

軸心時代的理論化及 宗教與文學的比較研究

Axial Age Theorizing and the Comparative Study
of Religion and Literature

【美】埃里克·齊奧爾科夫斯基著 張靖譯

Eric ZIOLKOWSKI

作者簡介

埃里克·齊奧爾科夫斯基，美國拉斐特學院教授

Introduction to the author

Eric ZIOLKOWSKI, Professor, Lafayette College.

Email: ziolkowe@lafayette.edu

Abstract

Karl Jaspers' theory of the axial age has attracted renewed interest in recent years and constitutes a rich, potentially fruitful ground for exploration by theologians and scholars of religion and literature interested in "scriptural reasoning." Yet rather than to construe our times as a second axial age, as some do, it may be more appropriate to think of ours as an "age of comparison." This paper considers the dual histories of comparative literature and comparative religion leading up to the current theoretical impasse where comparativism is questioned, yet is essential for the advancement of religion and literature as an area of study.

Keywords: axial age, comparativism, scriptural reasoning, Karl Jaspers

有關軸心的思考

如果在人類精神或知性歷史長河中有任何偶然性，沒有比卡爾·雅斯貝爾斯（Karl Jaspers）的軸心時代理論（axial age, die Achsenzeit）更為令人稱奇的了。這個出現於公元前 800 年至前 200 年的軸心時代^①跨越六百年，是人類空前的創造性時期。這一時期為世界主要文明和宗教傳統奠定了哲學和精神基石。在那段時期，中國有孔子和老子，還有墨子、莊子、列子等學派。印度奧義書（*Upanishads*）已經問世，出現了釋迦牟尼（Gautama the Buddha）和摩訶毗羅（Mahāvīra），《薄伽梵歌》（*Bhagavadgita*）也寫成了。在希臘，生活著畢達哥拉斯、赫拉克利特、巴門尼德、蘇格拉底、柏拉圖和亞里士多德等偉大的哲學家，還有偉大的悲劇作家和歷史學家修昔底德、數學家阿基米德等。在西亞，先有以利亞（Elijah）和以利沙（Elisha）等早期先知（前 9 世紀），後有阿摩西、何西亞、第一以賽亞等後期先知（前 8 世紀），再到耶利米、後以賽亞（前 7-6 世紀）等先知，為以色列民族宗教打上了倫理責任的印記，這

^① Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949] (Munich: R. Piper, 1952); translated by Michael Bullock as *The Origin and Goal of History* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953). 《代達羅斯學報》（*Daedalus*）總第 104 期（1975 年第 2 期）幾乎全部貢獻給軸心時代這個話題，將之寬泛地定位於“公元前 1000 年”（參見當時學報副標題）。而其他作者認為軸心時代大約追溯至“公元前 800 年到前 300 年之間”（如 John Hick, *Philosophy of Religion* [1963], 4th ed., rev. [Englewood Cliffs, NJ: Simon and Schuster, Prentice-Hall, 1990], 113）；“公元前 1000 年中期”（如 Robert N. Bellah, “What is Axial about the Axial Age?,” *Archives Européennes de Sociologie* 46.1 [2005]: 69–87; here 69; cf. 71）；“大約從前 900 年到前 200 年”（如 Karen Armstrong, *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions* [New York: Alfred A. Knopf, 2006], xii.）。本文開始部分取自作者的另外一篇論文，Eric Ziolkowski, “Axial Age,” in *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, ed. Hans-Josef Klauck et al. (Berlin: Walter de Gruyter, 2009–), vol. 3, cols. 161–164.

些倫理責任決定了後來的拉比猶太教、基督教和伊斯蘭教的發展。^①雅斯貝爾斯亦將波斯瑣羅亞斯德教放入軸心時代，但現在已經證明他將其提前了。

雅斯貝爾斯不是第一個意識到諸多文明神奇地在同一時間發生巨變的人。19 世紀後半葉，拉克索斯（Ernst von Lasaulx, 1805-1861）和維克托·馮·斯特勞斯·翁德·特爾尼（Victor von Strauss und Torney, 1809-1899）已經注意到同一歷史現象。拉克索斯斷言，此類同時發生的事情“只能根植於人類生活本質與人類生活的內在統一聯合之中，在穿透所有民族的人類全部生活的震盪之上”^②；維克托·馮·斯特勞斯則推測，“一方面因本質上有統一起源，它在人類整個有機體中可能有其根源，但另一方面，它意味著受到了一個更高精神力量的影響。”^③第二次世界大戰及隨從而來的冷戰引發了新一輪對那個更早時期的研究興趣。布凱（A. C. Bouquet, 1884-1976）在不列顛之戰空襲警報聲中完成了名著《比較宗教》（*Comparative Religion*, 1941），他宣稱這是“一個宗教歷史上特殊人才匯聚之處，大約在公元前 800 年期間在這個地球表面的不同地方產生了許多先知般的人物，他們為人類的生活和思想創造了一系列新的起點”，也就是說，“要理解世界、瞭解自我並知曉所有的意義和目的。”^④在這本書的後來版本中，布凱承認雅斯貝爾斯的說法，“從公元前 800 年到大約公元前 300 年間的整個時期”

^① Hick, *Philosophy of Religion*, 113; Ewert H. Cousins, *Christ of the 21st Century* (Rockport, MA: Element, 1992), 4-7.

^② Ernst von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte* (Munich: J. G. Cotta, 1856), 115.

^③ Victor von Strauss und Torney, “Einleitung,” to his translation, *Laò-tse’s Taò te Kīng* (Leipzig: Friedrich Fleischer, 1870), lxiv.

^④ Alan Coates Bouquet, *Comparative Religion: A Short Outline* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1941), 77-78

是軸心時代。^①但是，拉克索斯、維克托·馮·斯特勞斯及布凱等都在問同一個明顯的問題：是什麼導致了這個全球性的“心靈大震盪”？

在著作《歷史的起源及目標》（*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949）中，雅斯貝爾斯不僅是第一個為上述文明大變革命名的人（他借用了格奧爾格·齊美爾[Georg Simmel]的術語 *Achsedrehung*，意為“軸心轉變或輪轉”，這個詞語指受生命自然規律影響的、天翻地覆的變化），^②也是第一個真正有勇氣去解釋這一時代的人——在黑格爾的敘述中，中國、印度、西方是精神（*Geist*）發展之辯證順序的幾個階段，雅斯貝爾斯則直接反駁了黑格爾。雅斯貝爾斯提及了拉克索斯和斯特勞斯的說法，但似乎不知道布凱的著作。他不同意拉克索斯和斯特勞斯將“軸心時期同時開始”解釋為一個單純的“奧秘註釋”^③，還批評愛德華·邁爾（Eduard Meyer）和蓋沙令伯爵（Hermann Graf Keyserling）與此類似，喜歡打著解釋軸心時代同時出現的幌子，將之解釋為一種沒有意義和解釋性的“修辭手法”（*figures of speech*, *Wendungen*）^④，因為他們每一個人都毫無根基地從生物學、進化論的角度來解釋這個問題。^⑤

^① 參 Bouquet, *Comparative Religion* in The Belle Sauvage Library, 6th, rev. ed. (New York: Barnes and Noble, 1961), 96; and the 7th, rev. ed. (Baltimore: Penguin, 1969), 100; see also his “Preface to the Seventh Edition,” *ibid.*, 7.

^② Georg Simmel, *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel* (Munich/Leipzig: Duncker und Humblot, 1918), 38, 61, 80, 89, 94; Eng.: *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*, trans. John A. Y. Andrews and Donald N. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 25, 39, 50, 55, 59. 漢斯·喬阿斯（Hans Joas）發現了雅斯貝爾斯的術語與齊美爾的術語之間的關聯，參見 Hans Joas, “The Axial Age Debate as Religious Discourse,” in *The Axial Age and Its Consequences*, eds. Robert N. Bellah and Hans Joas (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012), 9.

^③ Jaspers, *Ursprung und Ziel*, 35, 36; *Origin and Goal*, 14, 15.

^④ Jaspers, *Ursprung und Ziel*, 36; *Origin and Goal*, 15.

