特編：《互文性》（柏林／紐約：沃爾特·德·荷勒伊特出版社，1991），第209頁。

我忽然無意間得到解決屈賦的線索，但也僅線索而已，並不能知屈賦全體的奧妙，寫了幾篇文章，如〈月兔源流考〉〈國殤乃無頭戰神說〉〈山鬼與希臘酒神〉想刊武大季刊，劉（永濟）先生時已為我們文學院院長，便橫加壓抑不讓其面示<sup>98</sup>。

她並提到偶然談到域外文化早來吾國問題，武漢大學愛談中國古史同事則拂然以為不可，「他們勃然憤怒，竟罵出放屁二字。」<sup>99</sup>。專業的學術社群難以接受，蘇雪林自省源自論著不合學術行規：

這部書的文字是很淺顯的，與一般艱深奧曲的學術論文不同；所有證據，都像信手拈來，不費半毫力氣，又和那些旁搜博引，附註數倍正文的碩學鴻儒之作，大異其趣，無怪人皆以野狐外道自我，以為不足登莊洋的學術殿堂<sup>100</sup>。

缺乏權威、專業、理想讀者的結果是，一百三四十萬字，脫稿已久，到處請求國內外文化機構協助，皆置之不理，最後蘇雪林認為求人不如求己，自費發行<sup>101</sup>。所幸在發行之際，第一冊獲中山學術文化基金會給予印刷費。此處蘇雪林所言「碩學鴻儒」如費許（Stanley Fish）所謂權威性的專業「理想」（ideal）讀者，藉由權勢和論證過程，形成具說服力的閱讀策略，在學院殿堂與課室中，使某些文學作品經由閱讀和選擇性的策略，在社群中蔚為一種經典與規範。而這種典範的形構與建立，某種程度上是具有自我鞏固性和排他性<sup>102</sup>。「碩學鴻儒」、「野狐外道」的關係，正說明學術論文詮釋權的中央與邊陲競逐、爭霸的現象。

此外，蘇雪林多次提及研究屈賦的精神狀態，亦大大考驗學術研究的客觀中立性

屈原的「九歌」、「天問」許多不能解決的資料必須求之西亞始可。我想研究屈賦得到門徑了。我即陷入一種學術靈感中，其熱烈沉緜得未曾有。從前

<sup>98</sup> 《浮》，頁 107。

<sup>99</sup> 《浮》，頁 137。

<sup>100</sup> 〈自序〉《屈原與九歌》，頁 18。

<sup>101</sup> 同上。

<sup>102</sup> Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge: Harvard University Press, 1980。參考廖炳惠《關鍵詞 200》，頁 142。

聖女小德蘭曾說，她一日正在祈禱，忽覺天主聖愛，宛如一支火箭射入她的心靈，將她沒頭沒腦，侵入光明之海，其深摯無法可以形容，再延長一秒種她非死不可。幸這支火箭立刻離去，以後幾天裏五官百骸都不像她自己的，好像從別處借來的，言語舉動，另有一番光景，連她自己都莫名其妙云云。

詩歌的靈感，我遭遇不僅一次，學術的靈感則僅得之于屈賦研究，而且為第一次。我整個身心沉浸於這個靈感裏，足足有十天之久，彼時胃口完全失去，睡眠時雖偃息在牀，心靈則清清爽爽的醒著<sup>103</sup>。

另處亦提及

我曾為這種精神興奮狀態，杜撰一名曰『學術的靈感』與文學『創作的靈感』異曲同工，其絳長與深摯，則又遠勝，也可說是我畢生第一次所經驗的神秘感覺。我在巴黎一九五〇年撰此文時，距那神秘感覺之發生不過八九年光景，記憶猶新，據實陳述，無一字虛假。這或者可說像參禪悟道之人『證果』的境界。不過別人是辛勤鑽研，苦心思索，績之日久，始能得此一旦豁通之樂，我則得於偶然<sup>104</sup>。

