

聖典降維與話語治理

——18世紀古典與聖經研究的語文學轉向

The Descent and Disciplining of the Canons: The Philological Turn in the Classical and Biblical Studies in the 18th Century

郭西安

GUO Xi'an

作者簡介

郭西安，上海師範大學人文學院副教授。

Introduction to the author

GUO Xi'an, Associate Professor of Comparative Literature, Shanghai Normal University.

Email: poieoannie@gmail.com

Abstract

Centered on F. A. Wolf's *Prolegomena ad Homerum* and J. G. Eichhorn's *Einleitung in das Alte Testament*, this article analyzes the discourse revolution caused by their philological turn in the 18th century. Through the discursive mechanism of philology, the focus of Wolf and Eichhorn's work shifted from the author problem to the text problem, thus the authoritative canons were by much reduced to ordinary historical documents, and the belief-based interpretative mode in pursuit of "original meaning" within the texts also shifted toward academic inquiry concerning the historical accumulation and cultural context of the texts. As such, the self-contained authoritative codes were transformed into objects which can be disassembled, understood, criticized, and developed for (and by) academic discourse. Both Homer and the Bible stepped out of traditional dogma, and were assimilated by a rational academic discursive system centered on textual criticism and cultural interpretation. This discursive system assumes, moreover, a latent comparative framework, within which both "heresy" and "alien" are getting licensed in advance, thus Ancients and Moderns, West and East, Holy and Secular are not only comparable synchronically, but convertible across dimensions. By inventing Antiquity and the East as the "Other," the modern knowledge institution intellectually re-occupied "tradition," and began the voyage to discipline the "Orient" through discourse.

Keywords: *Prolegomena ad Homerum*, *Einleitung in das Alte Testament*, philology, discourse, discipline

一、經典重訪的語文學入徑：沃爾夫與艾希霍恩

語文學（Philology）在歐洲有着悠久的傳統，被視為一切現代人文學科的起源。蘇源熙（Haun Saussy）曾作一有趣的譬喻：如果說現在作為一門學科的語文學被細分為國族和方法論的各種部落（tribes），包括批評、理論、羅曼語、日耳曼語等，那麼“語文學家”就是我們學科的祖父母、曾祖父母共同的名字。^① 在有關語文學史的一般敘述中，德國古典學家弗里德里希·沃爾夫（Friedrich August Wolf, 1759—1824）通常被認為是現代語文學的奠基人，甚而，現代語文學的誕生也隱喻性地繫於一個特殊時刻：1777年4月8日沃爾夫在哥廷根大學的入學登記簿上註冊為“語文學學生”（studiosus philologiae）。彼時，語文學並非四大系部之一，沃爾夫本應入籍神學部（Theology），但他仍然堅稱自己申請研讀的乃是語文學。^② 古典學術史家普法伊費爾（Rudolf Pfeiffer, 1889—1979）認為，儘管這難免有演繹成分，沃爾夫並非第一個語文學的在冊生，也並未有意開創一個古典學的新紀元，但不可否認的是，沃爾夫在古典學領域影響深遠，其最為重要的代表作便是出版於1795年的《荷馬導論》（*Prolegomena ad Homerum*），^③ 正是這本薄薄的論著成為後世公認的現代荷馬研究、現代古典學以及現代語

* 本文受上海市哲社青年項目（2014EWY007）、國家社科基金青年項目（15CWW004）、霍英東青年教師基金（161095）資助，為上海市高水平地方高校創新團隊成果。[This paper is sponsored by Shanghai Philosophy and Social Sciences Foundation (No.: 2014EWY007), The National Social Sciences Foundation (No.: 15CWW004), and Fok Ying-Tung Education Foundation (No.: 161095).]

^① Haun Saussy, “Book Review of World Philology,” *Modern Philology* 113, no. 4(2016): E207.

^② John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship, Vol III: The Eighteenth Century in Germany, and the Nineteenth Century in Europe and the United States of America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908), 51-52.

^③ Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: from 1300 to 1850* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 173-175.

文學領域的奠基之作。^①

古往今來，圍繞兩部荷馬史詩展開的討論汗牛充棟，學界一般以“荷馬問題”（Homeric Question）來概括其基要，指“關於《伊利亞特》和《奧德賽》的編創、作者與時代”。^② 儘管如哈佛大學的古典學家納吉（Gregory Nagy）所言，荷馬史詩所牽引的複雜疑難顯然“不可能經由任何一種單一的問題來加以理解”，故而“荷馬問題”更確切的表達當是“荷馬諸問題”（Homeric Questions）。^③ 不過，按照古希臘研究學者戴維森（James Armstrong Davison, 1906—1966）的總結，“荷馬問題”終究可視為兩種典型論述思路：一為“作者問題”，或曰“荷馬”究竟指誰（或什麼），二為“作品問題”，或曰文本如何形成，二者相互關聯糾纏。^④ 如果說古典荷馬研究的話語是由“作者問題”導引着“作品問題”而進行，那麼沃爾夫的工作則反其道而行，以作品問題為主導，這一點由《荷馬導論》的副標題準確傳達了出來：“關於荷馬作品原初真實形式、多種變本及其校訂的正確方法”（sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi）。

誠然，沃爾夫的研究建立在多代前人累積的豐富資源上：一方面，對荷馬史詩的批判性審視其來有自，早至西塞羅（Marcus Tullius Cicero, 106—43BCE）、約瑟夫斯（Joseph ben Matityahu, 37—100AD）、普魯塔克（Plutarch of Chaeronea in Boeotia, ca. 45—120 AD）時期就已經

^① Frank M. Turner, “The Homeric Question,” in *A New Companion to Homer*, eds. Ian Morris and Barry Powell (Leiden: Brill, 1996), 125-126.

^② James Armstrong Davison, “The Homeric Question,” in *The Companion to Homer*, eds. Alan J. B. Wace, and Frank. H. Stubbings (London: Macmillan and Company Limited, 1962), 234.

^③ Gregory Nagy, “Introduction,” in *Homeric Questions* (Austin: The University of Texas Press, 1996), 1.

^④ James Armstrong Davison, “The Homeric Question,” 234. 同時參看張巍《尼采重估“荷馬問題”——或語文學如何向哲學轉化》，《國際比較文學》2018年第1卷第1期，第36—37頁。[ZHANG Wei, “Nietzsche’s Reevaluation of the ‘Homeric Question’——How ‘Philosophy has become what Philosophy was,’” *International Comparative Literature* 1, no. 1 (2018): 32-47.]

開始爭議《伊利亞特》與《奧德賽》的編創與寫定時間問題；另一方面，荷馬詩歌的早期殘篇和中世紀注疏手稿重現天日，尤其是新發現的威尼斯古注本（the Venetian scholia）使得不少18世紀古典學者已經投入大量精力去考察這些文獻和古注。^① 這些文獻考掘與研究已經將一些共識擺在沃爾夫及其同儕面前，其中最基本的一點即，荷馬最初很可能就是一個遊吟詩人，而其詩歌是在流傳過程中逐步寫定的，無可避免地經受了時間的侵蝕和世代的變更。^② 1788年，法國古典學者維盧瓦松（Jean-Baptiste-Gaspard d'Ansse de Villoison）出版了威尼斯古注本，為人們苦覓已久的荷馬史詩古典流傳和注疏樣態提供了絕佳文獻資料，吸引了眾多古典學研究者的關注。普林斯頓大學歷史學家格拉夫頓（Anthony Grafton）在導讀沃爾夫時便指出：“在18世紀80年代，即便是非常普通的學者都會去亞歷山大里亞學派的領域廁足其間……到1795年之前，學界已經認識到，荷馬史詩的校勘本很有可能基於亞歷山大里亞學派的批評史，而了解這一批評史又必須基於威尼斯古注本。”^③ 對於古注的研究在當時的歐洲古典學界已蔚然成風，因此，無論是從學術史的積累，還是文獻的佔有上，沃爾夫相對其同代學者而言並無獨到之處。

不過，面對古注本，大多數古典學者的思路基本都是消極的，沃爾夫的老師、古典學家及考古學者海恩納（Christian Gottlob Heyne, 1729—1812）便是其中之典型，他已經注意到，荷馬史詩傳世與一系列重要的人物事件密切相關，但他基本將這些傳世環節均視為對源本

^① 參看Sir John Pentland Mahaffy and Archibald Henry Sayce, *A History of Classical Greek Literature*, Vol.1 (New York: Harper & Brothers, 1880), 22-45; Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 214-243。

^② 參看A. Grafton, G. W. Most and J. E. G. Zetzel, trans., “Introduction,” in Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer, 1795* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 11-12。