^⑤ Eduard Meyer, *Geschichte des Alterthums*, 5 vols. (Stuttgart: J. G. Cotta, 1884-1902), 1, pt. 2: 935; Hermann Keyserling, *Das Buch vom Ursprung* (Baden-Baden: Hans Bühler Junior, 1947), 151; Karl Jaspers, *Ursprung und Ziel*, 34, 36; *Origin and Goal*, 14, 15. 馬克斯·韋伯否定了邁耶的“宇宙—生物條件論”，認為此類偶然的背後是“古怪”（strange,

在組織自己的軸心時期理論之時，雅斯貝爾斯受到了其同時代學者艾爾弗雷德·韋伯（Alfred Weber）和埃里克·沃格林（Eric Voegelin）的影響，^①還受到韋伯更為有名的兄弟馬克斯·韋伯（Max Weber）的影響。雅斯貝爾斯認為，所有這些同時發生的“軸心”巨變都包含著精神、道德和思想上樞紐性的“突破”（Durchbrüche），發現“超驗”並藉此使得“人們開始意識到作為整體的存在，意識到自身及其侷限”。^②在他看來，在“世界一歷史”範圍之中，能夠與軸心時代相提並論的是埃及、美索不達米亞、印度河谷和更早期中國文明的興起，即公元前 5000-前 3000 年的這一更長的時段；他認為，軸心時代的同時性背後有著許多社會學的肇因：眾多的小型市鎮和國家不斷發生衝突，形成了政治分裂的時代，某些地區的戰火帶來災難而與此同時其他地區繁榮昌盛，因此導致對前者災難的質疑。然而他在總結時指出，這些因素“僅僅說明了事實，並沒有對他們的肇因提供解釋”。^③雅斯貝爾斯嚴格的經驗主義視角讓他無法提出某種“神哲學”的假設，即約翰·希克（John Hick）後來提出的：“在經驗的根源之處，偉大的宗教都觸及同一個終極的神

seltsam)。參見“Hinduismus und Buddhismus,” in Weber’s *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II* (Tübingen, 1921; 7th ed., Mohr Siebeck, 1988), 155fn. 1. 轉引自 Joas, “The Axial Debate.” 17 “古怪”一詞（或其他相關術語）在韋伯的英譯本中被省去了，參見 M. Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, trans. Hans H. Gerth and Don Martindale (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2007), 355n. 25.

^① See Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt, and Björn Wittrock, eds., *Axial Civilizations and World History* (Leiden: Brill, 2005), 133.

^② Jaspers, *Ursprung und Ziel*, 20; *Origin and Goal*, 2. 其他作者通過不同方式對最後一點進行了闡述。參見 Shmuel Noah Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of Albany Press, 1986), 3. 參見 John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989), ch. 2.

^③ Jaspers, *Ursprung und Ziel*, 39; *Origin and Goal*, 18.

聖實體”^①，而且，在各種軸心文化之中“永恆者……不斷擠入人類精神生活中”^②。

自從《代達羅斯》(*Daedalus*) 1975 年春季號 (vol.40, no.2) 以軸心時代為主題出版專刊以來，人們對這一主題的興趣重新煥發起來。^③六年之後，凱倫·阿姆斯特朗 (Karen Armstrong) 的研究著作《偉大的巨變：我們宗教傳統的起源》(*The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*) 將雅斯貝爾斯的概念理想化，並在這基礎上構建她自己的研究。她主張，我們能夠從軸心時代得到啟發，去應對我們當代的困境 (如暴力、種族滅絕、環境災害等等)，因為“我們一直沒有超越過軸心時代，”儘管它“並不完美。它最大的失敗是其對女性的漠視。”^④一年之後，在曾獲坦普萊頓獎 (Templeton Prize) 的巨著《世俗時代》(*A Secular Age*) 中，查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 拒絕對“我們是否能夠分辨出一個特定的‘軸心時代’”下任何最終定論。^⑤然而，他關於世俗化 (secularization) 的理論卻建立在“前軸心宗教”、“軸心革命”、“後軸心宗教”、“後軸心平衡”這些概念之上，這類術語充斥著他的敘述。事實上，他將軸心革命關聯於他的術語“偉大的抽離”(the Great Disembedding, 即將人從現代個人主義中抽離出來)——這是朝向祛魅與世俗化的決定性一步。^⑥就在兩年前，羅伯特·貝拉 (Robert Bellah) 在其《人類進化中的宗教：從舊石器時代到軸心時代》

^① Hick, *Philosophy of Religion*, 114.

^② John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), 47, 48. Cf. 71, 114.

^③ 比如，上文已經引述了雅斯貝爾斯之外的其他作品，參見這些作者 Armstrong, Taylor, Bellah, Roetz 的作品，還有一些其他著作參見下文。

^④ Armstrong, *The Great Transformation*, xii, xvi. 另參見 Armstrong, *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, trans. Michael Bayer und Karin Schuler (Munich: Siedler, 2006).

^⑤ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 792n. 9.

^⑥ Charles Taylor, *A Secular Age*, 152-158.

(*Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*) 中將四個主要軸心文明與人類的史前生物學歷史關聯起來。^①

軸心時代理論當然也會引來非議——比如說，[有人說它]“與傳統上更為可信的認識形成反差，即在西方基督教文明之前，世界的統一與聯合從未開啟”；^②或者，批評雅斯貝爾斯對不同文明之間連續性的主張“缺乏經驗性證據”。^③然而，在構想世界歷史方面，這一理論現在已經如此根深蒂固，以至於某些學者將我們現在所處的時段詮釋為“第二個”或者“新的”軸心時代，因為隨著科學和技術革命、通訊發展、不斷增長的世界範圍的旅行和移民而發展出了一種“全球性”意識。^④

這一觀點縱然引人注目，但把我們的時代列為第二個或新的軸心時代不僅被雅斯貝爾斯本人拒絕，^⑤而且在當下看來有誤導之嫌。似乎不妥。如果非要加一個修飾詞（我並不是說一定要有），如果要想至少涵蓋我們這個“世界”（一個由電磁波織成的無限網絡，將這個世界完全纏繞包裹成一個電信統一體）那些主要的、空前的、標誌性的眾多特質之一，麥克盧漢（Marshall McLuhan）那被用爛了的術語“地球村”（global village）雖然並不完美，卻或許更合適。第一個軸心時代的概念之所以如此誘人，正是因為世界上所有突破

^① Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

^② Karl Wolschitz, “Axial Age,” *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, ed. H. D. Betz et al. (Leiden: Brill, 2007–), vol. 1, 531; trans. of idem, “Achsenzeit,” in *Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 9 vols., 4th edn, ed. Hans Dieter Betz et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998–2007), 1:97.

^③ J. M. Cho, “The Global History of Humankind in Karl Jaspers,” *Existenz* 4.1 (2009): 20–24; here 21.

^④ Bouquet, “Preface to the Seventh Edition,” 7; Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century*, 7–10; Thomas V. Ambumkayathu, “Evangelism in the Second Axial Period,” *Journal of Ecumenical Studies* 33.3 (Summer 1996): 334–358; Armstrong, *The Great Transformation*, 356; Yves Lambert, “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?” *Sociology of Religion* 60.3 (1999): 303–333.

^⑤ Jaspers, *Ursprung und Ziel*, 178; *Origin and Goal*, 139–140.

同時發生的時候，某種全球通信和網絡系統是**不存在的**，而我們的後現代社會正是由全球通信和網絡系統來界定的。

可以肯定，經歷了軸心突破的四大文明並不是彼此間絕然分隔獨立的。中國是四大文明中在地理和文化上非常獨立的一個（正如馬克斯·繆勒所言，是“一個與其他世界隔絕的世界”），^①其他三大文明在歷史上有一個重要的關聯：在它們發展的關鍵階段都被波斯帝國征服和統治過。^②與此同時，伊懋可（Mark Elvin）質疑中國在公元前一千年中是否真的經歷了一個“超驗的突破”，他認為——不論是否正確，在那個時代思維更“複雜的”中國大眾中普遍流行的最高原則（“天”還有“道”）一直是內在於每日、可見和有形世界中的；他們沒有獨特的“其他世界”，不論是各種神明、上帝或者普遍的世界（也沒有一個受倫理規定的、因著好壞行為而得到相應懲罰或獎賞的地獄或天堂）；追尋邏輯根源的思想受到攻擊，並認為那種思想顛覆了對最終實在（莊子）或社會（荀子）的理解。^③

沒有人會認為前面提及的在軸心時代與波斯帝國有關聯的猶太、希臘和印度文明可以破壞雅斯貝爾斯的理論。把軸心突破歸因於這三個社會證據非常充足而且每一個都“特色鮮明”，三個文明突變基本上同時發生的情況非常明顯。至於伊懋可提出的問題，他自己總結說，中國在軸心時代是否缺乏一種“超驗突破”，“取決於人們對這個術語的定義”。^④事實上，反對伊懋可保留意見的觀點隨處可見。比如，施瓦茲（Benjamin I. Schwartz）盛讚孔子，認為他和蘇格拉底一樣，通過將倫理思想放入人類主體中，催生了一種“內

^① Frederick [sic] Max Müller, “Inaugural Address,” in *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists (held in London, 5th to 12th September 1892)*, 2 vols., ed. E. Delmar Morgan (London: Committee of the Congress, 1893), 1:1–37; here 19.

^② Bellah, “What is Axial about the Axial Age?” 75.