篤信天主教的蘇雪林解釋此智力攀升的神秘境界，猶未所及，甚以佛教頓悟呼應

智力的活動，達於最高峰，好像佛家所說：一個過來人由於前身曾遊之境，當期宿因頓悟，便一切恍然，某闥某房，叩關直入，毫無疑誤。也好像是當年屈大夫的英靈，降臨到我身邊，冥冥中指點我<sup>105</sup>。

西方詮釋學重要人物狄爾泰（Dilthey, W）曾提出一個類同經驗的描述，他認為歷史學家可以在詮釋的過程中，藉由「神入」（empathy）去理解另一個時代的體驗，亦即將自己從歷史的沈浸中拔出，轉換自己以進入他人的情境之中<sup>106</sup>。而蘇雪林的「神入經驗」除歷史情境外，更融合宗教神秘體驗。不難想像蘇雪林的著作頗得宗教界前輩肯定，特別是《天問》開天闢地神話引述《吠陀頌》曼荼羅和《舊約》約伯傳

<sup>103</sup> 〈由整理天問而引起屈賦研究的興趣談〉，《天問正簡》（台北：文津，1992），頁 468。

<sup>104</sup> 〈自序〉，《天問正簡》（台北：文津，1992），頁 10。

<sup>105</sup> 〈由整理天問而引起屈賦研究的興趣談〉，《天問正簡》，頁 468-469。

<sup>106</sup> Dilthey, W. (1985). Awareness, reality, time. The understanding of other persons and their life experiences. In Mueller-Vollmer, K. (Ed.). The hermeneutics reader: Texts of the German tradition from the Enlightenment to the present (pp. 148-164). New York: Basil Blackwell.

加以比較。

天問：邃古之初，誰傳道之？上下未形，何有考之？……斡維焉繫？天極焉加？……九天之際，安放安屬？……何闔而晦？何開而明？

約伯傳：是誰定她的尺度：是誰把準繩拉在其上？他的根基安置在何處？地的角石是誰放的？……光明的居所從何而至？黑暗的本位在於何處？

曼荼羅：何人真知之？何人能宣之？宇宙何由生？創造何由起<sup>107</sup>？  
(Mandalas)

該文刊後反應，天主教神父引為欣喜，肯定蘇雪林推論基督教舊約在戰國時代已入中國。<sup>108</sup>蘇雪林另撰《中國傳統文化與天主古教》一小冊，列舉證據以證此說，她亦頗感「屢蒙神掌嘉許，鼓勵我繼續探討。」說明屈賦研究深植於宗教情境中 (situatedness)<sup>109</sup>，而這也點出客觀知識形成時，旁署原因對此體系的輔助，特別是充滿激情的學術研究性情，如何主導了長達三十年學術志業的達成，挑戰了現代學術以中性、客觀作為評斷的標準。

## 四、結論

本文不在評價或索證蘇雪林屈賦研究的可信度，而是考察其方法學的時代烙

<sup>107</sup> 楊希牧〈蘇雪林先生「天問研究」簡介〉，收入《天問正簡》，頁 500。

<sup>108</sup> 他處亦提及「有某神父在《益世報》撰社論，雖未指明我的名姓及論文題目，但深以創世紀傳入我國之早為可喜之事。」

<sup>109</sup> Harding 認為知識都深植在一個特定的情境之中，「自然」(nature) 做為人類知識的對象也從來不會赤裸裸地與我們相見，它已經在我們的社會思想的建構之中。她也指出傳統實證論的客觀性其實是虛假的客觀，因為忽視歷史情境和研究者對於知識建構的影響，反身性的主觀性 (reflexive subjectivity) 也許才是更強的客觀性 (strong objectivity)，因而認為知識的深植於情境之中 (situatedness) 乃是不可避免的。Sandra Harding, (1991). *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's Ithaca: Cornell University Press*; Sandra Harding, (1993). *Rethinking standpoint epistemology: What is "strong objectivity"?* In *Feminist epistemologies*. (Eds.) L. Alcoff and E. Potter (pp. 49-82). New York: Routledge.