^③ Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 228-229。

的歪曲和破壞。^① 相比僅將荷馬史詩的流傳中介視為“侵蝕性”因素並對清除這些因素感到絕望無力的悲觀立場，沃爾夫倍感興趣的不是如何恢復源本，而是合理想像並推斷這些中介群體身處怎樣的文化境遇，面對何種荷馬文本，如何處理這些文本。通過雄辯而詳實的考訂，沃爾夫表明：在海恩納等人那裡被視為負面因素的中介環節並非荷馬文本的毀損者，而恰是荷馬文本的實際構建者。換言之，所謂的荷馬源本根本就不存在，也無法被復原，因為荷馬詩歌的時期乃是不識字的歌謠傳唱時代。^② 這一結論本身也仍然不算絕對新異，從沃爾夫對前人及同儕研究的大量引用即可看出早有類似猜想，沃爾夫帶來的真正衝擊在於其在高超精妙的論證中所突顯的語文學方法，以及這種方法所表達的研究旨趣：“將荷馬的文本史與古代語文學的歷史發展相結合，從而呈現更為宏闊的古希臘文化語境。”^③ 正如格拉夫頓所指出的那樣：“沃爾夫將文本校勘的細緻工作與對廣闊而又熱門的文學問題的一般性探討結合起來。由此，他使得語文學相比文藝復興以來得到了更多智識上的認可，也變得更有興趣。”^④

當我們把目光集中於沃爾夫的現代語文學方法，就必須注意到，沃爾夫所受到的方法論啟示並非來自傳統的荷馬研究領域，而是更多來源於神學研究，更確切地說是德國聖經研究巨擘艾希霍恩（Johann Gottfried Eichhorn, 1752—1827），他的《舊約》文本考證為沃爾夫的荷馬研究提供了直接而且顯著的啟發與樣板。艾希霍恩曾在耶拿大學和哥廷根大學分別擔任東方語言學教授和哲學教授，其最重要的貢獻便是劃

^① 參看Grafton, et al., “Introduction,” in *Prolegomena to Homer, 1795*, 1。

^② 參看Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer, 1795*; 同時參看Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 223-225。

^③ James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 118-119。

^④ Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 241。

時代巨著《舊約導論》(*Einleitung in das Alte Testament*)。^① 艾希霍恩被視為“現代聖經校勘學之父”，其革命性成就在於對《舊約》進行了細緻詳實的底本考辨，分析推斷了《舊約》的文獻來源構成，這一工作亦被視為聖經高等批判(Higher Criticism)的奠基性著作。^② 在此工作中，艾希霍恩採用的正是備受沃爾夫推崇的語文學入徑，尤其值得注意的是，他極度重視古代抄本在傳世聖經文本中所扮演的中介角色，這一點深刻啟發了沃爾夫。針對古代猶太學者遺留的馬索拉抄本，艾希霍恩作出如下論斷：“馬索拉抄本的內容部分是古文書學的，部分是校勘學的，部分是解經學的，部分是語法學的。”因而其工作涉及對抄本標注中各種語詞、形式、解釋、閱讀記號、空白(piska)等文本符號蹤跡的細密捕捉與分析，艾希霍恩語文學的基本取向可見一斑。^③

在《荷馬導論》中，沃爾夫多次明確將亞歷山大里亞學者的成就與聖經傳統中的馬索拉學者相提並論，故而對威尼斯古注本的發現尤感欣喜：

^① 三卷本《舊約導論》初版於1780-1783年，後經三次修訂再版。毋庸贅言，艾希霍恩的成就同樣有其學術淵源。有關艾希霍恩的學術概覽可參Thomas Kelly Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism: Biographical, Descriptive, and Critical Studies* (New York: Charles Scribner's Sons, 1893), 13-26; Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation Volume 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*, trans. Leo G. Perdue (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 211-227。

^② “低等批判”這一術語很可能正是從艾希霍恩開始使用的，用以與其所倡導的聖經“高等批判”相區別，儘管如今聖經研究學界早已超越了這種二元對立。參見Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 17; James Orr, “Criticism of the Bible,” in *International Standard Bible Encyclopedia Online*, <https://www.internationalstandardbible.com/C/criticism-of-the-bible.html>, 2020年2月10日檢索。

^③ Johann Gottfried Eichhorn, *Introduction to the study of the Old Testament*, trans. George Tilly Gollop (London: Spottiswoode & Co., New-Street Square Publisher, 1888), 248。有關馬索拉抄本的相關概覽，可參Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*, trans. Erroll F. Rhodes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 10-44; 以及John McClintock and James Strong, “Masorah, Masoreth, or Massoreth,” in *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, <https://www.biblicalcyclopedia.com/M/masorah-masoreth-or-massoreth.html>, 2020年2月10日檢索。

那些東方文獻的大師們自豪於他們有馬索拉抄本，讓他們停止對我們厄運的哀嘆吧，曾經我們只有依靠如此晚近的荷馬寫本，因為大部分有關古代校本的證據已經都被損毀了，這使得我們文本的形成過程幾乎全然是晦澀不明的。（而現在）假如把所有資料所得放在一起，也就同樣能得出我們希臘版的馬索拉了，這無論在年代的久遠程度還是學術的多樣性上都是遠超過聖經傳統的馬索拉評注的，而且它還被保存得好得多。^①

沃爾夫已經自覺到，“他對重建亞歷山大里亞學派方法的努力與東方學學者已然對古猶太聖經學者之所為別無二致”，^② 格拉夫頓等人甚至認為，“沃爾夫本質上只是把神學中發展出的成就移植到古典語文學”。^③

當然，聖經與荷馬在長達多個世紀流傳中呈現出類同的崇高性與複雜性，歷史上對二者的探究實踐很早就有着交疊互鑒的緊密關係。^④ 本文無意考察古典學與聖經研究這兩脈極為宏大的學術史，而意在以

^① Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, ch.4, 51.

^② Grafton, et al., “Introduction,” in Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, 19.

^③ Ibid, 29.

^④ Maren R. Niehoff, “Why Compare Homer’s Readers to Readers of the Bible?” in *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, ed. Maren R. Niehoff (Leiden: Brill, 2012), 4-5. 例如，密歇根大學古典學教授弗朗西斯卡·施若尼（Francesca Schironi）的研究便顯示，亞歷山大里亞時期最具代表性的學者阿里斯塔克斯（Aristarchus, 315BCE—230BCE）對荷馬文本所做的工作，包括其使用的校勘符號（σημεῖα），可能被希臘教會神學家奧利金（Origen, 185—251）所吸收。俄里根之所以採用這些校勘符號來注解聖經，很可能正是基於荷馬被視作古希臘的“神聖文本”，而荷馬詩歌長久以來被置為古希臘人教育的核心地位。[Francesca Schironi, “The Ambiguity of Signs: Critical σημεῖα from Zenodotus to Origen,” in *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, ed. Maren R. Niehoff (Leiden: Brill, 2012), 87-112.]

沃爾夫與艾希霍恩為提喻，聚焦發生於18世紀下半葉的學術話語的決定性變折，來觀察其共享的某些批評特徵，探討此一變折帶來的革命性效應。

二、關鍵的轉移：從作者到文本

希伯來大學猶太思想史專家尼霍夫（Maren R. Niehoff）提示我們，作為兩部被奉若神明的權威話語，聖經與荷馬史詩的古代接受史具有一個顯著的共同特徵，即人們均致力於探究文本背後的作者意圖，付諸寓意解釋的闡述模式。^① 假如我們意識到，今天看到沃爾夫與艾希霍恩在語文學取徑上的一致性，更多是一種基於學術史的回溯式總結——尤其考慮到沃爾夫作為現代語文學的奠基人，就很難說這是基於既有學術方法的選擇。事實上，二人入徑的相似處更確切地說不在方法，而在於由作者問題向文本問題轉移的這一理路。^②

前文已經述及，傳統荷馬研究以“作者問題”為重心，而沃爾夫則轉向了荷馬文本的層析。沃爾夫與眾多古典學者共同面臨的直接問題是來自文本的，亦即，“荷馬詩歌的起源問題，進而涉及史詩的真實性及統一性”。^③ 沃爾夫注意到，兩部史詩都存在着許多明顯欠佳的起承轉合之處，有可能“不是作為一種原創的作品灌注以同一種模式，而是經由後來的努力被逐步摻入的”，由此可以大膽猜想：史詩的架構不是出自一人，而是出自多人之手。^④ 相比傳統上掣肘於協調作者與文本間

^① Maren R. Niehoff, “Why Compare Homer’s Readers to Readers of the Bible?”

^② 當然，這並不意味着沃爾夫與艾希霍恩已經有意識地在反思和解構有關作者的觀念，有關作者與文本兩種觀念的歷史及理論關聯是另一個宏大課題，在此只需簡短指出的是，在古典傳統中，作者觀念無疑是構成文本價值和權威的關鍵。代表性研究可參Jed Wyrick, *The Ascension of Authorship-Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004)。

^③ Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: from 1300 to 1850*, 174.