^③ Mark Elvin, “Was There a Transcendental Breakthrough in China?” in Eisenstadt, *The Origins*, 358–359.

^④ Mark Elvin, “Was There a Transcendental Breakthrough in China?” 359.

向超驗”（transcendence inward）的效果。此外，《老子道德經》宣稱“道可道非常道”，表明“一種中國的神秘主義突破”，儘管它“與早期佛教非常不同，徹底棄絕人類社會和自然界”。^①

作為比較主義集合地的地球村

本文的意圖既不是要捍衛也不是要挑戰雅斯貝爾斯的理論，而是要提出兩點看法。首先，不論軸心時代理論是否被接受，那些探尋軸心時代的研究（主要是歷史學和社會學家）為神學、宗教和文學領域中對楊慧林教授所闡述的“經文辯讀”這種跨學科研究懷有興趣的學者提供了豐富的、潛藏豐碩成果的基礎。^②很明顯這些研究所探索的最重要的經文均產生於軸心時代或其分支時期，號稱“繼發性突破”——包括第二聖殿、拉比猶太教、基督教（“悖逆的”或其他）和伊斯蘭教——如果沒有軸心時代的希伯來先知作為其前提條件，均無法想像。

與經文辯讀一樣，軸心時代研究在本質上也是一個比較的事業，這就引出了我的第二個觀點，我將在下文詳細闡述：即，至少對於在跨文化的視野中思索宗教與文學的人文學者說，與其設想我們自身處於第二個軸心時代甚或一個地球村，不如把我們的時代設想為“比較的時代”。這是因為，在這個人盡皆知的“萎縮”的世界，人們已經不僅僅是渴望，而是不可避免地去投身於斯皮瓦克

^① Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China,” *Daedalus* 104.2 (spring 1975): 57–68; here 63, 65. 施瓦茲的努力是要擴展超驗的概念，為了解釋包括中國在內的軸心時代的世界現象，與羅哲海（Heiner Roetz）觀念一致。參見 Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking* (Albany: State University of New York Press, 1993), 273, 342n. 3.

^② YANG Huilin, “James Legge: Between Literature and Religion,” *Revue de Littérature Comparée*, no.337 (2011):85-92.

(Guyati Spicvak) 所想像的那種跨文化對話研究，或去質疑她所說的比較文學行將垂死的比喻是否恰當。^①

這一思考與宗教和文學研究有何關聯？美國從 20 世紀 50 年代開始，在盧考克 (Halford E. Luccock)、懷爾德 (Amos Wilder)、羅伯茨 (Preston Roberts) 以及小斯科特 (Nathan A. Scott, Jr.) 等學者的推動下，“宗教與文學”（以前在美國人們所熟知的是“神學與文學”，而今日在英國還是“文學與宗教”）已經演化為基督教神學的一個分支[學科]，如今已經把余國藩 (Anthony C. Yu) 曾說過的一個事實當作了其前提之一——“事實上每一個高等文化系統之中，無論印度、伊斯蘭、中日還是猶太基督教，文學傳統儘管在形貌上迥然不同，但都密切地與宗教的思想、實踐、制度和象徵發生關聯——事實上，經常互相纏繞。”^②但是，直到 70 年代，大部分宗教與文學領域的西方學者仍然漠視比較文學和比較宗教學這兩門更古老、發展更為成熟的學科領域的發展，而且，這兩門學科的佼佼者們也樂於“回贈”這種漠視——不僅回贈給了宗教與文學，還彼此漠視，雖然比較宗教學的學者們並沒有回敬美國文學界學者（包括比較文學學者）對宗教研究公開表達的偏見。^③因而，在比較文

^① Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline* (New York: Columbia University Press, 2003).

^② Anthony C. Yu, "Literature and Religion," in *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols., ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), 8:558.

^③ 查爾斯·伯恩海默 (Charles Bernheimer) 作為美國比較文學學會主席 1993 年代表美國比較文學學會提交的一份有關當時比較文學研究現狀的報告中稱，比較文學已經不再將“文學現象”作為其絕對的研究中心。相反，這個領域“挑戰了跨學科性這個理念”，而且比較主義者們“已經擴展視野，將跨越的界限之本質理論化……‘文學’的生產成為一個研究對象，因此可以與音樂、哲學、歷史或法律的生產一樣，作為類似的話語體系來進行比較研究。”參見 Charles Bernheimer, "The Bernheimer Report, 1993: Comparative Literature at the Turn of the Century," in *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, ed. Bernheimer (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), 42, 43. 在這份報告中還列出了比較文學學者們要“讓自己和學生們留心”的“相關主題領域”（如“語言學、哲學、歷史、媒體研究、藝術史、文化史”等，第 47 頁），卻沒有提及宗教研究。這一疏忽重複了過去幾十年間美國比較文學學會類似報告中對宗教研究的長期忽視。它一直不是比較文

學與比較宗教學領域，很少有實質性或理論性的交互影響，儘管有少數引人注目的例外。^①

這兩門學科的歷史一直是分開來考察的，^②其前身均可追溯到

學的“相關”領域。因此，伯恩海默在報告《多元文化主義時代的比較文學》中（第22頁）說，“根據1965年的列文報告，我們也需要在此考慮文學學科以外的相關性：特別是語言學、民間文學、藝術、音樂、歷史、哲學，也許還有心理學、社會學和人類學。”另可參“The Greene Report, 1975,” in *ibid.*, 28. 這些報告展示了文學界學者中一個陳舊、普遍的偏見，特別是美國文學界，不願意考慮他們的研究中的宗教或者神學因素。參見 Jonathan Culler, “Comparative Literature and the Pieties,” *Profession* 86 (Modern Language Association, 1986): 30–32. 托賓·西貝斯 (Tobin Siebers) 承認：“宗教解釋在歷史上和很大一個範圍內非常重要。在某些社會，故事如果不是宗教故事就沒有意義。然而，因為歷史和政治原因，宗教在今天不是文學和文化研究的一部分”。參 Tobin Siebers, “Sincerely Yours,” in *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, ed. Bernheimer, 199.

^① 前文提及的針對宗教研究的偏見並不是培養了奧爾巴哈 (Erich Auerbach) 的德國古典主義和語言學豐富且廣泛細緻傳統的產物。奧爾巴哈將宗教放在自己的“學科”名錄之首，指出如果要全面理解某一階段的文學作品就必須考慮這些學科。參 Erich Auerbach, “Philology and Weltliteratur,” trans. Mariam and Edward Said, *Centennial Review* 13.1 (Winter 1969): 1–17; see 8. 艾田蒲 (René Etiemble) 也忽略了文學的宗教範疇。在討論文學的語類結構時，他很樂意承認日本俳句與其他語言中的模仿有別，因其“有宗教性的……特別結構”，而且中國小說和歐洲小說不同，源於“佛教的講經說法”。參 René Etiemble, *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature compare* (Paris: Gallimard, 1963), 98–99; English version: *The Crisis in Comparative Literature*, trans. Herbert Weisinger and Georges Joyaux (East Lansing: Michigan State University, 1966), 53. 北美也有不少人對此類偏見持不同意見。參見 Northrop Frye, “World Enough without Time,” (1959) in *On Culture and Literature: A Collection of Review Essays*, ed. Robert D. Denham (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 104. 同樣，佩塔佐尼 (Raffaele Pettazoni) 認為，研究各大宗教的歷史學家們“在研究宗教材料時不僅要研究與其他宗教材料之間的歷史淵源，還要研究與其他非宗教材料之間的關係，不論是文學、藝術、社會還是其他。”參 Raffaele Pettazoni, “History and Phenomenology in the Science of Religion,” in *Essays on the History of Religions*, trans. H. J. Rose (Leiden: E. J. Brill, 1954), 216. 身為小說家和短篇小說家的伊利亞德 (Mircea Eliade) 則哀嘆道，“宗教歷史學家們還沒有充分地從他們的文學歷史學家和文學批評家同事們的經驗中獲益。”參 Mircea Eliade, “A New Humanism,” in *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 4.