印，並從“此在”的學術時空，發覺蘇雪林處在當時歷史點上的學術研究特點與困窘之處，並將其學術成品的缺失歸為“彼時”相關理論未成。

綜上所述，筆者認為：

一、蘇雪林作為一個馳名的新文學創作者，因處在學術建制上新文學研究遲到與匱缺的時代裏，選擇古典文學研究作為學術志業。其屈賦研究從事考證“詮釋學”式的學術扣問。看似獨排眾議，挪用域外知識來詮釋楚辭典籍，實具有五四大膽開創、疑古與中西並融的時代性。而向來仰賴考據、注疏、史學知人論世的古典文學研究，在蘇雪林手中變為以中西文本知識累殖、串聯、想像的詮釋著作。

二、細論蘇雪林屈賦研究的知識本體論，承襲民初疑古風潮、實證考據學，以世界文化一元論為基礎，佐以域外知識體系，敷衍成屈賦研究的奇觀之學。方法學除了以母題比對中西宗教神話外，亦接近現今文學理論中互文性的關注，具有從實證「作者－文本」架構走向「文本－文本」研究取徑萌芽的可能性。

三、受限於實證考據學，蘇雪林的三項假設：（一）戰國以前曾有過中西交流；（二）屈原為天縱英才吸納域外文化；（三）《天問》是『域外文化知識的總匯』均難以充分解釋，筆者認為是考據學上孤例不為證的例子。但蘇雪林卻意外呈現後殖民、跨國角度提出的「想像地區」，將西亞建構成一想像文明淵源。而此說吊詭地與「中國人種西來說」呼應。

四、屈賦研究進行中，蘇雪林坦露的是一種受到性別、宗教影響的知識生產，她雖未能自覺性思考學術活動進行中的靈感如何影響詮釋方向，而致成為一組非中性、客觀的學術著作，但她的屈賦研究，亦突顯缺乏詮釋認可的專業讀者境況，以及此領域中典範移轉的緩慢。執守訓詁方法學的同行給予肯定不多，若具豐沛廣泛神話學、民俗學涉獵，甚至新文藝創作者較能承認其開創性。

最後本文力有未逮處，未能細論蘇雪林結合域外文化的詮釋方法，是一種放棄以中國為本位的研究態度？還是將中國文化視作更高明的鎔爐，他山之石成為墊腳石？以目前的資料觀察，筆者認為蘇雪林傾向後者。蘇雪林曾高度評價天問創世紀的精巧，認為全文僅一千五六百字，僅以二十句約八十字就充分體現創世紀神話「亞當、夏娃、生命樹、守樹天使、魔蛇、洪水、挪亞方舟、亞當子孫之繁衍，巴別塔，



色色俱全，這種『藏須彌於芥子』的手段，惟我三閭大夫擅為之，能不令人欽服！」。《屈原與九歌》自序更認為「中國文化這張寶網，不僅貫通數千年的歷史社會，並且將世界幾支古文化都包羅其中，竟可說牽一髮而動全世界。」<sup>110</sup>然而，此類文化一元論與中體西用學之弊頗為類似。如周作人論〈日本近三十年小說之發達〉暗批開啓蘇雪林域外想像學的林紓「不肯自己去學人，只願別人來像我」蓋因林紓譯作一百八十多種，但譯著序跋論中每引「司各得小說之可譯可讀者，就因為它像《史》《漢》的緣故；正與赫胥黎《天演論》比周秦諸子，同一道理。」<sup>111</sup>

以世界文化同出一元，塑造文化交流下的中國古文明，並以考據手法具體攀附的比較文學式詮釋屈賦，如能替中國文學的研究開一新紀元，期間不難言喻的知識霸權關係導致的學術詮釋，恐怕更是需要釐清的地方。

---

<sup>110</sup> 〈自序〉《屈原與九歌》，頁 17。

<sup>111</sup> 《中國新文學大系·建設理論集》，上海文藝出版社，1980 年 10 月影印本。