^④ Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, 127.

齟齬的思路，沃爾夫將解決問題的焦點轉移並集中到文本之中：假如懸置荷馬作為荷馬文本創造者的預設，荷馬文本中那種藝術性架構就擺脫了單一性的預設和牽制。^① 由是，他提出了更激進的推測：兩部史詩本身就是歷史長期雜糅的結果，而且，其中很多詩歌一開始並不是寫就的，而是詩人依其記憶即興表演而成，遊吟詩人再將之廣為傳佈開來，在創編、流傳直至寫定的過程中，詩歌已經由於各種不確定因素被變更，而史詩被書寫下來無疑會帶來更多的改編。然則，《伊利亞特》和《奧德賽》中的詩歌就必須被視為集體而非個體、歷時而非一時的產物。

這一推想並未真正擺脫傳統對作者主體的想像與認同，這使得沃爾夫對荷馬起源問題的批判仍顯猶豫不決，^② 正如古典學家詹姆斯·波特（James I. Porter）所指出：“‘原初形式’本身正是批判的荷馬語文學必須擯棄的觀念……然而問題在於沃爾夫並不能使自己擺脫詩歌原初形式的幽靈。”^③ 儘管如此，沃爾夫的策略使得文本所繫之來源從單一的個體轉向歷時性的群體，傳統的作者問題的確被模糊了，取而代之的，是對文本形成史的觀照。沃爾夫就此論釋道：“我們或許不能確定（史詩中的藝術性）到底是屬於荷馬還是出自其他人的天才之舉……如若是後者，那麼我們考慮問題就不是從什麼是符合詩學法則的要求出發，亦非我們所信之事加諸詩人的榮耀，而是立足於歷史和校勘的基礎上來考慮，什麼是有可能發生的。”^④ 正如《荷馬導論》英譯本的譯注中所言：“沃爾夫面臨着一種非此即彼的選擇：要麼堅持荷馬之為詩

^① Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, 131.

^② 關於沃爾夫這種不徹底性和自相矛盾的批評，參見James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 74-75。

^③ James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, 75.

^④ Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, ch.30, 127. 需要注意的是，如波特所指出，史詩的原初形式等想像也仍屬一種文學分析，參見James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, 76. 換句話說，沃爾夫所意欲依憑的歷史、校勘或曰語文學等理念與關於作者、創作、文本的文學、美學乃至哲學理念不是割裂或對

人而破壞《伊利亞特》之為文本，要麼堅持文本之為歷史而破壞詩人之為作者。”^①顯然，他選擇了後者。在這種情況下，沃爾夫認為，把文本復原成其出自作者之手的樣子是不可能的了，最多能做到盡力恢復亞歷山大里亞時期的版本，亦即，公元前3世紀亞歷山大里亞文法學家所持的校注本。^②此一結論實質上等於放棄了“作者問題”，而轉向了文本。

如眾周知，起源問題顯然也是《舊約》批評領域的一個基要性議題，而且同樣被長期近似地呈現為聖書的作者問題：“摩西五經”（*Pentateuch/Torah*）被認為是公元前14世紀左右摩西（Moses）的著作，這一說法在早期猶太教敘述中穩定流傳，成為傳統教徒信念的一部分。之所以稱為信念，一方面是指摩西的作者身份本身是猶太信仰體系的要素構成，另一方面亦因其並不具有現代批評意義上直接充分的證據支撐。在《誰寫作了聖經？》（*Who Wrote the Bible?*）一書中，希伯來聖經學者弗里德曼（Richard Elliott Friedman）開篇便如此表述這一矛盾性：“摩西是貫穿五經文本的一個主要人物，早期猶太教和基督教傳統都認為摩西自己寫作了五經，但是《摩西五經》自身沒有任何文本表明他就是作者。”^③摩西作者身份之所以致關重要，是源於其背後矗立着上帝的意志與授權。我們可以看到，在3世紀上半葉，就有一些注經家，例如西普里安（Cyprian）和奧利金等，開始把諸種聖經文本說成是一部單一的聖書，“都出自同一個作者，那便是上帝”。^④

立的關係，而恰是相互糾纏形塑的關係，這正是下文將要述及之尼采在其《荷馬與古典語文學》中所提出的要論。

^① Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, ch.31, 131.

^② Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: from 1300 to 1850*, 174.

^③ Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New York: Harper Collins Publishers, 1997), 17.

^④ John McManners, *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 30.

當然，一些隱微的質疑之聲也在興起。荷蘭哲學家斯賓諾莎（Benedict de Spinoza, 1632—1677）在《神學政治論》（*Theological-Political Treatise*）中就指出，12世紀的猶太拉比以斯拉（Abraham Ibn Ezra）通過對《摩西五經》的微妙注釋，暗示了摩西作者身份的疑難之處。斯賓諾莎認同這種質疑，並且認為以斯拉的迂迴而非明言與當時對信仰話語的高壓控制有關：“我將從有關聖書真實作者的常見錯誤預設入手，首先談《摩西五經》的作者，幾乎人人都相信這個作者即是摩西。確實，法利賽人嚴格地捍衛這一主張，任何持不同意見的人都被認作是異端。有鑒於此，聰敏博學的以斯拉——就我所知，他是呼籲關注這一預設的第一人——他不敢公開表示其觀點，而只有在一些相當隱晦的語句中加以暗示……”^① 在斯賓諾莎的闡釋下，以斯拉對《摩西五經》作者疑難的處理方式體現了一種信仰與理性之間的艱難平衡和潛在變折，以色列巴伊蘭大學（Bar Ilan University）的《聖經》研究專家尤利爾·西蒙（Uriel Simon）對此評述道：“對於註經家職責的無上忠實和追求《聖經》真理的虔誠意識，使得他[以斯拉]的解經方式與我們的現代方法十分接近。儘管他的解經思想本質上是中世紀的，但這其中所帶來的決定性影響卻成為現代解經要義的重要組成部分。”^②

現代意義上的五經批評一般被追溯到17世紀法國醫學教授阿斯楚克（Jean Astruc, 1684—1766）那裡，他對《創世記》的文本進行了梳理和分解，首次提出了《創世記》可能是摩西依據舊的底本材料匯編而成。^③ 對於摩西作者身份的質疑一開始就與文本分析密切關聯，但是直至艾希霍恩才真正將基於實證理性的文獻考辨加以系統運用，“為歷

^① Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ed. Jonathan Israel, trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 119.

^② Uriel Simon, “Ibn Ezra between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah XL-LXVI,” in *Congress Volume: Salamanca 1983*, ed. J. A. Emerton (Leiden: Brill, 1985), 271.

^③ T. Desmond Alexander, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch* (Michigan: Baker Academic, 2012), 8.

史主義的聖經語文學設定了基準”。^① 艾希霍恩不再糾纏於摩西作為上帝代言的神聖著作權，而是將注意力全然轉向了對聖經文本的分析。面對《舊約》中聖名的混用、敘述的錯亂、以及平行段落等“文本問題”，艾希霍恩表現出一個現代聖經學者的冷靜與直面，他指出：“正如我們從歷史中獲知的那樣，希伯來聖經經歷了所有古代書寫遺存文獻的一般命運”，而神學家可以承擔的批評校勘任務就是使其原初形式“部分地得以復原”。^② 復原的方式即是以文本，更確切地說，是以文本所呈現的相對於（假設的）聖經完整形式的“錯漏”為據點。故而，在對其《舊約》研究方式進行說明時，艾希霍恩把焦點完全集中在文本上，他將這些文本問題大致劃分成三類：其一，《撒瑪利亞五經》中的平行文本問題（parallel passages）；其二，包括斐洛（Philo）、俄里根、聖傑羅姆、塔木德等多種古代作者所遺留聖經相關文本中的異文問題（variations）；其三，各種手稿、版本中所見馬索拉抄本的不同讀解問題（virous readings）。艾希霍恩的基本策略是：從這些文本中體現的“缺陷”來追蹤傳世聖經文本大致是如何被層累拼接建構起來的。^③

我們可以清楚地看到，沃爾夫與艾希霍恩以語文學為取徑從經典疑難的傳統作者問題轉向文本問題的一致策略，當然，他們都並非有意識地拆解神聖經典的作者觀念。艾希霍恩在很大程度上葆有對上帝的虔信，甚至捍衛摩西的著作權，但他採用語文學分析的手段變更了摩西“創作”的方式：從神意授權的原創到基於既存文獻的編創。^④ 類似地，沃爾夫的語文學人文主義理念亦信奉傳統作者觀，這從他對摯

^① James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, 117. 艾希霍恩堅稱自己並未受到阿斯楚克的影響。

^② Johann Gottfried Eichhorn, *Introduction to the study of the Old Testament*, 237.

^③ *Ibid.*, 237-238.