^② 有關比較宗教學歷史，參見 Louis Henry Jordan, *Comparative Religion: Its Genesis and Growth* (New York: Charles Scribner's Sons, 1905); Henri Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*, 3 vols., 4th ed. (Paris: G. Beauchesne, 1929–31); Gustav Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft* (Bonn: Universitäts-Verlag, 1948), trans. by Pierre Jundt as *Histoire de la science des religions* (Paris: Lamarre, 1955); Mircea Eliade, “The History of Religions in Retrospect: 1912 and After,” in his *The Quest*,

古代時期。^①然而一般來說，這兩門學科都出現於 19 世紀：比較文學出現於 19 世紀 20 和 30 年代的法國；比較宗教學出現於 60 和 70 年代的英國及北歐。

儘管比較文學(littérature comparée)這個術語大約產生於 1800 年左右，1820 年代維爾曼(Abel-François Villemain)在索邦學院做了有關法國、意大利、西班牙和英國的著名系列講座，首次使用了這個術語，^②之後它變為通行術語。這一術語後來又出現在數個法

12-36; Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, 2 vols. (The Hague: Mouton, 1973-74); Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd edn (La Salle, IL: Open Court, 1986); J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven: Yale University Press, 1987). 更近的一些著作有: Axel Michaels, ed., *Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997). 還可以參閱麥克爾斯(Axel Michaels)提及的幾本德國最新研究著作(見其著作第 357 頁註解 1)。另參 Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995); Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*, trans. Barbara Harshaw (Princeton: Princeton University Press, 2002). 有關比較文學歷史的綜述, 參見 Paul Van Tieghem, *La Littérature Comparée* (Paris: Armand Colin, 1931), 19-32; Claude Pichois and André-M. Rousseau, *La Littérature Comparée*, 3rd ed., rev. (Paris: Armand Colin, 1967), 11-43; P. Brunel, Cl. Pichois, A. M. Rousseau, *Qu'est-ce que la littérature compare?* (Paris: Armand Colin, 1983), 15-30; Robert S. Mayo, *Herder and the Beginnings of Comparative Literature* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969); René Wellek, "The Name and Nature of Comparative Literature," in *Discriminations: Further Concepts of Criticism* (New Haven: Yale University Press, 1970), esp. 9-36; Claudio Guillén, *The Challenge of Comparative Literature*, trans. Cola Franzen (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 3-105. 另可參 Hans-Joachim Schulz and Phillip H. Rhein, eds., *Comparative Literature: The Early Years. An Anthology of Essays* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973). 《今日世界文學》(*World Literature Today*) 1995 年第 2 輯的主題為“比較文學：最高端的藝術”(“Comparative Literature: States of the Art”)。

^① Herbert Weisinger and Georges Joyaux, "Foreword" to their translation of Etiemble, *The Crisis*, ix; Anthony C. Yu, "Problems and Prospects in Chinese-Western Literary Relations," *Yearbook of General and Comparative Literature* 23 (1974): 47-53; see 47-48. 有關比較宗教學的早期前輩請參見 Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 3-5.

^② 這些講座後來結集出版, 參見 Abel-François Villemain, *Cours de littérature Française. Tableau du dix-huitième siècle*, 4 vols. (Brussels: Vandooren, 1828-29), 後來又出版了 *Tableau de la littérature au Moyen-âge en France, en Italie, en Espagne et en Angleterre*, 2 vols., 1830 (Paris: Pichon et Didier). 1829 年系列題目為 *Examen de*

國大學教席的頭銜上，40 年代之後又出現在幾本書的標題中。其德語對應詞，*vergleichende Literaturgeschichte*，字面意思是“比較的文學史”，最早出現在 50 年代的出版品之中，直到半個世紀之後，才被 *vergleichende Literaturwissenschaft* 所取代，直譯為“文學比較之[科]學”。^①

同時，*Religionswissenschaft*（宗教[科]學）可以追溯到十九世紀的第一個十年，其法語對應詞 *la science des religions* 出現在勒布朗（Abbé Prosper Leblanc）和布赫諾夫（Émile Burnouf）1852-54 和 1864 年的著作中。^②然而，是德裔英國學者梵語學家和語文學家馬克斯·繆勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）在 1967 年賦予了“宗教學”（*science of religions*）和“比較宗教學”（*comparative study of [the] religions*）嚴格的含義，並使之得以通行。^③1873 年在日內瓦設立了第一個比較宗教學教席，後來在荷蘭（1877 年四位）、法國（1879 年開始）、比利時（1884 年開始）和德國（1910 年開始）等國家都設立了這個教席。

因此，維爾曼和繆勒通常被譽為比較文學和比較宗教學這一學術產業（*academic enterprises*）之“父”或“創立者”。然而，這些“創立”標誌了西方思想中早先趨勢與洞見的高峰。有許多著作如伏爾泰的《哲學通信》（*Lettres philosophiques*, 1734）和斯達爾夫人的《論德意志》（*De l'Allemagne*, 1810）已經將法國展示在英語和德語文學中。歌德 1827 年很有名地使用了“世界文學”

l'influence exercée par les écrivains français du XVIIIe siècle sur les littératures étrangères et l'esprit européen, Van Tieghem observes: “C'est déjà un cours de littérature comparée” (Van Tieghem, “Littérature comparée,” 26).

^① 參見 Tieghem, *Littérature comparée*, 19-20; Wellek, “The Name and Nature,” 9-12.

^② Th.-Prosper Le Blanc d'Ambonne, *Les religions et leur interprétation chrétienne*, 3 vols. [in 2 tomes] (Paris: J. Leroux et Jouby, 1852-53); Émile Burnouf, *La science des religions: sa méthode et ses limites* (Paris, 1864).

^③ F. Max Müller, “Preface,” (1867) to *Chips from a German Workshop*, 4 vols. (New York: C. Scribner, Armstrong, 1871-76), 1: xi, xviii-xxi, xxii, xxvi. See also Eliade, “‘History of Religion’ as a Branch of Knowledge,” 216; Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 30-31, including fn. 7.

(Weltliteratur) 這個術語並因此常被誤認為是這個術語的創造者。事實上，這個術語是 18 世紀後期維蘭德(Christoph Martin Wieland) 創造，由赫爾德(Herder) 作為一個概念發展出來的，其根源可追溯至伏爾泰和哈曼(J. G. Hamann)。^①正如紀廉(Claudio Guillén) 指出的那樣，那時候兩個“事件”的同時發生使得比較文學變成了合理可信的構想；這兩個事件大體上都是浪漫主義批評的延續：“一是眾多現代[民族]文學——對文學本身有著獨立意識的文學——開始出現；二是不再認為某個整體或絕對的詩學是模版，這時我們發現，我們自身站在一個成果豐碩的歷史悖論面前：民族主義的興起將為一個新的國際主義打下基礎。”^②

喬納森·卡勒在批評其他文學批評家如弗萊、傑弗里·哈特曼(Geoffrey Hartman)、哈囉德·布羅姆(Harold Bloom)、韋恩·布斯(Wayne Booth) 以及休·肯納(Hugh Kenner) 推廣宗教時並未提及比較文學與浪漫主義的淵源，他幾十年前指控比較文學因為“遵從宗教”已經“無法完成啟蒙運動留下的目標”。^③在 1980 年一場影響深遠的講座中，喬納森·史密斯(Jonathan Z. Smith) 也類似地稱宗教的學術研究為“啟蒙運動的孩子”，其目標是“在理解的範疇之外不留下一丁點人類材料”。^④他提醒道，這是一種責任，他的同事們都處於前所未有的危險之中。自那以後，這變成了陳詞

^① Kurt Mueller-Vollmer and Michael Irmscher, eds., *Translating Literatures—Translating Cultures: New Vistas and Approaches in Literary Studies*, vol. 17 of *Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung* (Berlin: Erich Schmidt, 1998), 151. Cf. Tieghem, *Littérature comparée*, 25, 27; Schulz and Rhein, eds., *Comparative Literature: The Early Years*, 3–11; Wellek, “The Name and Nature,” 14–15; Guillén, *The Challenge*, 37–45. See also Mayo, *Herder and the Beginnings of Comparative Literature*, passim.

^② Guillén, *The Challenge*, 27. 另參 Josephy Texte, “L’histoire comparée des littératures,” *Études de littérature européenne* (Paris: Armand Colin, 1898), 12; quoted by Guillén, *The Challenge*, 28.

^③ Culler, “Comparative Literature and the Pieties,” 30.

^④ Smith, “The Devil in Mr. Jones,” in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 104, 111.

濫調，宗教學術研究的根源總是啟蒙運動，^①經常忽略施萊爾馬赫和其他浪漫主義理論家的根本性影響。^②

如果有人將比較文學和比較宗教學的歷史放在一起研究挖掘會發現，德國浪漫主義學者與比較哲學學者都對這兩門學科產生了重要影響。^③一個結合兩門學科的史學研究可以顯示，上個世紀後半葉這兩門學科的軌跡在研究範疇的普遍性問題上令人驚異地迥然不同。

人們常常看到，19世紀晚期、20世紀早期歐洲大學中的比較文學事實上並不比較。它們研究的是跨國際的文學史，聚焦於來源和影響：歌德在法國、塞萬提斯在英國、狄德羅在德國的影響云云。^④以巴爾登斯伯格（Fernand Baldenspeger）的《歌德在法國：比較文學研究》（*Goethe en France. Étude de littérature comparée*, 1904）、詹姆斯·費茨莫里斯-凱利（James Fitzmaurice-Kelly）的《塞萬提斯在英國》（*Cervantes in England*, 1905）、馬塞爾·巴塔隆（Marcel Bataillon）的《伊拉斯謨在西班牙》（*Erasme en Espagne*, 1937）以及羅蘭·莫蒂爾（Roland Mortier）的《狄德羅在德國》（*Diderot en Allemagne, 1750-1870*, 1954）等作品為代表的研究方法，最終均還原為一個生搬硬套的二元模式：只要 X 與 Y 相似，就預示著某大陸、某文明、某民族、某作家（更為常見）、

^① 參見 Willi Braun, "Religion," in idem and Russell McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (New York: Cassell, 2000), 7.

^② 參見 Penner, *Impasse*, 19-21; Arthur McCalla, "Romanticism," in *Guide to the Study of Religion*, eds. Willi Braun and Russell T. McCutcheon (London/New York: Continuum, 2000), 365-379.

^③ 比如施萊格爾（Friedrich Schlegel）的《論印度人的語言和智慧》（*Über die Sprache und Weisheit der Indier* [Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808]）就是此類基本資源。基彭貝格（Kippenberg）認為這本書的標題就很清晰地表明浪漫主義者的立場，他們很虔誠地將東方，特別是印度，與神奇奧妙聯繫在一起，與生命的整體和統一聯繫在一起，這種觀點與啟蒙運動截然不同。啟蒙運動的思想家們否定印度，將之與非理性、迷信和儀式聯繫在一起。參見 Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History*, 29.

^④ Takayuki Yokota-Murakami, *Don Juan East/West: On the Problematics of Comparative Literature* (Albany: State University of New York Press, 1998), 2-3; Jonathan Culler, "Comparability," *World Literature Today* 69.2 (1995):268.

某作家的所有作品、某個單獨文本、某段、某句或者某詞。^①這種方法論上的歸謬法 (reductio ad absurdum) 假設 X 與 Y 一定總是因著某種顯而易見的依賴性相互關聯，根據巴爾登施佩格 (Baldensperger) 1921 年在《比較文學評論》(*Revue de Littérature comparée*) 創刊號上所倡導的原則，這種依賴關係只能通過“一種真正的相遇”(*une rencontre réelle*) 才能產生。^②幾十年後，基亞 (M. F. Guyard) 因此宣稱，“比較文學不是比較”，不僅如此，他將這一領域定義為“國際文學關係的歷史”，推出一種**關係**的概念，為了支持決定性的依賴關係標準而排除一切偶然巧合。^③這一前提，儘管被認為與主導著 20 世紀上半葉的所謂法國學派一致，卻又是主題史 (Stoffgeschichte) 和母題史 (Motivgeschichte) 研究方法的基礎，而這兩種方法與德國學者的關係更為密切。^④

歌德在 19 世紀 20 年代讀到一部中國小說，便注意到它與自己的作品《赫爾曼與竇綠台》(*Hermann und Dorothea*) 以及理查德森 (Richardson) 的小說之間的相似之處，^⑤但以早期法國[學派]為基礎的方法論，得出的結論卻是，這個中國小說強調譜系性關係，是“非歌德式的 (un-Goethean)”。這種方法必然是歐洲中心主義的，或者有時候是法國中心主義的，因此不利於本來就缺少語言、歷史與文化上毗鄰關係的東西文學的比較研究。世紀之交的法國比較研究知名學者布呂納介 (Ferdinand Brunetière) 對東方文學不屑一顧：

^① Brunel et al., *Qu'est-ce que la littérature comparée?*, 59-63.

^② Fernand Baldensperger, “Littérature comparée: le mot et la chose,” *Revue de Littérature comparée* 1(1921); quoted by Pierre Brunel and Yves Chevrel, *Précis de littérature comparée* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989), 13.

^③ Marius-François Guyard, “Introduction” to his *La Littérature comparée* (1951), 5th ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), 7; cf. 12; Tieghem, *Littérature comparée*, 170.

^④ Cf. Etiemble, *Comparaison n'est pas raison*, 80-82; *The Crisis*, 43-44; Yakota-Murakami, *Don Juan*, 3.

^⑤ 參閱歌德 1827 年 1 月 31 日寫給艾克曼 (J. P. Eckermann) 的一封信: Johann Wolfgang von Goethe, *Conversations with Eckermann (1823-1832)*, trans. John Oxenford (San Francisco: North Point, 1984), 132.

“這些遙遠而且神秘的文明在我們之外已經發展起來，也因此與我們的文明鮮有接觸和共同點，不能提供多少可比較的東西。”^①

就此而言，比較宗教學明顯與之不同。這一學科從開始便依靠東方主義學者（Orientalists）對亞洲文化的研究，以及人類學家對“原始”社會的調查。^②可以肯定地說，這些比較主義先驅者的修辭往往帶有傳教士、殖民者和帝國主義者的色彩。比如，在論及中國的各大宗教之時，漢學家及比較主義者理雅各（James Legge）承認“他花費了大部分的生命去熟悉和瞭解它們，努力將它們與基督的信仰關聯起來”，^③然而，他牛津的同事繆勒則主張，歐洲的東方研究學者們不僅要“發現”還要“征服”東方知識，這樣他們就可以在人類理解和團結的戰鬥中成為“勇敢的將軍”。^④不論如何，理雅各和其他東方研究學者處理東方宗教和經文的原則是一種“不偏不倚（impartiality）”（雖然不是“中立”）。^⑤而後來的學者如弗雷澤（James G. Frazer）、馬克斯·韋伯、范德利歐（Gerardus van der Leeuw）、瓦赫（Joachim Wach）和伊利亞德等在東西方宗教素材的比較分析中都尋求一種全球性的視野。

^① Ferdinand Brunetière, “European Literature” [1900], trans. in Hans-Joachim Schulz and Phillip H. Rhein, eds., *Comparative Literature: The Early Years* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973), 157–158; On the Eurocentricism of comparative literature see also Yu, “Problems,” 48.

^② Eliade, “Crisis and Renewal” (1965), in *The Quest*, 57.

^③ James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1881), 239. 理雅各堅持認為，他的基督教信仰並不妨礙他作為一位比較主義者在工作中保持一種不偏不倚的態度，反而讓他更為迫切地想要公平對待每一個其他宗教體系，同時不帶偏執地保持自己的信仰。（第 240 頁）

^④ Müller, “Inaugural Address [to the Ninth Congress of Orientalists],” 35. Cf. Norman J. Girardot, “Max Müller’s *Sacred Books* and the Nineteenth-Century Production of the Comparative Science of Religions,” *History of Religions* 41.3 (2002): 214–250; see 218.（儘管他摘引的頁碼是錯的）基督教傳教士作品中早期宗教比較研究參見 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge’s Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002), 239, 395–396, 456, 476–77.

^⑤ Girardot, *The Victorian Translation*, 152, 323, 485, and 733.

這種朝向“普遍性”的視角不僅通過“普通宗教學”(allgemeine Religionswissenschaft) 這個很快就成為主流的概念中的“普通”一詞展示出來，還可從歐美比較主義學者參與 1893 年芝加哥世界宗教議會”的“科學部”活動看出來。儘管某些西方學者表露出一種文化上的帝國主義態度及賽義德(Edward Said) 貶義的“東方主義”的不同症狀。^①不少後來的宗教比較研究中的“經典之作”，不論其學科和方法論方向、方法及組織原則如何斑駁複雜，均廣泛、全面、“普遍”地考察了的人類學、社會學、現象學、歷史學等等數據材料，其方法並不受地理或者文化視角的限制。^②

沒有一位比較文學學者能夠達到如此廣闊的世界範圍。^③這不是要否定比較文學和比較宗教學從一開始就展現了一些共性，它們

^① Eric Ziolkowski, ed., *A Museum of Faiths: Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 69–147

^② 比如 James G. Frazer's *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 2 vols. (London: Macmillan, 1890); 2nd edn, rev. and enl., retitled *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3 vols. (London: Macmillan, 1900); 3rd edn, rev. and enl., 12 vols. (London: Macmillan, 1911–15); 1-vol. abr. edn (London: Macmillan, 1922); Max Weber's *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* [1921–22], 2 vols. [vol. 1 consisting of 2 parts] (ed. J. Winckelmann; Tübingen 1976); English: *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* [1968], ed. Guenther Roth and Claus Wittich, trans. Ephraim Fischoff (Berkeley: University of California Press, 1978), or that portion of it known separately as *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon, 1963); Gerardus van der Leeuw's *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), known in English as *Religion in Essence and Manifestation*, trans. J. E. Turner (Princeton: Princeton University Press, 1986); Joachim Wach's *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1944); Mircea Eliade's *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1949), known in English as *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed (New York: Sheed and Ward, 1958).