^④ 德國神學家瑞文特洛指出，艾希霍恩保守的神學立場不僅體現在對摩西著作權的認可，而且體現在其《新約》研究中，包括對福音書真偽的諸多判斷。參見Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation. Volume 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*, 214-227。

友洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767—1835）的評價可以見出，他十分認同洪堡思想中的一點，即更多關注作者及其所處的時代，認為這樣才會導向一種真正的人本哲學。^①然而，正如下文將要論析的，這種作者問題向文本問題偏移的學術實踐引發了一系列的話語效應，這是完全超出二人的初衷與規劃的。

三、神聖與塵世：經典的兩種超越維度

以語文學為入徑，使經典解釋的重心從作者向文本的轉移究竟意味着什麼呢？首先，這引發了原初意義論的危機。傳統解釋模式以揭示作者意圖為導向，文本的權威維繫於其所預設的單一起源與意義自治，艾希霍恩與沃爾夫的工作實質上擊碎了這一幻覺，因為他們都宣稱，文本的原初形式已不可復原，這也就宣布了原初作者的徹底不在場，換句話說，經由文本抵達原意的企圖在根本上已無可能完成。

在《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）中，伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）敏銳地看到，原初意義的危機引發了神學解釋學的革命，對聖經晦澀內容的理解需求，與對神學解釋中默示原則的拒斥，二者共同導向對新的解釋原則的需求。在宗教改革所推動的聖經世俗化運動進程中，儘管路德試圖通過引入自解原則（*Scriptura sui ipsius interpres*），使理解聖經的通道直接向普通的信眾敞開，但自解原則的前提仍然基於聖經文本的自足統一性，其所維繫的意義權威仍然是文本意志的一元化。然而，失去作者意圖的歸束，新的文本形上學注定自我崩解。17世紀啟蒙運動中神學解釋學發生了決定性的變更，如厄內斯提（Johann August Ernesti, 1707—1781）和塞姆勒（Johann Salomo Semler, 1725—1791）這樣顯赫的神學家與聖經批評家已經意識到，“要充分理解聖經，就必須承認其作者的多樣性，亦即，放棄正

^① 參見Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 222-223。

典的獨斷論統一性”，如此一來，“基督教經書的集合就要被視作歷史資料的集合，作為書寫的作品，就必然不僅要遵從語法的解釋，而且要訴諸歷史性解釋”。^① 伽達默爾實際上指明了這一變折的關鍵邏輯：承認作者多樣性即指向解除單一原初意志，必然意味着對經義獨斷論統一性的反抗。當艾希霍恩以令人信服的論證拆解《舊約》的文獻原創性與整一性，將摩西的作者身份改造為編者時，其作為天選神聖代言人所獲有的那種無可辯駁的權威也被大大削弱了。

作為“作者”（author）的荷馬同樣長久以來被認同為一種“權威”（authority）的古典詩學起源。如前文所述，儘管沃爾夫無法放棄對荷馬“原初形式”的渴念，但業已接受源頭湮滅於塵的事實，從而投身於對那些在荷馬史詩流傳中至為關鍵的中介群體的打撈中，此時他亦從原初意義的宰制中獲得了相對的解放，轉向了解釋的歷史。我們看到，沃爾夫將亞歷山大里亞學派的重要學者包括阿里斯托芬（Aristophanes, 46BCE—385BCE）、澤諾多托斯（Zenodotus of Ephesus, 330—260BCE）、阿里斯塔克斯等人稱為“荷馬的解釋者”，^② 認為他們所實踐的是“一門解釋與校改的藝術”。^③ 英國古典學者佩內洛普·威爾森（Penelope Wilson）對沃爾夫所帶來的這一變折評述道：荷馬長久以來被認作詩歌的超級先祖存在，也由是成為一種詩學和美學範式的起源與權威象徵——即使針對荷馬的批評也是以此為前提。沃爾夫的工作“在荷馬的文本及其權威中分離出了兩種‘荷馬’：新近被歷史化的‘荷馬’與不識字的‘荷馬’，極大地挑戰了與作為來源的單一作者直接交匯的可能性”，由是，荷馬即隨其所象徵的權威一道被懸置起來，都成為了“問題”。^④

^① VHans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), s.180. 注意，塞姆勒是沃爾夫早期在哈雷最親密的伙伴。

^② IFriedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, ch. 48, 200.

^③ Ibid., ch. 41, 167.

^④ Penelope Wilson, “Homer and English Epic,” in *Cambridge Companion to Homer*, ed. Robert Fowler (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 272-273.

事實上，沃爾夫已經意識到自己將引發責難，他借用哲學家之口道出這一大不韙：“曾經有哲人主張，事物的普遍架構不是由某一種神聖意志決定的，而是在偶然與巧合間產生和發展起來的。我不害怕有人會指責我犯了類似的冒失……”^① 耶魯大學歷史學與古典學教授弗蘭克·透納（Frank M. Turner, 1944—2010）將沃爾夫所為與神學中理性批判的興起平行並置，他認為沃爾夫使得荷馬權威與神學領域經受的挑戰相類似：“從荷馬編創中移除了單一的指導思想”，就好比“從自然的發展中移除了上帝的意志”，^② 也就是說，聖經與荷馬史詩原先被寄寓的那種單一、超驗的原初意志，如今被多元且充滿變動隨機性的自然運作模式替代，這個模式實際就指向沃爾夫和艾希霍恩所共同致力的“歷史性”（historicity）問題，二人工作顯現的第二重變折正是由原初性（originality）轉向對歷史性的關注。

當然，艾希霍恩與沃爾夫本身就處於啟蒙主義浪漫派所營造的濃厚歷史主義氛圍中。歷史與信仰在觀念方向上就存在着差異，即便它們都是在人類普遍的感性時間意識中生成的。《現代歷史編撰學的古典基礎》（*The Classical Foundations of Modern Historiography*）一書中，意大利古代史學大家莫米利亞諾（Arnaldo Momigliano, 1908-1987）便從變動與恆常的相對區分來論述兩希傳統如何出現了歷史意識的分野。他認為，相比希臘史學，希伯來史學式微一個很重要的原因就是猶太教律法觀念（以*Torah*為依托）的形成，這種律法觀念沒有像古希臘的“Nomos”（νόμος，通常被認為具法律、規律之義）理念那樣成為“*Historia*”（ἱστορία，具探詢事實之義）的對象，而成為了“非歷史”（unhistorical）和“永恆”（eternal）的信念。^③ 莫米利亞諾指出，從公元前2世紀開始，猶太人對歷史的興趣已經非常低了，由於“歷史從

^① Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, ch.31, 131.

^② Frank M. Turner, “The Homeric Question,” 130-131.

^③ Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography, with a Foreword by Ricardo Di Donato* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1990), 22-23.

來不是猶太教育的一部分，猶太人中有學識者傳統上都是聖書的注釋者，而非史學家”，這一情形直到16世紀意大利的猶太學者才開始扭轉。^① 上文曾述，斯賓諾莎在《政治神學論稿》中承認受以斯拉啟發而質疑摩西的五經作者身份，莫米利亞諾認為，這是“斯賓諾莎回到了希臘歷史研究的基本原則，也就是說，他以希臘的方式把聖經史作為普通歷史一樣對待”。^② 但即使如此，莫米利亞諾仍然敏銳地洞察到，斯賓諾莎也不能算是真正的猶太教史家，因為他儘管“重申了那些使得希臘歷史編撰學成為可能的自由探究的原則，但其旨趣卻仍在於永恆的真理，而非歷史事件。他對聖經的批評是其哲學的一部分，而非對猶太史學的貢獻”。^③

的確，歷史作為觀念的核心規定性並非在其對象已經成為“過去”（past），而在於對古今變動的意識與因果探究。^④ 對於沃爾夫而言尤其如此：理解歷史不僅需要理解過去發生了什麼，更召喚人們充分認識到古今之間顯著的距離、區別與演變。儘管古典學先驅們已經引入對歷史性的意識，認為荷馬必須據其自身時代的社會和地理環境來加以閱讀、理解和解釋，但沃爾夫強調的是：“不僅需要在歷史境遇來理解史詩的內容（content），更重要的還要去理解史詩的編創（composition）”。^⑤ 這意味着並非去理解過去的某個特定時刻，而是更關注過程及其承載的變化意義。格拉夫頓就此分析道：“沃爾夫的著作與其說是有關注疏的歷史，毋寧說是學術史。……他將時間精力大部分花在重建每一位古代校勘者所採用的技術方法上，並由此而重塑有

^① Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography, with a Foreword by Ricardo Di Donato* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1990), 27.

^② Ibid.

^③ Ibid., 27-28.