^③ 弗萊在其三部曲《批評的解剖》(*Anatomy of Criticism* [Princeton: Princeton University Press, 1957])、《偉大的符碼：〈聖經〉與文學》(*The Great Code: The Bible and Literature* [San Diego: Harcourt 1983])、《神力的語言：再思“〈聖經〉與文學”》(*Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"* [San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1990])中很偉大地整理出文學“神話、短語及樣式”的同源類型和圖譜，筆者曾撰文比較弗萊的整全系統和伊利亞德的聖物學形態學(morphology of “hierophanies”，參 Eric Ziolkowski, “Between Religion and Literature: Mircea Eliade and Northrop Frye,” *Journal of Religion* 71 [1991]: 498–522)。弗萊的研究範圍與伊利亞德和其他宗教比較主義學者的還是不同。他的範圍幾乎侷限於西方，而他的神話文學

的名字就用了共同的形容詞。“比較”的傾向，一如對科學、歷史和進化論思想的偏愛，“無疑‘顯而易見’”或者“與 19 和 20 世紀早期的歐洲思想史或精神史（Geistesgeschichte）緊密關聯。”^①繆勒將比較置於其認識論的核心。他在 1874 年東方研究學者大會（Congress of Orientalists）上聲稱“這種**比較的精神**是我們時代（如果不是所有時代）真正的科學精神……所有人類知識都以‘二’或者‘雙’開始，將兩個獨立事物作為一個事物來理解。”^②在其他地方，他化用了歌德的一句悖論名言——“只懂一種語言的人什麼都不懂”，說出了自己的名言：“[這]也同樣適用於宗教。**只懂一種[宗教]的人，什麼都不懂**（He who knows one, knows none）。”^③一些維多利亞時代的比較學者展現了一種理想的，幾乎是烏托邦式的動機。克勞斯頓（W. A. Clouston）在 1887 年的民間故事比較研究導論中宣稱，這一研究“旨在擴大心靈……拓寬我們感同身受的能力，讓我們意識到……人類普遍的兄弟之誼。”^④這類說法在 1893 年芝加哥世紀宗教議會的“科學部”學者們口中變成陳詞濫調，常常提

“普遍性”在《聖經》的“神話結構”之外也能發現。然而，因為他的“文學類型語法”在季節循環（喜劇/春天、羅曼司/夏天、悲劇/秋天、嘲諷或諷刺/冬天）基礎上將基本敘事歸類，他的《批評的解剖》在理論上允許沒有直接、同源關聯的文本之間可以進行類比。此外，他很少提及某些非西方文學經典——如《一千零一夜》、《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》、《沙恭達羅》等，在這些作品中他發現了與他所討論的西方文本一樣的“神話”主題或傾向。參 *Anatomy of Criticism*, 35, 171, 191, 193, 317, 324, 360.

^① Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 97.

^② F. Max Müller, “Address to the Aryan Section,” *Second International Congress of Orientalists* (London, 1876), 184; repr. in Müller, *Chips*, 4:327. 繆勒曾說：“所有更高一級的知識都是通過比較或得到的，而且依賴於比較。”參 F. Müller, *Lectures on the Science of Religion* (New York: Scribner, Armstrong, 1872), 8. 吉瑞德發現這種“比較的精神”反映了“一種知識領域內的資產階級、帝國主義、官僚主義和重商主義議程”。Girardot, “Max Müller’s *Sacred Books*,” 218).

^③ Müller, *Lectures*, 10, 11, italics in text.

^④ W. A. Clouston, *Popular Tales and Fictions: Their Migrations and Transformations* [1887], ed. Christine Goldberg (Santa Barbara, CA: ABC/CLIO, 2002), xlv.

及，^①甚至有人祈求，“讓每一個教會學校，”不論是公教、新教、佛教還是穆斯林，“都成為一個比較宗教學院。”^②

然而，20世紀卻損害了這種比較主義、普世主義傾向。在維多利亞時期晚期，如吉瑞德(Norman Girardot)所言，比較主義“憑著其巨大且過度膨脹的自信心，已經拒絕了自我，而且猶如那條煉金術士的銜尾蛇，開始消耗自己作為人類科學方法這一特權”，弗朗茨·博厄斯(Franz Boas)這類人類學家開始堅持將比較限制在“特殊地區裡，在那裡不同文化現象之間的隨意聯繫能夠暫時和部分地展示出來。”^③安娜·巴拉契安(Anna Balakian)也注意到比較文學中的類似轉換：

與政治學的趨勢一樣，比較主義的功能在20世紀已經從尋求相似性轉移到強調差異性。第一次世界大戰之後，在馬克思主義、超現實主義和比較文學中，轉換連接(transitional bonding)在諸多形式和層面展示出來。一個大一統世界框架內的世界人是所有三個運動的基礎，而在此類形象的具體內容方面，三個運動當然是涇渭分明的。與此相對，世紀的後半部分在歷史上備受矚目的是其分裂的動力：分裂原子，將民族分裂到下面的種族，分裂自我去和“他者”進行艱難對話，甚至將兩性分裂為五個性別。^④

^① 比如，Charles Joseph de Harlez, “The Comparative Study of the World’s Religions,” repr. in Ziolkowski, *A Museum of Faiths*, 100; Eliza Read Sunderland, “A Serious Study of All Religions,” repr. in Ziolkowski, *A Museum of Faiths*, 111–112.

^② Merwin-Marie Snell, “Service of the Science of Religions to the Cause of Religious Unity,” repr. in Ziolkowski, *A Museum of Faiths*, 72.

^③ Girardot, *The Victorian Translation of China*, 517–518, 518–519.

^④ Anna Balakian, “Theorizing Comparison: The Pyramid of Similitude and Difference,” *World Literature Today* 69.2 (1995): 263–67; here 263. 巴拉契安最後一點可能暗指 A. Fausto-Sterling, “The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough,” *The Sciences* (March/April 1993): 20–24.

然而，文學比較主義者還是宗教比較主義者中間都沒有如巴拉契安所說的，突然或者清晰地從“同一個願景”轉換到“迫切需要出現諸多願景”。^①在 20 世紀中期，奧爾巴赫（Eric Auerbach）依然能呼籲“努力獲得一種哲學的世界文學大綜合”，而貝塔佐尼（Raffaele Pettazoni）支持其他宗教歷史學家的比較主義熱情，“涵蓋各宗教普遍歷史之全部範疇”。^②與此類似，1960 年代早期，艾田蒲（Rene Etiemble）還能夠宣稱“比較文學就是人文主義”，“覆蓋整個星球”，^③又如伊利亞德能夠將諸多宗教的歷史概括為“一種新的人文主義”，用一種比較的、“完全詮釋學的方法裝備自己，被呼喚著去解碼和闡述從史前直到今日人類與神聖的每一次相遇。”^④

伊利亞德宏大的跨文化聖物“形態學”（展示神聖者之物）在弗雷澤和範德利歐的著作中找到了預期者，弗萊的整全“同源”《聖經》及西方文學神話類型和圖譜、“短語”和“樣態”是世紀中轉變的徵兆，從強調血統、來源和影響的“實證主義”（positivist）、歷史主義（historicist）的“法國”學派轉換到一種新的進路，如海陶瑋（James Hightower）所言，鼓勵“即便在直接影響的可能性已經被排除的時候”^⑤，也要進行比較。新方法與美國學派的優勢相關，橫田-村上隆幸（Takayuki Yokota-Murakami）認為美國學派慢慢地使“法國”學派黯然失色，“從歷史相對主義轉向批評主義”。這種新方法使得兩個或者更多作品之間的比較成為可能並賦予之權威。這些作品除了風格、結構、音調或者其他此類“相近關係”之外彼此之間並無關聯，因此“自然地讓東西方比較計畫合法化，

^① Anna Balakian, “Theorizing Comparison,” 263.

^② Eliade, *The Quest*, 29.

^③ René Etiemble, *Comparaison n'est pas raison*, 20, 23; *The Crisis*, 9, 10. 重點為本文作者所加。

^④ Eliade, *The Quest*, 3, 58. 斜體為原文所有。

^⑤ 摘引自 Etiemble, *Comparaison n'est pas raison*, 66; *The Crisis*, 35.

而這種比較迄今為止一直是禁忌。”^①這種進路之間的衝突讓人們想起宗教科學 (Religionswissenschaft) 中歷史和現象之間的古老張力。在比較文學轉折的同一個時期，宗教歷史學家貝塔佐尼在東西方世界歷史之間設立了一個徹底的平行主義 (a sweeping parallelism)，將中國與羅馬帝國相比，基督教的擴張與佛教的傳播相比，諸如此類。^②

1960 年代早期艾田蒲引領著文學比較主義學者從堅持原生關聯 (genetic linkage) 轉為鼓勵普世主義。他挑戰其歐洲、俄羅斯和美國同行，鼓勵他們放棄民族主義、語言學和其他沙文主義和地方主義形式，為文學的比較而戰，使之不是靠“事實的關聯”而相連。自那以後，儘管不能誇大這種理念變成現實的速度及程度，^③慢慢地開始有了東西方比較研究，此類工作不僅獲得了機構性的合法認可，^④而且在 1950 年代中後期增加了許多重要的學術研究，以余國藩的《比較之旅：東西方文學與宗教論文集》(2009) 為顛峰作品。^⑤

^① Takayuki Yokota-Murakami, *Don Juan East/West*, 4, 5. 另參 Etiemble, *Comparaison n'est pas raison*, 65-73; *The Crisis*, 35-39.

^② Raffaele Pettazoni, "East and West" (1945), in his *Essays*, 193-201.

^③ 參見 "The Bernheimer Report, 1993," 41: "戰後明顯的國際主義維持著一種限制性的歐洲中心主義，直到最近才受到挑戰。" (重點為作者所加)

^④ 在下一個二十年內，美國比較文學學會的報告注意到 "有關東方和西方文學之間的比較的項目不斷增加" ("The Levin Report, 1965," 24)，還出現了 "全球文學的新願景……，涵蓋我們這個星球歷史上所有的語言創造力" ("The Greene Report, 1975," 30)。

^⑤ Anthony C. Yu, *Comparative Journeys: Essays on Literature and Religion East and West* (New York: Columbia University Press, 2009). 從半個世紀前開始到余國藩，以下作品值得考慮：James J. Y. Liu, *Elizabethan and Yuan: A Brief Comparison of Some Conventions in Poetic Drama* (London: China Society, 1955); Armando Martins Janeira, *Japanese and Western Literature: A Comparative Study* (Rutland, Vt.: C. E. Tuttle, 1970); J. J. Deeney's, ed., *Chinese-Western Comparative Literature: Theory and Strategy* (Hong Kong: Chinese University Press, 1980); Alfred Owen Aldridge, *The Reemergence of World Literature: A Study of Asia and the West* (Newark: University of Delaware Press, 1986); Yokota-Murakami, *Don Juan East/West*; Zhou Yiqun, "Word and Music: Conviviality, Self-Sufficiency, and Spontaneity in Classical Athens and Song China," in Eric Ziolkowski, ed., *Literature, Religion, and East/West Comparison: Essays in Honor of Anthony C. Yu* (Newark: University of Delaware Press, 2005), 219n. 1.

結論

我同意維勒-巴克萊 (Majorie Wheeler-Barclay) 的觀點，他認為維多利亞宗教比較主義者在實踐中“試圖對宗教信仰和實踐有一個冷靜的、不帶個人情感的理解，”——面對有關“文明衝突”的說辭，伴隨著宗教復興和衰退的浪潮——“現在看來這種理解似乎比第一次世界大戰以來的任何時期更加相關、更加迫切。”^①這點對宗教和文學研究來說更為真切，因為文學與宗教在這個世紀作為一個可靠的“領域”是否能留存下來取決於其追求者是否能培育一種世界大同的、真正“全球的”比較主義觀點的能力。

然而對比較行為的關注與軸心時代一樣久遠。孔子在《禮記》中教導，“擬人必於其倫”^②，柏拉圖的蘇格拉底也讓年輕的特埃特圖斯承認一個事物的品質看上去有變化，並不需通過內在的改變而變化，在與其他物體比較時被觀察的角度不同也可以改變它。^③20世紀後期，理論家們對宗教和文學研究中的比較主義毫無保留的自信有所鬆動，此外，眾所周知，後殖民主義和後現代主義反對“相似性”，推崇“差異”或“延異”(différance)。^④

從政治角度來看，可以確定，一個地方的普世主義可能在另一地看來是禍根，而且比較者和被比較者可以用極端不同的方式來觀察同一個比較。橫田-村上隆幸在歐洲理論家如伽達默爾、福柯和托多羅夫的基礎上，將普世主義和比較文學貶為“偽裝的歐洲中心主義”和“一種馬歇爾計畫”，認為“跨語言和跨文明的理解不可

^① Marjorie Wheeler-Barclay, *The Science of Religion in Britain, 1860–1915* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2010), 254.

^② 《禮記·曲禮下》。[*Li ji*, book 1 (*Khü Lî*), sec. 2, pt. 3; *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, 4 vols., trans. James Legge (Oxford: Clarendon Press, 1879–85), vol. 3 (*The Lî Kî*; repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1966): 114.]

^③ 參見 Plato, *Theaetetus*, 154b–c.

^④ 參見 Eric Ziolkowski, *The Literary Kierkegaard* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2011), 46–47.

避免的是一種暴力行為”，只能“隨著觀者的範式扭曲對象”來實現。^①與之相反，余國藩在承認有必要拒絕某種形式的東方主義的同時提醒我們，過度抑制借用西方理論對東方寫作施壓會慢慢破壞比較主義的有效性，因為“無法避免一個事實，所有的解釋範疇都是強加於人或者殖民化的形式。”^②

最終，有關同一和差異的爭論，以及有關人文主義美德與比較主義的政治冒犯的爭論成為一個循環的圓圈，就如另外一條烏洛波洛斯銜尾蛇，^③也像一個老套的說法，跨文化比較讓熟悉的變得陌生，陌生的變熟悉。^④這種循環可能在告訴我們，這些爭論並不新鮮也無新意，這可以從像陰陽一樣彼此相連又相生相剋的兩句古語中看出來。第一句出自軸心時期之後不久，似乎否認了人類的差異性，歌頌了世界大同，這句格言總是歸屬於羅馬劇作家泰倫斯（Terence, 195/85-159 BC），但其實是出自他的一個喜劇人物克萊莫斯（Chremēs）之口：“我是一個人：任何屬人之物對我來說都不是疏遠的”^⑤（homo sum: nihil humani a me alienum puto）。另外一句格言出自 1120 年代晚期的聖維克多的休格（Hugh of St. Victor），似乎以消除統一性為代價來讚頌差異性：“他是完美的，對他來說

^① Yokota-Murakami, *Don Juan*, 187.

^② Anthony C. Yu, “Review of A. Owen Aldridge’s *The Reemergence of World Literature*,” in *Yearbook of Comparative and General Literature* 36 (1987): 166. 重點為作者所加。

^③ 此類爭論與回應參見 William E. Paden, “Elements of a New Comparativism,” *MTSR* 8.1 [1996]: 8. 有關此說法的三個回應另參 Martha A. Hewitt, Donald Wiebe, and E. Thomas Lawson (*MTSR* 8.1 [1996]: 15–35).

^④ 相關表述參見 Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 52; Steven Shankman and Stephen W. Durrant, “Introduction” to idem, eds., *Early China/Ancient Greece: Thinking Through Comparisons* (Albany: State University of New York Press, 2002), 6; and Robert Company, “Long-Distance Specialists in Early Medieval China,” in Ziolkowski, *Literature, Religion, and East/West Comparison*, 121.

^⑤ Terence, *Heauton timorumenos* (performed 163 CE), 77.

整個世界猶如流放之地”^① (perfectus vero cui mundus totus exsilium est)。

即便我們不援引此類軸心時代的格言，從亞里士多德的黃金分割（中庸之道）、佛教的中觀、儒家的中庸之道，我們也可以感覺到，對宗教和文學的比較主義研究來說，最好的道路也許在休格與克萊莫斯對立的觀點之間。

譯者簡介

張靖，中國人民大學文學院講師。

Introduction to the translator

ZHANG Jing, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: zhangjingwise@gmail.com

^① Hugh of St. Victor, *Didascalicon de studio legendi* [a.k.a. Eruditionis didascalicae] 3.20, in *Patrologiae cursus completus: Series latina*, ed. J.-P. Migne, 217 vols. (Paris: Migne, 1844–64), 176:778b. English version: *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, trans. Jerome Taylor (New York: Columbia University Press, 1961), 101; quoted by Auerbach, “Philology and Weltliteratur,” 17.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Aldridge, Alfred Owen. *The Reemergence of World Literature: A Study of Asia and the West*. Newark: University of Delaware Press, 1986.
- Ambumkayathu, Thomas V. "Evangelism in the Second Axial Period." *Journal of Ecumenical Studies* 33.3 (1996): 334–358.
- Armstrong, Karen. *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*. New York: Alfred A. Knopf, 2006.
- _____. *Die Achsenzeit: Vom Ursprung der Weltreligionen*. Translated by Michael Bayer und Karin Schuler. Munich: Siedler, 2006.
- Arnason, Johann P., S. N. Eisenstadt and Björn Wittrock, eds. *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill, 2005.
- Auerbach, Erich. "Philology and Weltliteratur." Translated by Mariam and Edward Said. *Centennial Review* 13.1 (Winter 1969): 1–17.
- Balakian, Anna. "Theorizing Comparison: The Pyramid of Similitude and Difference." *World Literature Today* 69.2 (1995): 263–267.
- Bellah, Robert N. "What is Axial about the Axial Age?" *Archives Européennes de Sociologie* 46.1 [2005]: 69–87.
- _____. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Bernheimer, Charles, ed. *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- Bouquet, Alan Coates. *Comparative Religion: A Short Outline*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1941.
- Burnouf, Émile. *La science des religions: sa méthode et ses limites*. Paris, 1864.
- Brunetière, Ferdinand. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Cho, J. M. "The Global History of Humankind in Karl Jaspers." *Existenz* 4.1 (2009): 20–24.
- Clouston, W. A. *Popular Tales and Fictions: Their Migrations and Transformations*