^④ 有關“歷史”（ιστορία）在古希臘的詞義內涵，參張巍：《希羅多德的“探究”——〈歷史〉序言的思想史釋讀》，載《世界歷史》，2011年第5期，第126-134頁。[ZHANG Wei, “Herodorus’ ‘Inquiry’: Interpreting the Preface of *Historia* from the Perspective of Intellectual History,” *World History*, no.5 (2011): 126-134.]

^⑤ Frank M. Turner, “The Homeric Question,” 127.

關荷馬命運的故事。……吊詭的是，沃爾夫比其他學者從注疏中獲知更多恰恰正是由於注疏本身並沒有那麼引起他的興趣。”^①

透過注疏的痕跡，沃爾夫遙想歷代荷馬的實際構建者如何對詩節篇章進行加工處理，促成文本流暢融貫，彼時他們採用的是自身時代所據的美學，或曰詩學標準，而不同時代有關校注的理念亦可能不同，今人看來是損毀破壞的行為在古人看來完全可能是一種意義積極的改進與保存。^② 在《荷馬導論》中，沃爾夫反覆提醒他的讀者，必須意識到現代批評觀與那些古典流傳者、校勘者的美學趣味是不同的，從而避免以今度古。^③ 這顯然有力地批駁了古典學者原先所持的跨歷史評判立場，如果美學依據是隨歷史而變動的，那麼從更宏闊的文化情境而言就更得考慮時代變遷的因素，每一代注疏者正是據其自身的美學趣味和文化情境來介入和構築着荷馬文本。

把興趣焦點從作為“作者”的“荷馬”轉移到作為文本、更確切而言是作為文本形成過程的《荷馬》，^④ 使得荷馬研究的焦點無可避免地落在文本相關的歷史文化考釋上，這也是語文學入徑引發的第三重變折。隨着沃爾夫語文學理念的發展，語文學方法導向了對“古代學”研究（*Altertumswissenschaft*, science of antiquity）的提倡，亦即，從語言及文本研究入手去探究古希臘羅馬生活世界的所有方面。^⑤ 與語文學

^① Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 233.

^② Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer, 1795*, ch.38, 157-158.

^③ 參見Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer, 1795*, ch.38, ch. 47。

^④ 需要注意的是，這裡的“文本”也是一個寬泛的概念，它包括了口頭傳統和書寫資源。沃爾夫本人就十分注重《荷馬史詩》的口頭傳播來源，參見《荷馬導論》英譯本腳注52: Grafton, et al., “Introduction,” in Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer, 1795*, 21。

^⑤ James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, 94-121. 在歐洲學術體制中，語文學理念由嚴謹的字詞文本考辨導向包羅廣泛古代文化面向的博物學，由此也埋下了語文學語言科學與文化研究兩極之爭的伏筆，我們也看到，博物學逐步被分解為各種專門之學，語文學在擴展與專門兩個方向上將自身塑造為一門現代科學。參Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 78-79。

發展為古代學的命運一致，狹義詩歌分析不再作為荷馬問題的核心，發展到19世紀後期，“在荷馬問題的討論中，除了詩歌之外，幾乎事無巨細都被一再加以討論、分析和評斷”。^①

在艾希霍恩那裡，文本——歷史——文化逐級拓展的邏輯綫索亦清晰顯現。艾希霍恩試圖表明：低等批判，亦即傳統聖經批評所採用的那種狹義校勘法停留於語詞和語法辯讀，對於理解聖經而言是遠遠不夠的；必須通過文本達及那些敘述所表徵的文化現實，故而，關注文本更重要的不僅是去關注文本的字句、內容與形式，更是文本折射的整個文化關聯體。在《舊約導論》中，艾希霍恩一開始即從猶太文獻的一般性考量出發，來看待其民族的律法、宗教和政治性建制，他對摩西的定位是“這些建制的偉大設計者”，而希伯來文獻存留了着些文化建制的痕跡。^② 從這個意義上，聖經中的文獻既是關乎神學信仰的，又是人類真實歷史的見證，當下的解釋者不僅有義務知其然，更需要知其所以然，也就是要透過文本去掌握其表述的文化語法邏輯。

高等批判所導向的最為關鍵、也最為吊詭的變折，正如古典學與猶太研究學者萊加斯皮(Michael C. Legaspi)所使用的表述那樣，就是使得聖經研究賴以生存的文本根基從“經書”(scripture)轉成了“文本”(text)，^③ 儘管同樣依照聖經文本(Bible)來開展研究，文本維繫的超越向度已經悄然偏轉：原先被共同體奉若圭臬的權威聖典變成了與諸種歷史流傳文獻並無本質區別的經驗文本，經書權威被灌注的神聖超驗性(transcendence)轉換為實體文本所維繫的俗世超越性(extratextuality)，神學上的教義爭議變成了關於語言、詩學和文化的探究。

從作者意志到文本中心這一關鍵的挪移，從語文學至歷史性再至

^① Frank M. Turner, "The Homeric Question," 129.

^② Johann Gottfried Eichhorn, *Introduction to the study of the Old Testament*, 1-4.

^③ Michael C. Legaspi, "Introduction," in *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (New York: Oxford University Press, 2010), X.

古代學的拓展，是兩套經典話語傳統轉向所共循的思路。艾希霍恩多次將《舊約》基本定位為古代文獻，並明確指出《舊約》的文本層累與演化“是所有古代書寫遺存文獻的一般命運”，^① 與此類似，古典學家開始樂於將荷馬史詩放置在與其他民間流傳詩歌平齊的參照系中加以討論。^② 誠如透納所看到，通過語文學這一共同的入徑，古典學與聖經神學共享同一種經典降維的話語邏輯：語文學被古典學家用以“質疑荷馬史詩的詩學價值”，“同樣的語文學也可視為對聖書精神性權威的暗中破壞”，如此一來，“儘管詩人們會繼續重視荷馬，而虔信的基督徒也會繼續珍視聖經，但在學術世界裏，荷馬史詩與聖經都將成為自然主義分析（naturalistic analysis）的對象”，一言以蔽之：語文學的冷靜筆觸對荷馬與聖經的世界都產生了祛魅的效果。^③ 通過這種祛魅，兩套權威經典話語經歷了系統的降格：荷馬與摩西均成為歷史上可能存在的凡人（儘管仍享有領袖的榮光）——荷馬甚而可能是一種集體之名，他們之所為亦不再是天賦神旨的創造，而是對既有文獻的摻揉與編輯，聖書也就墮入凡塵、歷經劫變。由是，學者興趣的焦點從經典所傳達的信仰世界轉向了經典自身所經歷的世俗世界。

四、革命性效應：從信仰到研究

格拉夫頓表明，沃爾夫《荷馬導論》與艾希霍恩《舊約導論》之間這種結構與實質的類同性，不僅僅說明了沃爾夫在方法和理念上取師於當時的聖經研究，更是一種體制化學術話語生產的策略：“像18世紀德國的古典研究那般處於捉襟見肘、門可羅雀且文化邊緣境地的

^① Johann Gottfried Eichhorn, *Introduction to the study of the Old Testament*, 237.

^② 如莪相史詩（*Ossian*）、《尼伯龍根之歌》（*Nibelungenlied*）等民間詩歌。參看Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 223-224; Frank M. Turner, “The Homeric Question,” 131-133.

^③ Frank M. Turner, “The Homeric Question,” 143-144.

學術領域，可以從一個更為中心且位高權重的神學研究成就中汲取能量。”^① 儘管荷馬史詩的作者與成書問題自古以來就處在爭議之中，但“荷馬問題”卻是一個伴隨語文學學科化的現代發明，對於這一發明的理解必須與古典學術的職業化密切聯繫在一起。^② 的確，與18世紀德國古典與神學研究相伴隨的是新的學術體制語境及其理念，這一理念“以傳統啟蒙運動的社會和政治目標為其定位”^③，而荷馬與聖經被納入現代意義上的學術研究正是在這一環境中發展起來的。

如前文所述，高等批判的崛起造成聖經在超驗維度上的“聖典性”和俗世維度上的“文本性”呈此消彼長之勢：“作為一個文本，一種批評分析的對象，聖經變得更加清晰了，然而，作為一種聖典，聖經卻愈加晦澀難明。”^④ 而經書與文本的區分正關聯着信仰與學術兩種不同的話語定位，學術話語的內在規定性使得圍繞聖經的閱讀和理解需要成為一種有關聖經的科學（Bibelwissenschaft, new academic biblical science），^⑤ 這便提出了全然不同於信仰體系的話語要求。當聖經與荷馬被視為兩種知識傳統，其起源的歷史性、敘述的融貫性、風格的統一性都開始接受深刻的懷疑、冷峻的評判和理性考據的語文學方法檢視，經典不再是要求受眾全盤崇信、領受和接納的完滿權威語碼，而成為可理解、可批評，以及可發展的研究對象。

當然，可理解性是理性提出的基本訴求，正如伽達默爾從斯賓諾莎《神學政治論》的神蹟批判所看到的，它不僅意味着一個理性懷疑論者的批判，而且，“導向了一種朝着歷史性的轉變，從看上去（理性上無法理解）的神蹟故事轉向了可理解的對神蹟的信仰”，由於要求只承

^① Grafton, et al., “Introduction,” in Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer, 1795*, 26.

^② Frank M. Turner, “The Homeric Question,” 123-126.

^③ Michael C. Legaspi, “Introduction,” in *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, X.

^④ Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, 4.

^⑤ Ibid, 5.

認合乎理性的那些成分，對於不合理性的部分則歸咎於歷史變遷造成的晦澀。^① 如此，拆解文本以窺知歷史的謎團就成了理解的要義。

不過，如果說斯賓諾莎的解釋更多是服務於其懷疑論哲學，那麼，艾希霍恩對《舊約》中神蹟與神話的重新解釋則顯現了體制化語境中特定學脈的繼承。前文所述及之海恩納是艾希霍恩與沃爾夫共同的老師，曾組織開展了對聖經學與古典學均影響深遠的哥廷根研討班，他是最早試圖以科學的語法及語言分析方式處理古希臘神話學的古典學者。^② 海恩納認為，荷馬史詩以及赫西俄德作品中的神話材料實際上是人類早期歷史與哲學理念的表達，那些神話不應當被理解為寓意修辭法（allegory），而應視為古希臘人的初階認知狀態，體現的是理性知識的匱乏和抽象思考能力的欠缺。^③ 海恩納的這一思想被艾希霍恩承接並發揮。

與沃爾夫一樣，艾希霍恩提醒他的讀者，要充分認識到古今之別，“回到”《舊約》所表徵的希伯來人民“未開化”的“初民”語境中去，才能理解那些令人感到困惑的神話敘述，因為《舊約》保存的不過是人類孩童時期（childlike）的創作。尤其是那些看起來不可思議的奇蹟或預言記錄，在艾希霍恩看來，反映的正是當時希伯來人的認知不足以科學全面地把捉自然事物的本質規律。儘管艾希霍恩對於摩西五經作者身份的堅信仍然帶有一種保守的神學家姿態，但其對聖經神話的剖析卻顯示出一種職業學人的“客觀”立場與自然主義傾向。^④ 德國神學家瑞文

^① Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), ss.96-97. 伽達默爾有關斯賓諾莎《神學政治學》中歷史性維度及作者精神原則導向的論述，同時可參Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, ss.184-186。

^② 有關18世紀德國大學體制中神學及古典研究的總體情況，參見Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, 53-78; Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions* (Princeton: Princeton University Press, 1990), ch.5。

^③ Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation. Volume 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*, 211.

^④ 有關海恩納與艾希霍恩對於聖經神話與人類早期認知關聯的論述，以及其後續學術影響，可參John A. Hayes (gen. ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 1999), 189-195。

特洛 (Henning Graf Reventlow, 1929—2010) 指出, “通過借鑒海恩納解釋古代詩性作品的方法, 艾希霍恩是有意識地採用了一種非神學的, 而是文化歷史學的方法, 從而認定希伯來人民‘未能發展出更高級的知識、科學與哲學’, 對此, 甚至連作為領袖和導師的摩西也無能為”^①。如果按照莫米利亞諾的說法, 斯賓諾莎以理性批判的思維來重釋神蹟已然將聖經史降格為“普通歷史”,^② 海恩納與艾希霍恩的人類孩童期理念就更甚一步, 他們將聖經與“原始”“幼稚”“天真”之類的評判結合在一起, 而這種神話闡釋最終表明: “《舊約》在精神上沒有什麼可以教給現代人的, 但是它為理解人類在文化上的進化提供了獨特的資源。”^③

在同時代的古典研究中, “原始”也時常作為“古典”的近義詞, 對古代世界的理解意味着像古人那樣簡單、樸素地思考與表達。《荷馬導論》中沃爾夫的立場儘管是隱晦的, 但在評價阿里斯塔克斯校注時, 他的表述暗示了自己的認同: “阿里斯塔克斯以原始時期那種簡樸性來解釋荷馬, 而非匆忙地運用新的理念……”^④

正如前文已經述及, 一旦將荷馬史詩的校注理解為具體歷史時代中校勘者的文學或詩學實踐, 校注荷馬的行為就更接近於文學創作, “而非將文本保存為歷史性的文檔”,^⑤ 這樣一來, 不僅瓦解了荷馬史詩作為古代天才作品的權威, 而且, 歷代校勘者的文學品味和創作水準完全是可能良莠不齊的, 他們的介入作為文學創作實踐 (而非史料存檔) 就可以被納入一種美學評判的話語之中——儘管沃爾夫倡導

^① Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation. Volume 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*, 222. 但艾希霍恩認為摩西通過外在的風俗、戒律、儀式等規定來逐步規訓希伯來人的粗俗放浪。

^② Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, with a Foreword by Ricardo Di Donato, 27.

^③ James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, 116.

^④ Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, ch. 50, 217.

^⑤ Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 226.

一種看似更複雜和更同情式的評判立場，這實際使得圍繞荷馬史詩進行的詩學批評可以更為多元、也更為激進。正如威爾森提醒我們的：“（《荷馬導論》）這個作品本身即是一個充滿變遷和懷疑時代的產物：18世紀見證了對古代世界在歷史學、地形學和古代學興趣的穩步生長。”^① 變遷指向理性主義者所刻意突顯的歷史距離，而懷疑則針對傳統獨斷論的壟斷，於是毫不奇怪，19世紀後期古典學家針對包括荷馬史詩在內的大量古代文化遺產展開了激烈的批評。^②

沃爾夫與艾希霍恩圍繞文本所陳述的古今之分意識看似強調對古代文獻及古代世界的同情和尊重，但在邏輯上和事實上卻導向了一種典型的歷史主義進化發展觀，亦即語文學史家詹姆斯·透納（James Crewdson Turner）所說的：“任何特定的文化時期都必然發展為其獨特的後繼狀態”，這實際上表明語文學的原則已經成為早期德國浪漫派所遵循的哲學公理。^③ 德國學者在聖經與荷馬研究中所持的這種歷史主義與古典主義，表達出一種共同的內在吊詭：以歷史、自然、理性與進步之名，以語文學作為一種樞紐性學術工具，在對抗“傳統”的鬥爭中製造“傳統”。

18世紀語文學家這種自我分裂的理路已經為尼采所洞悉。1869年，在就任巴塞爾大學古典語文學教授時發表的《荷馬與古典語文學》（“Homer and Classical Philology”）這一講演中，尼采犀利地表明，圍繞荷馬問題的持久爭議實際上是以歌德人文審美情懷為主導的人文古典主義（Humanistischer Klassizismus）與以沃爾夫現代語文學為主導的古代學之對峙。尼采認為，這二者看似美學與科學的對立，但在源於內裏的懷鄉病（nostalgia）這一點上卻暗通款曲，他們都預設存在着一個真實完滿在場的古代荷馬，只是前者費力構建並尊拜一個純潔

^① Penelope Wilson, “Homer and English Epic,” in *Cambridge Companion to Homer*, 272.

^② Frank M. Turner, “The Homeric Question,” 137-138.

^③ James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, 164.

無瑕的“荷馬”，後者則費力拆析一個層累包裹的“荷馬”，從而哀悼一個已經永遠存留於過去而無法被復原的所謂真實的“荷馬”。^① 尼采看到，荷馬是一個輸送觀念和塑造價值的工具，這一點沒有因為現代古典語文學的興起而改變。“起源”的幽靈並未因沃爾夫的本——文化取徑而退散，只是“起源”的替身由原初作者換成了原初想像、以及替身的替身，亦即作為歷史性表徵的校注本。當艾希霍恩通過對《舊約》的文本考據與理性轉述，試圖部分恢復其歷史語境和時代精神時，何嘗不是縈繞在這種尋求替身的思路中。面對業已支離破碎、莫衷一是的“傳統”，古典學與聖經神學無可避免地需要引入“他者”以迂迴拯救之。

五、必要的發明：作為他者的古代與東方

聖典降維既是時代發展的必然結果，又作為需要被重新整合與救贖的對象召喚新的闡釋話語。這種話語從語文學發展至古代學，也必然導向人類學式的想像與解釋，^② 既然一旦“古代”指涉着與當下截然區別的過去，就更意味着一種異己的文化。不過，對於艾希霍恩來說，《舊約》的確存留了源生的異己性，那便是古老的東方精神與亞洲智慧，他如此闡述其文獻價值：

這些希伯來的歷史和詩學文獻，作為亞洲智慧的最初作品，是保存人類發展歷程的最寶貴的檔案……它們不僅包含着猶太人的歷史及其文化文明的圖景，而且以

^① Friedrich Nietzsche, “Homer and Classical Philology,” in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* vol. 3, ed. Oscar Levy, trans. J. M. Kennedy (Edinburgh and London: T. N. Foulis, 1910), 145-170.