- [1887]. Edited by Christine Goldberg. Santa Barbara, CA: ABC/CLIO, 2002.
- Cousins, Ewert H. *Christ of the 21st Century*. Rockport, MA: Element, 1992.
- Culler, Jonathan. "Comparability." *World Literature Today* 69, no.2 (1995): 268–270.
- _____. "Comparative Literature and the Pieties." *Profession* 86, Modern Language Association, 1986.
- Deeney, J. J., ed. *Chinese-Western Comparative Literature: Theory and Strategy*. Hong Kong: Chinese University Press, 1980.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, ed. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of Albany Press, 1986.
- Eliade, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- _____. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace, 1959.
- Elvin, Mark. "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" In *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Edited by Eisenstadt, 325–359. Albany: State University of Albany Press, 1986.
- Etiemble, René. *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature compare*. Paris: Gallimard, 1963. English version: *The Crisis in Comparative Literature*. Translated by Herbert Weisinger and Georges Joyaux. East Lansing: Michigan State University, 1966.
- Fausto-Sterling, A. "The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough." *The Sciences*. March/April (1993): 20–24.
- Frye, Northrop. "World Enough without Time" (1959). In *On Culture and Literature: A Collection of Review Essays*. Edited by Robert D. Denham, 95–106. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Frazer, James G. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 2 vols. London: Macmillan, 1890; 2nd edn, rev. and enl., retitled *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3 vols. London: Macmillan, 1900; 3rd edn, rev. and enl., 12 vols. London: Macmillan, 1911–15; 1-vol. abr. edn. London: Macmillan, 1922.
- Girardot, Norman J. "Max Müller's Sacred Books and the Nineteenth-Century Production of the Comparative Science of Religions." *History of Religions* 41.3 (2002): 214–250.

- Guillén, Claudio. *The Challenge of Comparative Literature*. Translated by Cola Franzen. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Guyard, Marius-François. *La Littérature comparée*, 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- Hick, John. *Philosophy of Religion* [1963], 4th ed., rev. Englewood Cliffs, NJ: Simon and Schuster, Prentice-Hall, 1990.
- _____. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.
- _____. *God Has Many Names*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- Janeira, Armando Martins. *Japanese and Western Literature: A Comparative Study*. Rutland, Vt.: C. E. Tuttle, 1970.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949]. Munich: R. Piper, 1952. Translated by Michael Bullock as *The Origin and Goal of History*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953.
- Joas, Hans. "The Axial Age Debate as Religious Discourse." In *The Axial Age and Its Consequences*. Edited by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- Jordan, Louis Henry. *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*. New York: Charles Scribner's Sons, 1905.
- Keyserling, Hermann. *Das Buch vom Ursprung*. Baden-Baden: Hans Bühler Junior, 1947.
- Kippenberg, Hans G. *Discovering Religious History in the Modern Age*. Translated by Barbara Harshaw. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Legge, James. *The Religions of China: Confucianism and Tâoism Described and Compared with Christianity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1881.
- Liu, James J. Y. *Elizabethan and Yuan: A Brief Comparison of Some Conventions in Poetic Drama*. London: China Society, 1955.
- Mayo, Robert S. *Herder and the Beginnings of Comparative Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969.
- McCalla, Arthur. "Romanticism." In *Guide to the Study of Religion*. Edited by Willi Braun and Russell T. McCutcheon, 365–379. London/New York: Continuum, 2000.
- Mensching, Gustav. *Geschichte der Religionswissenschaft*. Bonn: Universitäts-Verlag, 1948. Translated by Pierre Jundt as *Histoire de la science des religions*. Paris:

- Lamarre, 1955.
- Meyer, Eduard. *Geschichte des Alterthums*, 5 vols. Stuttgart: J. G. Cotta, 1884-1902.
- Michaels, Axel, ed. *Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- Müller, Frederick Max. "Inaugural Address." In *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, held in London, 5th to 12th September 1892, 2 vols. Edited by E. Delmar Morgan. London: Printed for the Committee of the Congress, 1893.
- _____. "Preface" (1867) to *Chips from a German Workshop*, 4 vols. New York: C. Scribner, Armstrong, 1871-76.
- _____. "Address to the Aryan Section." *Second International Congress of Orientalists*. London, 1876), 184. Reprinted in Müller, *Chips*, 4:327.
- _____. *Lectures on the Science of Religion*. Delivered at the Royal Institution, 1870. New York: C. Scribner, Armstrong, 1872.
- Penner, Hans H. *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*. New York: Peter Lang, 1989.
- Pichois, Claude and André-M Rousseau. *La Littérature Comparée*, 3rd ed., rev. Paris: Armand Colin, 1967.
- Preus, J. Samuel. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Roetz, Heiner. *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Schwartz, Benjamin I. "Transcendence in Ancient China." *Daedalus* 104.2 (spring 1975): 57-68.
- Schulz, Hans-Joachim and Phillip H. Rhein, eds. *Comparative Literature: The Early Years*. An Anthology of Essays. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973.
- Shankman, Steven and Stephen W. Durrant, eds. *Early China/Ancient Greece: Thinking Through Comparisons*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*, 2nd edn. La Salle, IL: Open Court, 1986.

- Simmel, Georg. *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*. Munich/Leipzig: Duncker und Humblot, 1918. Eng.: *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Translated by John A. Y. Andrews and Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.
- St. Victor, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*. Translated by Jerome Taylor. New York: Columbia University Press, 1961.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Van Tieghem, Paul. *La Littérature Comparée*. Paris: Armand Colin, 1931.
- Villemain, Abel-François. *Cours de littérature Française. Tableau du dix-huitième siècle*, 4 vols. Brussels: Vandooren, 1828–29.
- Von Lasaulx, Ernst. *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*. Munich: J. G. Cotta, 1856.
- Von Strauss und Torney, Victor. *Laò-tse's Taò te Kīng*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1870.
- Waardenburg, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, 2 vols. The Hague: Mouton, 1973–1974.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- Weber, Max. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Translated by Hans H. Gerth and Don Martindale, 1958; New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2007.
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie [1921–22], 2 vols. Vol. 1 consisting of 2 parts. Edited by J. Winckelmann; Tübingen 1976. English: *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* [1968]. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Translated by Ephraim Fischhoff. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Wellek, René. *Discriminations: Further Concepts of Criticism*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Wheeler-Barclay, Marjorie. *The Science of Religion in Britain, 1860–1915*.

- Charlottesville: University of Virginia Press, 2010.
- YANG Huilin. "James Legge: Between Literature and Religion." *Revue de Littérature Comparée*, no.337 (2011):85-92.
- Yokota-Murakami, Takayuki. *Don Juan East/West: On the Problematics of Comparative Literature*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Yu, Anthony C. "Literature and Religion." In *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols. Edited by Mircea Eliade, 558-569. New York: Macmillan, 1987.
- _____. "Problems and Prospects in Chinese-Western Literary Relations." *Yearbook of General and Comparative Literature* 23 (1974): 47-53.
- _____. *Comparative Journeys: Essays on Literature and Religion East and West*. New York: Columbia University Press, 2009.
- _____. "Review of A. Owen Aldridge's *The Reemergence of World Literature*." *Yearbook of Comparative and General Literature* 36 (1987): 166-168.
- Yves, Lambert. "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?" *Sociology of Religion* 60.3 (1999): 303-333.
- Ziolkowski, Eric. "Between Religion and Literature: Mircea Eliade and Northrop Frye." *Journal of Religion* 71 (1991): 498-522.
- _____, ed. *A Museum of Faiths: Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- _____, ed. *Literature, Religion, and East/West Comparison: Essays in Honor of Anthony C. Yu*. Newark: University of Delaware Press, 2005.
- _____. "Axial Age." In *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Vol. 3. Edited by Hans-Josef Klauck, et al, 161-164. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- _____. *The Literary Kierkegaard*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2011.