^② Grafton, et al., “Introduction,” Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer*, 1795, 20.

集存其先民諺語的方式，也包含了有助於我們了解全人類發展歷史的信息。^①

19世紀神學家威廉·格林（William Henry Green, 1825—1900）認為，在處理《舊約》中的神蹟問題時，艾希霍恩的理性主義解經法使得神蹟的表述不過是“東方式的誇大”，是一種“特定時期的特定習慣，即以最誇張的方式思考和言說，採用大膽的喻象和表達形式”。^②的確，艾希霍恩的另一個重要身份認同正是東方學家，如果考慮到他的教育背景、職業發展及《舊約導論》之前的學術出版基本都是圍繞伊斯蘭、阿拉伯以及古敘利亞等東方文明文獻而進行，那麼可以說，艾希霍恩是作為一名東方學家來進入《舊約》研究的。英國聖經批評家托馬斯·切恩（Thomas Kelly Cheyne, 1841—1915）提醒我們：關切到這一點甚為重要，因為“艾希霍恩為其後繼者如何對待希伯來聖經奠定了基調，亦即，《舊約》不僅是啟示之書，更在形式上是東方文獻，必須依照閃語民族的思維習慣來加以解釋”，“將聖經與東方主義結合在一起的這種話語慣例，正導源於艾希霍恩與他更為有名的朋友赫爾德那裡。”^③無怪乎對於虔敬純粹的神學家威廉·格林來說，這種去神學化而轉向東方世俗化，將神學奇蹟“訴諸常識”的解釋簡直難以忍受^④，他嚴厲指摘高等批判帶來的後果對聖經信仰體系是極具危險性和破壞力的。^⑤

^① Johann Gottfried Eichhorn, *Introduction to the study of the Old Testament*, 11-12.

^② William Henry Green, *The Higher Criticism of the Pentateuch* (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), 175.

^③ Thomas Kelly Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism: Biographical, Descriptive, and Critical Studies*, 14-15.

^④ William Henry Green, *The Higher Criticism of the Pentateuch*, 176.

^⑤ William Henry Green, "Preface," in *The Higher Criticism of the Pentateuch*, xix-xxi. 格林的神學保守立場使其對高等批判充滿敵意，不過他認為高等批判引致的嚴重後果罪不在其自身，而在其被曲解和濫用。從格林的批判我們恰可再一次看到，從原初意圖移步文本辯讀的機制是如何威脅破壞聖書本身的神聖預設的。

正如瑞文特洛所指出，艾希霍恩的理性論述體現了啟蒙主義典型的反教權主義立場，《舊約》“儘管不是古代最為理性的宗教的見證”，但因其具有“真實”和“古老”的價值而應當得到贊賞。^① “如其所是那般理解與解釋”的理性闡釋原則暗示着間離（distanctiation）而後迅速加以同化吸收（assimilation）的機制，它依賴於一種引入他者、製造對立、消解對立的話語發明。誠如萊加斯皮所分析的，德國的知識分子通過“將聖經嵌入一種陌生的歷史文化之中”，如此“就引入了一種歷史離析的機制，使得他們可以把聖經作為一種穩定的、割裂的部分從傳統中分離出來”。^②

在古典學領域也暗含了類似的價值分配，並同樣與東方知識的開拓相結合，古典語文學本身就是東方語言研究興起的重要致因。^③ 一方面，理解荷馬或聖經不是理解自身，而是理解“他者”，亦即，理解其與當下截然不同的原生文化語境，然而另一方面，這種理解又依賴於自身當下語文學、語言學、自然科學等等一系列現代知識裝置。在這裡，我們看到時間、空間與知識在話語發明上的一種極為有趣的結合：儘管歷史是變動的，文化也是多樣的，神學教義爭議不休，文化差異也顯具種種壁壘，但一切都可以交由科學理性去處理，在知識話語的觀察和解釋中，“異端”（heresy）和“異己”（alien）都得以豁免。

我們可以窺見經由語文學的入徑，重估作者、勘斷文本所牽動的革命性效應：荷馬和聖經都被移置到了理性常識與現代學術的話語表徵及反思中，文獻辨偽、物質文化、歷史研究、語言學等等都不過是這種話語精細發展的內在必然。中世歐洲文學與思想史研究學者馬赫迪（Sarah Roche-Mahdi）在《德國東方主義的文化與智識背景》（“The Cultural and Intellectual Background of German Orientalism”）一文中看

^① Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation. Volume 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*, 222-223.

^② Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, 5.

^③ Ursula Wokoeck, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945* (London and New York: Routledge, 2009), 103-116.

到了這種古典研究、高等批判與東方主義的構合：“如果說啟蒙運動將聖經抨擊為不過是另一種形式的東方神話，那麼高等批判學所發展出的回答是非常簡潔的：是的，《舊約》（很快《新約》也被包含在內）就是東方神話，它是可以被自由地與其他古代文本，尤其是荷馬加以比較的文學。”^① 這樣，聖經就走出了聖靈默示的絕對庇護，而與其他古代文本一樣成為了凡人在世俗情境中創作的文本，被同等置於東方土壤的孕育和影響之下。正如馬赫迪所表明的那樣，在高等聖經批判學那裡，“原始主義和聖經批判學，在民俗學和神話學的浪漫主義觀念發展中交錯且互動了”。^②

不過，與其說是聖經得以和荷馬相比較，毋寧說是曾經的神聖文獻如今都成為知識話語中可以比較、分配和評判的對象。東方作為古老（亦即幼稚）和原始的起源存在，與被科學與知識全副武裝的歐洲現代理性相對，萊加斯皮認為：“在重建以色列人的自然與政治哲學缺乏清晰證據的情況下，艾希霍恩樂於假設東方古代與歐洲現代之間的差異，而非相似。諸如把以色列猶太思想與現代哲學的發展相結合的嘗試就勢必引發時代誤置與歪曲。”^③ 其實，通過語文學這一機制，“時代誤置”或“歪曲”這樣的指摘已經在話語上被加以“解決”或者說規避了，這才使得荷馬與聖經都走出了權威傳統的宰制，走進以文本批判與文化解釋為中心的學術剖析，而且走進了一種有意識構建的比較框架，一切對立與差異正是共時比較的潛在展開，古今、東西、聖俗在這個框架中得以轉換和對話。在學院知識的掩護下，理性早已獲得了跨越時空的合法性。^④

^① Sarah Roche-Mahdi, “The Cultural and Intellectual Background of German Orientalism,” in *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), 113.

^② Ibid, 112-113.

^③ Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, 156.

^④ 為了把握人類文化的本質及規律，“比較”成為一個重要的探究途徑，18世紀逐步興盛的比較神話學、比較語文學的發展都潛藏着在差異中植入標準、建立普遍有效解釋框架的訴求。

這一切無疑是歐洲宗教改革、古今之爭、啟蒙運動、現代大學體制的建設等重大文化思想史事件合力作用的結果。^① 重新解釋聖經與荷馬不是為了重新遵從傳統中植入的信念，而是將其轉化為一項文化遺產來加以“繼承”和“發展”，這個過程中，語文學作為知識與教化（Bildung）體制中的一項基本技能發揮出非凡的能量，聯結了神聖與塵世的超越維度，也重塑了個體與共同體的文化認同。^②

這樣一種話語革命導向歐洲東方學的構建與演變顯然又歷經了更為複雜的運動過程，但正如薩義德（Edward W. Said, 1935—2003）在成名作《東方主義》（*Orientalism*）中所指明道：“18世紀東方研究一種重要的驅動力是來自包括艾希霍恩、赫爾德等在內的先驅者在聖經研究領域引發的革命。”^③ 他非常清楚，18世紀以降歐洲的語文學在現代學術體系中佔居核心地位，成為科學理性話語的典型象徵，也一度與帝國知識體制的殖民化輔牙相倚。但薩義德更準確地看到，相比英法東方學背後的那種殖民利益的現實驅動，深藏於德國東方學中的更多是一種智識旨趣：“德國的東方幾乎無一例外地是學術的

^① 儘管古今之爭運動主要在英法兩國獨立展開，但無疑在德國知識界有着深刻的回響與遙契。有關德國相應的思想討論，參看Grafton, et al., “Introduction,” in Friedrich August Wolf, *Prolegomena to Homer, 1795*, 10-11; Margalit Finkelberg, “Canonising and Decanonising Homer: Reception of the Homeric Poems in Antiquity and Modernity,” in *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, ed. Maren R. Niehoff (Leiden: Brill, 2012), 15-28. 芬克伯格（Margalit Finkelberg）認為，沃爾夫正屬於德國的“崇今派”，本文並不持此簡單的判定，而想表明，沃爾夫確如尼采所言，體現了古典學話語在“古今立場上”自我分裂的吊詭性。有關歐洲古今之爭的概覽，可參Joseph M Levine, *The Battle of the Books: History and Literature in the Augustan Age* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991); 劉小楓：《古今之爭的歷史僵局》，載劉小楓：《古典學與古今之爭》，北京：華夏出版社，2017年，第89-180頁。

^② 參看Andrew Hui, “The Many Returns of Philology: A State of the Field Report,” *Journal of the History of Ideas* 78, no.1(2017): 149。

^③ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 17. 有關《聖經》研究與東方學的關係這部分恰是薩義德承認其《東方主義》一書中未能加以處理的。有關德國東方學的系统性探討可參Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*; Ursula Wokoeck, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*。

(scholarly) 東方，或至少是古典的 (classical) 東方：它被作為抒情詩、奇幻文學甚至小說的主題，卻從來不是現實的……”^① 以歌德與施萊格爾這兩位心懷世界的浪漫主義者為例，他們有關東方的著名書寫都是建立在二手體驗和閱讀上。^②

薩義德將德國的東方學稱為“學院化的東方主義”(academic orientalism)，認為後者所做的就是“精化和闡明英法在其幾乎從東方照搬來的文本、神話、理念和語言上所施用的那些技術”。^③ 帝國語境儘管有着諸種不同，但是，“德國的東方學與英法及後來的美國東方學在有一點上是相同的，即它們都是在西方文化內部形成的對於東方的智識權威……甚至東方學這個名稱都意味着一種嚴肅的、沉悶而滯重的專業風格”^④。恰恰是這種話語構造運動及其效應本身引起了薩義德的興趣，成為薩義德《東方主義》開展的起點和障地：“這種權威在很大程度上必然成為任何對東方學進行描述的一個重要議題，在本研究中也是如此。”^⑤

的確，假如我們回顧在18世紀古典學與聖經研究話語轉向中“東方”理念的引入，或許可以更理解薩義德的深意。無論是“古代”還是“東方”，抑或更確切說是“古老的東方”，所扮演的角色都是雙重的：其純淨、天真、浪漫與源遠流長的生命力正可作為混亂而且無力之“當下”的解毒劑，但唯有當下這種具有普遍有效性的學術理性方可“發現”並宣明這一點，這也等於宣布了對“傳統”取得了智性上重新佔領的勝利，同時也啟動了通過話語對“東方”統合治理的徵程。

^① Edward W. Said, *Orientalism*, 19.

^② 美國語文學者埃斯 (Jonathan M. Hess, 1965—2018) 和提醒我們注意這是德國學者有意識將德國學術與注重實用利益和具有偏狹之見的學術話語相區分，故而尤其強調德語學術的“中立性”。參見Jonathan M. Hess, “Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany,” *Jewish Social Studies* 6, no.2 (2000): 56-101。

^③ Edward Said, *Orientalism*, 19.

^④ Ibid.

^⑤ Ibid.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Alexander, T. Desmond. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*. Michigan: Baker Academic, 2012.
- Cheyne, Thomas Kelly. *Founders of Old Testament Criticism: Biographical, Descriptive, and Critical Studies*. New York: Charles Scribner's Sons, 1893.
- Davison, James Armstrong. "The Homeric Question." In *The Companion to Homer*. Edited by Alan. J. B. Wace, and Frank. H. Stubbings, 234-265. London: Macmillan and Company Limited, 1962.
- Eichhorn, Johann Gottfried. *Introduction to the study of the Old Testament*. Translated by George Tilly Gollop. London: Spottiswoode & Co., New-Street Square Publisher, 1888.
- Finkelberg, Margalit. "Canonising and Decanonising Homer: Reception of the Homeric Poems in Antiquity and Modernity." In *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Edited by Maren R. Niehoff, 15-28. Leiden: Brill, 2012.
- Friedman, Richard Elliott. *Who Wrote the Bible?* New York: Harper Collins Publishers, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- _____. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Grafton, Anthony. *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Hayes, John, ed. *Dictionary of Biblical Interpretation* vol.2. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Hess, Jonathan M. "Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany." *Jewish Social Studies* 6, no.2 (2000): 56-101.
- Hui, Andrew. "The Many Returns of Philology: A State of the Field Report." *Journal of the History of Ideas* 78, no.1(2017): 137-156.
- Legaspi, Michael C. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. New York: Oxford University Press, 2010.

- Levine, Joseph M. *The Battle of the Books: History and Literature in the Augustan Age*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- MacRae, Allan A. *An Introduction and Response to the Higher Criticism of the Pentateuch*. Hatfield, PA: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1991.
- Mahaffy, Sir John Pentland and Archibald Henry Sayce. *A History of Classical Greek Literature*, vol.1. New York: Harper & Brothers, 1880.
- Marchand, Suzanne L. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- McClintock, John and James Strong, eds. "Masorah, Masoreth, or Massoreth." In *The Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. <https://www.biblicalcyclopedia.com/M/masorah-masoreth-or-massoreth.html>.
- McManners, John. *The Oxford History of Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Momigliano, Arnaldo. *The Classical Foundations of Modern Historiography*, with a Foreword by Ricardo Di Donato. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Nagy, Gregory. *Homeric Questions*. Austin: The University of Texas Press, 1996.
- Niehoff, Maren R. "Why Compare Homer's Readers to Readers of the Bible?" In *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Edited by Maren R. Niehoff, 1-14. Leiden: Brill, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. "Homer and Classical Philology." In *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* vol. 3. Edited by Oscar Levy, translated by J. M. Kennedy. Edinburgh and London: T. N. Foulis, 1910.
- Orr, James. "Criticism of the Bible." In *International Standard Bible Encyclopedia Online*. <https://www.internationalstandardbible.com/C/criticism-of-the-bible.html>.
- Pfeiffer, Rudolf. *History of Classical Scholarship: from 1300 to 1850*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Porter, James, I. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Reventlow, Henning Graf. *History of Biblical Interpretation Volume 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*. Translated by Leo G. Perdue. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Roche-Mahdi, Sarah. "The Cultural and Intellectual Background of German Orientalism." In *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*. Edited by Azim

- Nanji, 108-127. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Sandys, John Edwin. *A History of Classical Scholarship, Vol III: The Eighteenth Century in Germany, and the Nineteenth Century in Europe and the United States of America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Saussy, Haun. "Book Review of *World Philology*." *Modern Philology* 113, No. 4 (2016): E207-E210.
- Schironi, Francesca. "The Ambiguity of Signs: Critical σημεία from Zenodotus to Origen." In *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Edited by Maren R. Niehoff, 87-112. Leiden: Brill, 2012.
- Simon, Uriel. "Ibn Ezra Between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah XL-LXVI." In *Congress Volume: Salamanca 1983*. Edited by J. A. Emerton, 257-271. Leiden: Brill, 1985.
- Spinoza, Benedict de. *Theological-Political Treatise*. Edited by Jonathan Israel. Translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Tev, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Turner, Frank M. "The Homeric Question." In *A New Companion to Homer*. Edited by Ian Morris and Barry Powell, 123-145. Leiden: Brill, 1996.
- Turner, James. *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Wilson, Penelope. "Homer and English Epic." In *Cambridge Companion to Homer*. Edited by Robert Fowler, 272-286. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Wokoeck, Ursula. *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. London and New York: Routledge, 2009.
- Wolf, Friedrich August. *Prolegomena to Homer, 1795*. Translated with introduction and notes by A. Grafton, G. W. Most and J. E. G. Zetzel. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Würthwein, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. Translated by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Wyrick, Jed. *The Ascension of Authorship-Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004.
- Ziolkowski, Theodore. *German Romanticism and its Institutions*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

中文文獻 [Works in Chinese]

劉小楓：《古典學與古今之爭》，北京：華夏出版社，2017年。[LIU Xiaofeng. *Classical Studies and the Quarrel of the Ancients and the Moderns*. Beijing: Huaxia Publishing House, 2017.]

張巍：《尼采重估“荷馬問題”——或語文學如何向哲學轉化》，載《國際比較文學》，2018年第1期，第32—47頁。[ZHANG Wei. “Nietzsche’s Revaluation of the ‘Homeric Question’: How ‘Philosophy has Become What Philology Was’.” *International Comparative Literature* 1, no.1 (2018): 32-47.]

張巍：《希羅多德的“探究”——〈歷史〉序言的思想史釋讀》，載《世界歷史》，2011年第5期，第126-134頁。[ZHANG Wei. “Herodorus’ ‘Inquiry’: Interpreting the Preface of *Historia* from the Perspective of Intellectual History.” *World History*, no.5 (2011): 126-134.]